

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SIMPLEMENT VOLONTAIRE : LA NOSTALGIE DE LA COMMUNAUTÉ

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
EDITH MORA CASTELÁN

AVRIL 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier plusieurs personnes pour leur existence et leur présence durant la période de création de ce travail. Merci tout particulièrement aux professeurs qui m'ont appuyé dans mes démarches et dans mes utopies, spécialement à Laurent Lepage pour son grand cœur et à Lawrence Olivier pour m'apprendre, sans le vouloir, à désapprendre. Je remercie Viviana Fridman d'avoir assuré la direction de ce mémoire, et André Corten pour son appui. Merci également à tous ceux qui m'ont aidé à relever le défi « une tonne de français » notamment à Ginette Simard.

Merci singulièrement à mes amis, ces êtres merveilleux qui font de la vie une charge plus légère, et qui m'ont montré que l'amour et la compréhension sont une forme de transcendance très possible. Merci Alejandra Menchaca, Émilie Bernier, Stéphanie Robert, Marie-Soleil Martineau, David Sosa, et Fabiola Castillo. Merci de partager avec moi des idées, des instants éternels et des non-lieux. Merci de m'argumenter et de me questionner, ainsi que de me consoler. C'est grâce à votre affection que j'ai tenu debout.

Finalement je remercie à David Blais pour partager sa musique, son quotidien et son extraordinaire être avec moi. Merci de me faire sourire lorsque le soleil n'est pas là. Un non moindre remerciement à mes parents Felipe Mora et Socorro Castelán à qui je dois la force interminable pour ne jamais abandonner. Enfin à ma nombreuse famille qui contribue à la connaissance de moi-même à travers leurs yeux et leurs actes, notamment à ma grand-mère, Francisca Rueda, source d'endurance et de persévérance.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
POUR COMPRENDRE L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ.....	10
CHAPITRE I	
L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ CHEZ LES CLASSIQUES.....	11
1.1. <i>La tradition métaphysique</i>	14
1.2. <i>Marx et la communauté à venir</i>	16
1.3. <i>Tönnies et la dichotomie Gemeinschaft - Gesellschaft</i>	18
1.4. <i>Durkheim et la solidarité</i>	21
1.5. <i>Weber : la communalisation et la sociation</i>	23
CHAPITRE II	
UNE APPROCHE CONTEMPORAINE DE L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ	26
2.1. <i>La philosophie politique contemporaine</i>	26
2.2. <i>La communauté, qu'en résulte-t-il ?</i>	34
UNE AUTRE POLITIQUE ?	37
CHAPITRE III	
« LA TRANSFIGURATION DU POLITIQUE »	38
3.1. <i>L'imaginaire politique</i>	39
3.2. <i>Une distinction entre la et le politique</i>	44
CHAPITRE IV	
L'INSTITUTION ET L'INSTITUANT ÉCOLOGIQUE.....	55
4.1. <i>Le projet écologique en tant que discours contestataire</i>	55
4.2. <i>Le développement durable en tant que discours institué</i>	60
4.3. <i>La décroissance « durable » en tant que discours instituant</i>	63

LA SIMPLICITÉ VOLONTAIRE ET LA NOSTALGIE DE LA COMMUNAUTÉ.	84
CHAPITRE V	
LA SIMPLICITÉ VOLONTAIRE.....	85
5.1. <i>Le simple</i>	86
5.2. <i>La volonté</i>	91
5.3. <i>Le discours de la simplicité volontaire</i>	101
CHAPITRE VI	
UNE ANALYSE DE SIMPLI-CITÉ.....	108
6.1. <i>Démarche</i>	108
6.2. <i>Considérations méthodologiques</i>	110
6.3. <i>L'analyse du discours de Simpli-Cité</i>	116
CHAPITRE VII	
LA NOSTALGIE DE LA COMMUNAUTÉ.....	148
7.1. <i>Les enjeux de la simplicité volontaire</i>	148
7.2. <i>Simplicité volontaire, politique et communauté</i>	155
CONCLUSION.....	166
BIBLIOGRAPHIE.....	174

RÉSUMÉ

L'Idée de communauté fait partie de l'imaginaire politique occidental. Elle agit comme double de la société, comme hantise d'un passé nostalgique qui n'a peut-être jamais existé. Par l'analyse du discours de la simplicité volontaire (SV), nous examinons la transformation du politique et le désir de communauté qui s'inscrivent chez les tenants de ce discours. Nous déroulons notre travail en trois parties. La première fait un survol de la littérature d'auteurs modernes et contemporains qui traitent de la question de la communauté dans le but de comprendre les déplacements théoriques au sein de sa conception. La deuxième partie tente d'expliquer la transfiguration du politique dans la modernité avancée et le glissement d'autres projets dans l'espace politique : c'est le cas du projet écologique. Ainsi, nous constatons d'autres discours qui contestent l'ordre économique contemporain et les institutions qui en dérivent. C'est le cas de la décroissance et de la simplicité volontaire. Notre troisième partie constitue notre noyau d'analyse. À l'aide d'une méthode hybride en analyse du discours, nous essayons de comprendre le dispositif illocutoire du discours du Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire (RQSV). Ayant pour but de créer une réflexivité et une prise de conscience dans les sociétés de *surconsommation*, ce groupe préconise le retour à des liens solidaires et communautaires qui se seraient perdus. Par l'analyse du discours nous pouvons observer cinq traits principaux : 1) La SV est à envisager comme une *phronésis* plutôt qu'une *praxis*. 2) Une éthique propre à la communauté découlerait de ce discours comme conséquence et non pas comme motivation. 3) La simplicité volontaire se trouve dans l'espace entre la génération de *dissensus* d'une part et le glissement dans un monde vécu de l'autre. 4) La nostalgie de la communauté constitue un des traits de ce discours. 5) La communauté, et avec elle, le mythe, résistent. Il est question ainsi, de déterminer quel statut prend le politique lorsqu'il existe un instituant contemporain plus affectif que rationnel.

Mots clés

Communauté – Imaginaire – Politique – Simplicité volontaire – Nostalgie –

INTRODUCTION

Ayant quitté la réalité pour l'idée, et l'idée pour l'idéologie,
l'homme a glissé vers un univers dérivé,
vers un monde de sous-produits, où la fiction acquiert
les vertus d'une donnée primordiale.
CIORAN, *Histoire et utopie*

La recherche de la communauté se trouve au cœur de l'imaginaire politique contemporain. Aujourd'hui, quelques tendances sociales témoignent du désir du petit nombre, des liaisons étroites et affectives, bref d'une communauté. Il semble que cette attitude s'insère dans une logique en réaction au Siècle des Lumières, ce que certains ont nommé la « postmodernité ». Il s'agit de l'individualisme, figure triomphante de l'émancipation moderne, qui s'efface au profit d'un « retour à l'archaïque » et « d'une pulsion communautaire¹ ». Cela se comprend mieux si l'on considère que l'idée d'une communauté où nous puissions tous vivre ensemble a agi comme moteur religieux et politique tout au long de l'histoire.

Après déjà quelques décennies où nous parlons du monde postmoderne, où nous réagissons au projet philosophico-politique des Lumières, nous observons un comportement social *transfiguré* qui se reflète dans le politique sous plusieurs formes. L'un s'exprime, dans la scène mondiale, par une guerre des identités². En effet, le morcellement de l'édifice moderne qu'est l'État-nation semblerait irréversible dans quelques régions du monde, plus précisément dans les sociétés de *modernité avancée*³. Les sectarismes, l'intolérance et la

¹ Ce constat est bien l'un des sujets de recherche de Jacques RANCIERE et de Michel MAFFESOLI. Bien qu'ils appartiennent à des traditions de pensée très différentes et même divergentes, ils dégagent, par leurs arguments, des constats semblables et, lorsqu'ils divergent, ils se complètent.

² Ernesto LACLAU, *La guerre des identités, Grammaire de l'émancipation*, Bibliothèque de M.A.U.S.S. Paris : La Découverte, 2000.

³ Nous utilisons le terme *modernité avancée* au lieu de *postmoderne* puisque nous croyons qu'il explique mieux la condition du monde contemporain. Le préfixe *post* implique la période qui arrive suite à la fin de quelque chose; il annonce la mort, la finitude du nom qu'il précède. Or, nous

haine, constituent autant d'expressions d'un intense besoin de politique dans son sens originel, c'est-à-dire, religieux, car c'est le lien du « commun » qui risque de disparaître au profit des particularismes. Une autre forme d'expression de cette *transfiguration* est la tendance de plus en plus fréquente, dans les sociétés de modernité avancée, à recréer une forme de communauté, sans but, sans projet, mais qui obéit à une pulsion d'être ensemble⁴. Même si la disparition de la politique⁵, signifierait sa perfection, il faut accepter que, malgré les bonnes intentions, nous n'y soyons guère rendus.

La modernité voulait produire un individu « libre et émancipé » de toute forme de conditionnement extérieur, maître de sa propre destinée. Néanmoins, l'assujettissement de l'homme à la technologie apparaît de plus en plus avéré, preuve de l'échec de cette émancipation. En voulant se libérer du joug de Dieu, l'homme a délaissé sa dépendance à la transcendance, et il l'a remplacé par une autre : la technologie. La critique postmoderne constate ainsi que, comme conséquence, l'individu émancipé veut « retourner à ses sources », à cette idée de communauté première où l'individu avait besoin d'être avec les autres, de partager des croyances, de « vibrer à l'unisson », de retrouver le sentiment d'appartenance qui se serait perdu lors de la recherche individuelle du bonheur tant primé par le rationalisme des Lumières.

Ainsi, nous observons aujourd'hui des courants sociaux qui prônent un retour aux traditions. Il s'agirait plutôt d'une reprise nostalgique de certaines catégories de la vie quotidienne plus transcendantales qu'immanentes, comportant un sens plus qu'un vide de sens. C'est ainsi que nous observons des tendances écologiques, « zen », « conservatrices » pro-droits humains, et même pro-droits des animaux. Certains parlent même de

croyons que, malgré les changements évidents dont la critique postmoderne nous parle, les effets de la modernité sont encore présents. Ne serait ce que, pour désigner quelques changements comme marquants, il fallait les nommer autrement. Pour une critique beaucoup plus élaborée du terme, voir: Peter SLOTERDIJK, *La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*, Paris : C. Bourgois, 2000.

⁴ L'œuvre de Michel MAFFESOLI est dédiée à cette *transfiguration*, terme qui lui est cher.

⁵ Nous croyons, avec Jacques RANCIÈRE, qu'il faut faire une distinction entre le politique, la politique et la police. Le politique est la vie commune. La police est un espace où les intérêts, les places et les fonctions constituent le corps social dont le principe est le vide de supplément, alors que la politique est le dissensus créé par *une part des sans part*. Même si nous verrons ces concepts en détail au troisième chapitre, nous recommandons la lecture de Jacques RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 1998, p. 240.

l'orientalisation⁶ de l'Occident, étant donné le renouveau de spiritualité qui touche la société occidentale suite au retour du religieux dans plusieurs sociétés. Nous assistons à l'ère de la tolérance, de l'action locale qui a des impacts globaux, de l'action citoyenne et de la responsabilité individuelle et collective. Nous sommes en présence d'une multitude d'acteurs qui partagent des intérêts, mais qui ne travaillent pas de façon collective dans le sens de ce que cela impliquait à l'époque marxiste. Dès lors, une transfiguration théorique de la société civile est développée par des auteurs qui parlent de la figure de *multitudes*, y voyant une forme de passage vers une autre façon de faire de la politique. Selon eux, il ne s'agirait plus d'une collectivité qui se cristallise autour d'une identité, mais d'une *multitude quelconque*⁷, celle-ci différenciée des figures traditionnelles comme le peuple, les masses ou la classe ouvrière. Les conséquences de cette nouvelle forme d'envisager la politique sont nombreuses, car il s'agirait d'une tentative de créer, par un nouveau type d'organisation sans structure hiérarchique, un contre-pouvoir au pouvoir hégémonique.

En même temps, nous observons une importance renaissante de la famille au sein de certaines sociétés – les États-Unis en font preuve – produit d'un discours conservateur. Parallèlement, nous pouvons constater que les discours qui se disent « de gauche » et par conséquent qui se veulent progressistes, comme celui du parti *Québec Solidaire*, prônent des actions locales, voire communautaires, pour l'accomplissement de leurs buts. Or, cette convergence d'idées par des courants hétéroclites n'est pas le fruit d'un hasard. Elle émane bien d'une expression générale de la société occidentale contemporaine, d'une forte nostalgie de quelque chose qu'on aurait perdu – ou qu'on n'a jamais trouvé – un « retour aux origines », qui constitue le mythe de l'éternel retour, moteur d'analyse de Friedrich Nietzsche et de Mircea Eliade, entre autres⁸.

Les différentes acceptions que la notion de communauté revêt aujourd'hui, peuvent venir d'une réalité sociale ou politique complètement opposée, tout en étant porteuses d'un désir politique commun : la recherche d'un mode particulier ou moins complexe de vivre ensemble. Nous croyons que l'analyse du désir communautaire dans le discours militant

⁶ Nous faisons référence, entre autres, à Luce IRIGARAY, *Entre orient et occident : de la singularité à la communauté*, Paris : B. Grasset, 1999. Pour une analyse voir aussi Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris : Essai Denoël, 2000.

⁷ Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Montréal : Boréal, 2004, aussi Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris : Exils, 2000.

⁸ Il existe une vaste littérature sur les mythes et surtout ceux de l'éternel retour. Nous mentionnons, à titre d'exemple, PLATON, SPINOZA et parmi nos contemporains, Gilbert DURAND.

contemporain, est fondamentale à une époque où plusieurs parlent de la disparition ou de la fin du politique⁹, où les éclats identitaires appellent plus que jamais sa renaissance, et où certains cèdent à la pulsion communautaire pour combler un besoin affectif, voire émotif. Or, il s'impose précisément de penser la communauté, ou plutôt de la repenser.

Dans cette étude, nous voulons mettre en évidence le retour à l'idée de communauté qui s'exprime dans le discours de la simplicité volontaire, issu d'un monde où la logique économique occidentale domine, où la surconsommation est devenue le *modus vivendi* de la plupart des habitants des régions de modernité avancée. C'est aussi un monde où le désir de consommation augmente de plus en plus dans les régions en voie d'industrialisation, ce qui, lié à l'impossibilité structurelle de satisfaire ce désir, met à l'épreuve la question de l'Autre. Cette nostalgie s'avère l'expression d'« une mélancolie humaine rendue possible par la conscience, qui est conscience de quelqu'un d'autre, conscience d'un ailleurs, conscience d'un contraste entre passé et présent, entre présent et futur¹⁰ ». La vision de la communauté que nous envisageons ici, n'a guère de lien avec la façon pragmatique d'utiliser la notion de « communauté ». Il ne s'agit pas de la communauté « archaïque » ou primitive de jadis, ni des communautés religieuses, ni des communautés autochtones, ni de la communauté internationale, ni de la communauté épistémique; il s'agit de *l'idée de communauté en tant qu'imaginaire politique*, et ce, comme tendance historique intrinsèque à l'humain.

Dès son origine, la philosophie politique s'est constituée comme une réflexion sur la meilleure façon d'organiser le « vivre ensemble ». Depuis les temps platoniciens, nous poursuivons la recherche de la Cité idéale, d'un endroit où nous pourrions avoir un rapport juste avec autrui¹¹ et ainsi réaliser la *polis* rêvée. La politique est devenue un mode de vie intellectuel et moral avec la transformation radicale qui a entraîné la Révolution Française, ce qui a constitué la base de la pensée politique et sociale du XIX^e et du XX^e siècle¹². C'est ainsi que pendant la modernité, les projets communs qui ont émergé visaient

⁹ Nous faisons référence ici à la thèse sociologique de la fin du politique dans ces deux versions : celle de l'école États-unienne de Francis FUKUYAMA et celle de l'école européenne qui inclut une vision Heideggerienne et situationniste.

¹⁰ Vladimir JANKELEVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris : Flammarion, 1974, p. 280.

¹¹ La justice est l'expression politique platonicienne pour désigner l'idéal. L'égalité cherchée à l'époque moderne, est une manifestation historique de cet idéal.

¹² Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris : La table Ronde, 2000, p. 104.

principalement l'émancipation collective. Or, l'histoire nous démontre que les mobilisations collectives font des individus des entités dans une masse plus grande et plus forte qu'eux-mêmes qui fait d'eux des « serviteurs volontaires¹³ ». Pour paraphraser le jeu de mots de Marc Angenot¹⁴, les idées qui se sont générées pendant le XIX^e siècle et qui en ont fait un siècle charnière, se sont transformées en idéologies au XX^e siècle et en ont fait un siècle charnier. Malgré les échecs totalitaires qui en découlèrent, la praxis sociale instituante¹⁵ continue à chercher aujourd'hui de nouveaux projets collectifs, tout en ayant un but émancipatoire. Cette praxis veut combattre le désespoir et retrouver un sens, tout en croyant que tout n'est pas perdu, et que nous pouvons mieux vivre ensemble.

Bien évidemment, l'échec du communisme, n'entraîne pas la disparition du désir d'égalité et de justice, désir qui est la raison d'être du politique : la recherche d'une communauté où l'on puisse mieux vivre ensemble¹⁶. Ce désir a également une raison d'être historique et instituante : la conscience du besoin de résistance, voire la lutte contre une seule logique dominante détentrice du pouvoir mondiale : l'empire économique. Il est question de croire encore à un possible humanisme, fondé sur quelque chose de plus fort et de plus transcendant que la vie même. Il est surtout question de contester la programmation de la société, ce projet cybernétique¹⁷ dans lequel nous ne sommes tous qu'un élément de plus dans la chaîne du système dans lequel nous ne signifions rien. Autrement dit, il s'agit d'une contestation inhérente au champ politique, à être absorbé par une dimension unique et totale, préoccupation immédiate d'Herbert Marcuse¹⁸ et de l'école de Frankfurt.

Depuis que le monde s'est désenchanté¹⁹, et que la politique classique ne tient plus compte de la fonction religieuse qui l'avait créée à son tour, le monde occidental s'est vidé

¹³ Estienne DE LA BOETIE, *La servitude volontaire*, Paris : Arléa, 2003.

¹⁴ Marc ANGENOT, *D'où venons-nous ? Où allons-nous ? : la décomposition de l'idée de progrès*, Montréal : Éditions Trait d'union, 2001.

¹⁵ Instituante en tant que générateur de nouveau.

¹⁶ Il faut préciser qu'on vit ensemble, qu'on le veuille ou non. Il s'agit plutôt du désir d'égalité et de justice, qui se ressent impérativement lors de la prise de conscience d'un monde aussi disparate.

¹⁷ Céline LAFONTAINE, *L'empire cybernétique : des machines à penser à penser la machine*, Paris : Éditions du Seuil, 2004.

¹⁸ Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris : Éditions de Minuit, 1971.

¹⁹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 2005.

de sens. L'annihilation de mythes qui avaient forgé la répétition d'idées, d'habitudes, et aussi de formes d'action et de faire, a signifié la perte du sacré. Cela a entraîné l'impossibilité de croire à la transcendance et a engendré l'idée selon laquelle la seule chose qui nous reste est de vivre cette vie-ci, car elle est la seule que l'on a. Cette position métaphysique radicalement différente est intenable pour la plupart des humains. Peut-être s'agit-il d'une forte inertie historique qui n'est pas facile à arrêter. Aujourd'hui, quelques-uns affirment qu'il n'y a plus de possibilité d'émancipation et que notre meilleur simulacre est la consommation, motivée par une publicité intempestive qui à la fois séduit et tue le sujet²⁰. D'autres, dans un esprit plus nihiliste, parlent de la perte d'espoir complète en politique²¹. D'autres constatent une transfiguration du politique²² qui obéirait à l'implosion de la politique dans sa forme classique. Pour quelques-uns encore, l'émancipation n'aurait pas lieu : ce qui aurait lieu c'est le partage de singularités²³.

Nous habitons un monde confus, quasi anémique et également saturé jusqu'à l'absurde, à cause de l'excès d'information, du triomphalisme de la publicité obscène, de la séduction des images²⁴ ainsi que de la manipulation des médias. Cet état de fait, conjugué à la disparité entre les différentes sociétés contemporaines, permet la coexistence et l'hybridité, le mélange d'idées, mais en même temps sa difficile convergence. Cela suscite aussi la création des discours se composant de plusieurs courants et reprenant des vieilles idées remâchées, tout en manifestant un retour – inconscient ou non – du perdu. Nous considérons qu'il est très important de dégager l'imaginaire immanent d'un discours qui se veut la genèse d'un changement personnel pour aboutir éventuellement à une transformation de la société qui serait, par ailleurs, politique. Nous parlons ici du discours de la simplicité volontaire, qui, nous croyons, constitue une utopie nostalgique. Ce discours fait appel à un imaginaire encore plus profond, celui de la communauté non achevée, de la recherche d'autonomie. C'est depuis l'avènement de l'ère moderne et des crises à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle que la communauté fonctionne comme « double » de la

²⁰ Jean BAUDRILLARD, *El crimen perfecto*, Colección Argumentos, Barcelona: Anagrama, Trad. Joaquín JORDA, 1996.

²¹ Lawrence OLIVIER, *Contre l'espoir comme tâche politique*, Montréal : Liber, 2004.

²² Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Paris : Table Ronde, 2002.

²³ Voir Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, aussi Jean-Luc NANCY, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002, et Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, La librairie du XXe siècle, Paris : Éditions du Seuil, 1990.

²⁴ Jean BAUDRILLARD, *Le système des objets*, Collection Tel, Paris : Gallimard, 2004.

société, voire comme opposé. Dès lors, la discussion sur l'idée de communauté tente de fournir des réponses à ces crises²⁵. Toutefois, la recherche communautaire constitue une aporie infranchissable, car, dès que l'autonomie arrive, la communauté perdra sa raison d'être.

Cette étude est composée de trois parties. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur des représentations du concept de communauté, qui ont construit l'imaginaire occidental durant la modernité, selon une perspective classique. Nous nous concentrerons par la suite sur quelques écrits contemporains qui traitent de la question de la communauté, pour pouvoir observer les déplacements théoriques au sein de l'idée même. Cette démarche donne une orientation à nos hypothèses, car elle nous permet de mieux comprendre ce « retour » et cette nostalgie des traditions perdues, des origines et de la nature, que nous constatons dans certains discours, surtout ceux liés à la cause écologique. S'attarder sur différentes constructions de l'idéal de communauté nous permettra de repérer sa transformation dans l'imaginaire politique. Nous entreprenons ainsi notre démarche puisque le discours de la simplicité volontaire constitue un mode contestataire contemporain, non seulement de l'ordre économique, mais aussi de la modernité. Cette contestation porte intrinsèquement un désir de décomplexification, de partage et de communauté, notions centrales au sein de notre étude.

Dans un deuxième temps, nous traçons sommairement le chemin de la transformation de la politique classique et de l'intensification de la mondialisation, les deux étant des conditions d'une nouvelle façon d'envisager le politique. Nous sommes conscients que l'on pourrait nous reprocher que cette section soit un « bricolage » théorique, n'appartenant point à un courant ou à une tradition spécifique. Par contre, nous affirmons que loin d'être une faiblesse de notre analyse, cela sert à démontrer comment plusieurs penseurs des courants « les plus divergents » peuvent poser les mêmes problèmes et arriver à des conclusions comparables par des voies différentes. Nous retenons ici le concept de la politique tel que théorisé par Jacques Rancière. Nous empruntons également le concept de socialité chez Maffesoli, lorsque nous abordons l'idée d'écologisme (généralisation que nous faisons de ses nombreuses variations : conservationnisme, environnementalisme,

²⁵ Nous nommons *crise* la remise en question des valeurs de l'époque. Voir Gérard RAULET et Jean-Marie VAYSSE, *Communauté et modernité*, Paris : L'Harmattan, 1995.

écologisme²⁶) en tant que projet de société qui se veut politique. L'écologisme comme courant social, recherche la justice et l'égalité que le « pur » politique n'a pas permis d'atteindre dans sa version moderne. Cet écologisme est intimement lié à la contestation du système économique qui se répand de plus en plus. Toutefois, cet écologisme, au plan international, demeure une utopie. Dans la conscience de la « gestionnarisation » de la cause écologique, et de l'occidentalisation du monde, un discours à l'allure radicale dans ces énoncés, émerge d'une pensée contestatrice de l'ordre actuel des choses : celui de la décroissance. Bien qu'il représente désormais une impossibilité structurelle dans un univers économique dans lequel est plongé notre monde contemporain, il constitue en soi un discours novateur, instituant en puissance, grâce à ses énoncés marqués par la recherche de justice.

C'est ainsi que nous arrivons à notre noyau analytique qui conclura notre étude dans la troisième partie. Étant donné le grand écart entre le discours de la décroissance et la praxis, nous avons fait le choix d'analyser un discours qui part d'une observation empirique, car il est présent dans le monde social contemporain de quelques régions de modernité avancée. Ce discours prône une certaine décroissance, mais au niveau individuel: il s'agit de la *simplicité volontaire*. Ce discours centré sur un changement personnel qui générerait, par extension, une transformation de la société avec des implications politiques, renvoie à une nostalgie aux teintes romantiques, qui se projette vers l'avenir comme une utopie. Le lieu pour ce discours est *le local, la communauté*. Nous examinerons cet imaginaire nostalgique et son rapport avec la politique, par une approche heuristique et par l'analyse du discours du Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire, groupe tenant de la simplicité volontaire au Québec. Nous travaillerons des réseaux sémantiques des notions *simple* et *volonté* ainsi que de *société* et *communauté*, en utilisant le logiciel *Concordance* et en nous inspirant des courants pragmatique et de l'énonciation d'analyse du discours. Notre corpus se construit à partir d'une publication du Réseau Québécois de la Simplicité Volontaire, à savoir, le bulletin *Simpli-Cité*. Selon nous, ce groupe est l'expression du désir de retour à un état moins complexe que celui de la société moderne contemporaine; à d'autres valeurs plus *transcendantes*, ce qui est incarné par le désir communautaire.

²⁶ Les différences entre ces courants de pensée du volet écologique ont été l'objet de nombreuses études. Nous nommons, à titre d'exemple Alain LIPIETZ, *Qu'est-ce que l'écologie politique?: la grande transformation du XXIe siècle*, Paris : La Découverte, 1999.

Nous voulons insister sur le fait que, en aucune manière nous ne prétendons faire du militantisme pour la simplicité volontaire ou pour la décroissance. Nous ne voulons pas non plus accuser ces discours ni les condamner. Il ne s'agit pas de prendre une position en tant que sympathisants ou opposants à ces courants sociaux, mais plutôt de comprendre comment l'idée de communauté prend forme dans le discours de la simplicité volontaire sous la figure d'une contestation de la modernité, de la consommation et de l'économie capitaliste. Les discours et les courants sociaux, croyons-nous, sont un symptôme de la société d'où ils sont issus. Ils sont la voie de changement et la nouvelle orientation que la société entend générer. Nous nous interrogeons, en somme, à savoir si dans cette manifestation historique de la quête inachevée d'une communauté, du désir de mieux vivre ensemble, se dessine un rapport à autrui qui soit davantage plus sensible que rationnel, qui constituerait ainsi, un nouveau point de départ pour le politique.

PREMIÈRE PARTIE

POUR COMPRENDRE L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ

CHAPITRE I

L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ CHEZ LES CLASSIQUES

Il apparaîtra alors que le monde rêve depuis longtemps
d'une chose dont il doit encore prendre conscience
avant de la posséder véritablement.
Il apparaîtra qu'il n'y a pas de coupure entre le passé et le futur,
mais qu'il s'agit de réaliser les idées du passé.
Bref, il apparaîtra que l'Humanité n'aborde pas un travail nouveau,
mais qu'elle parachève consciemment son travail ancien.

Karl MARX ET Friedrich ENGELS. *Les utopistes*

L'idée de communauté a changé, muté, évolué tout au long du cours de l'histoire. Théoriquement, elle a été critiquée, haussée, tuée et ressuscitée. Historiquement, la communauté agit aujourd'hui comme produit d'une mémoire ou comme portion anachronique du monde contemporain. Comme mémoire, parce que l'Occident renforce l'idée que nous aurions construit une société sur les ruines d'une communauté et, comme anachronisme, car plusieurs communautés *traditionnelles* existent encore dans plusieurs régions de la planète. L'hyperpolitique qui règne dans le monde globalisé contemporain témoigne de l'implosion des grandes structures qui ont été conçues sous l'égide de la Raison pendant l'époque des lumières. Les contrats faisant des hommes un conglomérat volontaire des citoyens munis de responsabilités et d'obligations, sont fortement remis en question dans un moment historique où la citoyenneté est encore inaccessible pour plusieurs *minorités visibles* et où seulement une petite partie de la population mondiale profite des avantages de leur État.

Le terme communauté, dans la littérature de naguère, peut être employé pour définir plusieurs acceptions. Il pourrait représenter un groupe d'amis qui essayent de faire quelque chose en commun, un groupe que nous définissons comme « traditionnel » qui se gère par ses us et coutumes et, parfois, même dans un sens confus, voire contradictoire et antinomique, nous pouvons parler de la communauté citoyenne ou de la communauté

internationale. D'abord, au pluriel, le terme « communautés » désigne les populations ou les groupes minoritaires et parfois exclus. Au singulier, *la* « communauté » est l'idéaltype ou la conceptualisation théorique qui se développe dans plusieurs disciplines des sciences sociales. Dans cette dernière acception, *la* communauté peut-être un *signifiant vide* dans le sens du théoricien politique Ernesto Laclau : un signifiant de la pure annulation de toute différence, celle-ci abolie dans la chaîne d'équivalences. La communauté pourrait être un *signifiant vide* en politique, puisque tant la « droite » que la « gauche » s'en réclament²⁷. Il en résulte, d'ailleurs que la polarisation gauche-droite n'est plus tenable. Cependant, l'utilisation de cette notion « inaccessible par nature », comme tout signifiant vide, n'a pas de possibilité de représentation adéquate²⁸. Comme nous le verrons, *La* communauté pourrait être une *incomplétude* pour reprendre Georges Bataille au sens de *quelque chose qui manque*, ou bien un *absolu* comme le dirait Jean-Luc Nancy au sens d'un désir d'unité. L'idée de communauté se trouve au cœur de notre quotidien, dans nos répulsions ou dans nos utopies. Dans nos répulsions parce que revenir à une communauté serait réactionnaire, face à l'idée d'un État moderne qui a voulu faire une seule nation en unifiant les multiples groupes qui se trouvent dans un territoire géographique bien défini. Dans nos utopies, car, malgré les échecs du passé, l'on continue à croire à la possibilité d'une communauté *quelconque*.

Le politique comme inquiétude principale de la possibilité d'un vivre ensemble, préexiste à la philosophie politique. Nous pouvons même croire que la volonté de trouver son fondement inébranlable pour « gouverner » les hommes, au sein de la Cité des Grecs anciens, nous aurait compliqué la politique. La civilisation occidentale a cherché depuis, les manières d'organisation qui concrétisent l'idéal de vivre ensemble dans une Cité. C'est ainsi que, dans l'époque moderne, les longs débats entre la communauté et la société en tant qu'idéaltypes ou en tant que formes politiques ont été nombreux et assez divers. Le politique implique une inter-subjectivité et donc, diverses interprétations dont les identités et les revendications politiques se nourrissent.

La douloureuse défaite du communisme dans le monde contemporain suit désormais, comme un fantôme, les projets collectifs. Cette *défaite* a laissé un espace vide, comblé à moitié par une démocratie socialiste étatique qui, malgré sa structure gouvernementale,

²⁷ Pour un développement plus ample des concepts vides, voir Ernesto LACLAU, *La guerre des identités*, *op. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 98.

laisse un espace toujours à combler avec de nouveaux projets, tel que des initiatives citoyennes pour reconstruire la communauté perdue ou jamais vue. Dans quelques discours, nous assistons au retour d'une emphase sur la communauté dans un esprit « rénové » rationnel ou pas, mais qui *se veut conscient*.

Notre objectif ici, n'est pas de se mêler dans une discussion sur les nombreuses utilisations que le terme communauté peut détenir²⁹. Par contre, notre intention est de reprendre quelques idées fondamentales autour de l'idée de communauté, celle-ci liée aux idéaux exprimant le désir d'une amélioration du politique ou de la société, en fonction des circonstances historiques. Cette démarche est très utile à notre propos puisqu'elle nous permettra de saisir plus tard, les éléments qui reviennent de forme nostalgique à l'époque actuelle. Dans cette partie nous effectuerons un bref parcours de quelques théorisations sur le concept de communauté qui ont été des points marquants dans certains moments historiques, résultant de l'imaginaire de l'époque. Nous savons qu'on pourrait nous reprocher ici l'oubli d'autres auteurs qui ont été décidément importants lors de la construction historique de l'idée de communauté. Nous aurions pu remonter jusqu'aux Grecs, ou même avant. Toutefois, nous le savons bien, il serait très prétentieux de notre part, de vouloir faire une révision de littérature exhaustive, alors que les écrits sur le sujet sont aussi nombreux que divers³⁰. Voilà pourquoi nous nous sommes limités aux auteurs que nous avons cru les plus pertinents pour notre sujet. Nous ferons tout d'abord, un bref survol de la tradition métaphysique sur la catégorie de communauté. Ensuite, nous continuerons avec un aperçu de quelques penseurs classiques qui ont fortement influencé le XXe siècle. En ce qui concerne l'approche politique, nous nous concentrerons sur Marx en tant que penseur moderne reprenant la notion de communauté et le liant à l'émancipation. Dans une ligne plus sociologique, nous réaliserons par la suite, une brève synthèse analytique de Ferdinand Tönnies, Max Weber et Émile Durkheim. Dans le chapitre suivant, nous poursuivrons avec une approche contemporaine de la philosophie politique. Ces diverses positions de pensée nous serviront comme un stade préalable à la discussion

²⁹ Voir sur ce sujet l'article de Harro MÜLLER, « Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité », Gérard RAULET et Jean-Marie VAYSSE, *op. cit.*

³⁰ Dès lors, le débat contemporain sur le communautarisme, le multiculturalisme, de pair avec la vogue de *cultural studies*, met une emphase sur l'importance de la communauté. C'est ainsi également que la notion peut avoir des nombreuses significations. Parmi des auteurs importants pour approfondir sur la question de la communauté, nous nommons à juste titre MALINOWSKI, LÉVY-STRAUSS, MELUCCI et REDFIELD.

sur l'importance de la communauté en tant qu'idée dans les sociétés occidentales contemporaines.

1.1. La tradition métaphysique

Pour comprendre l'importance contemporaine que l'on octroie à la communauté, il est fondamental d'élucider le rôle essentiel qu'elle a joué au cœur de la pensée philosophique occidentale. Par ailleurs, il faut tenir compte du fait que, lorsqu'on parle d'entendement, nous ne pouvons le faire qu'en faisant référence à une communauté de connaissances. Or, nous ne pouvons donc parler des concepts universels ou communs sans tomber dans une tautologie.

La science métaphysique a eu comme objectif l'éclaircissement des principes les plus universels. C'est ainsi que son objet par excellence est l'*ens commune*. La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin en se basant sur l'analogie comme forme de connaissance, avait comme argument principal que « si toute science est bien celle d'une certaine unité et que si l'analogie est l'unité minimale de l'étant, alors il y a une science de l'étant comme tel³¹ ». Ce fondement a constitué un paradoxe qui a provoqué la remise en question de la métaphysique traditionnelle. À force des débats et des réfutations, la métaphysique ontothéologique qui ne séparait pas l'étant de Dieu, fut substituée par la théologie d'un côté, et la métaphysique générale de l'autre; ce qu'on connaît aujourd'hui comme ontologie.

C'est avec Kant qu'il a été possible de définir un pont moyennant la communauté et la substance, quand il affirma que la communauté n'est que la causalité d'une substance déterminée par une autre qu'elle a déterminée à son tour³². Ainsi, on peut expliquer la communauté par la substance (et par la détermination). Or le problème qui a été posé fut celui de la substantiation des corps. Pour y répondre, Leibniz par exemple, avait parlé du principe d'inertie en tant que force extérieure de cohésion d'une matière. Kant, à son tour, en synthétisant la pensée de Newton et de Leibniz, a conclu que la substance est la force transcendante pour un ensemble de relations extérieures. Pour Kant, la catégorie de la communauté permet la formation de l'Idéal transcendantal : « la communauté, en tant

³¹ Jean-Marie VAYSSE, « De la catégorie de communauté. » Gérard RAULET et Jean-Marie VAYSSE, *op. cit.*, p. 32.

³² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, cité par Jean-Marie VAYSSE. *Ibid.*, p. 34.

qu'elle exige une relation de la connaissance au tout, a en effet cette destinée singulière qui est de produire au-delà de l'expérience un individu [...] total dont tous les autres dérivent³³ ». Plusieurs – le philosophe allemand Johann Fichte le plus reconnu – ont reproché à Kant que, tout en voulant expliquer la synthèse entre la substance et la communauté, il a complètement négligé le fait que la synthèse ne se faisait que par la communauté même. Fichte, par contre, concevait la communauté comme le principe même de l'ontologie de la praxis. Ainsi, la communauté devient « l'Idéal transcendantal pour ouvrir l'espace de l'action réciproque des individus au service d'un idéal devenu Idéal commun, constituant l'individualisme et le communisme les principes d'une institution imaginaire du lien social³⁴ ».

Plus tard, nous trouvons également la phénoménologie husserlienne, théorie qui, en ayant pour but l'explication du lien entre la subjectivité et la communauté, prend comme fondement l'intersubjectivité. Tout en voulant s'éloigner de la pensée judéo-chrétienne en tant que communauté du corps mystique, Husserl a conçu dans ses écrits une Europe « universelle ». Bien qu'il ait eu comme réussite la rigueur qui a donné sa place à la subjectivité, il a été pris dans sa propre pensée. C'est en voulant annihiler la communauté mystique qu'il a mystifié l'Europe et en a fait le lieu de l'universel par excellence. Il a oublié que la pensée de la communauté doit se défaire de deux pièges inhérents à la modernité, qui sont précisément la communauté mystique et la communauté informative : « la fusion dans la matière du social et la transparence dans l'épure logico-formelle³⁵ ».

Finalement, il faut souligner que l'héritage de Kant est aussi fort que présent. Il a laissé à la métaphysique moderne l'aporie de la communauté en tant que projet de communion introuvable, car il faudrait soit penser la communauté dans un rapport d'église invisible (lien social par la conscience collective), soit dans l'ordre politique; ce dernier étant la tendance totalitaire de résorber la transcendance dans l'immanence sociale³⁶.

³³ *Ibid.*, p. 39.

³⁴ *Ibid.*, p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 47-48.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

1.2. Marx et la communauté à venir

Nous ne pourrions nous passer d'inclure Marx comme un des penseurs les plus importants en ce qui concerne la pensée sur la communauté. Son approche matérialiste du monde pour décrire l'aliénation, combiné à son approche dialectique-hégélienne sur l'Histoire, a fait de son œuvre un cadre théorique de base. Or, il n'est pas un philosophe de la technique, ni un philosophe de l'aliénation. Il est d'abord le sociologue et l'économiste du régime capitaliste.³⁷

L'utopie est née avec le capitalisme. Thomas More, étant le premier à formaliser l'idée d'un non-lieu, une société idéale qui devait exister quelque part, a semé dans l'Histoire la volonté d'arriver à cette société-là. En 1819 en Angleterre, les sociétés coopératives de Robert Owen³⁸, qu'il a conçues comme un pas important vers une organisation entièrement communiste, ont eu le mérite « de prouver dans la pratique que le marchand aussi bien que le fabricant sont des personnages dont on peut très bien se passer³⁹ ». Néanmoins, cette expérience était vouée à l'échec tout en se constituant hors du système capitaliste. Plus tard, en 1849, un autre essai eut lieu avec la banque du peuple de Pierre Joseph Proudhon⁴⁰ – qui croyait que la ruine du peuple consistait en taux d'intérêt – expérience qui a fini avant même de commencer. Il en fut de même pour les coopératives de Charles Fourier⁴¹, les Phalanstères. Ce modèle qui prétendait une mécanique d'attraction et d'harmonie entre les membres, avait comme idéal le croisement pacifique d'intérêts individuels et collectifs : des humains vivant ensemble, en subvenant aux besoins de la collectivité. Mais selon une critique de la part de Marx et d'Engels faite à ces pionniers du socialisme utopique, ces utopistes étaient voués à l'échec parce qu'ils n'ont pas tenu compte du caractère politique

³⁷ Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1967, p. 143.

³⁸ Considéré le père fondateur de coopérativisme, courant voulant combattre la misère d'après guerre. Son modèle de coopératives consistait à donner un emploi à chaque membre et à renforcer l'esprit de communauté. Pour lui, le nombre optimal pour travailler en communauté était entre 500 et 3000 personnes.

³⁹ Friedrich ENGELS et Karl MARX, *Les utopistes*, Paris : Petite Collection Maspero, 1976, p. 49.

⁴⁰ Proudhon, qui s'est qualifié lui-même de premier anarchiste, a fortement influencé la pensée de MARX, sans empêcher que MARX influe sur la pensée de Proudhon à son tour. Il ne croyait pas à la propriété. Son modèle de banque a fortement influencé les banques mutualistes contemporaines.

⁴¹ Philosophe français qui a créé une théorie basée sur l'observation des espèces animales pour les transposer à l'homme et le classer. Chaque sous-division de la classification se nommait phalange. Ainsi un phalanstère se composait de 1620 personnes, toutes travaillant collectivement en fonction de leurs affinités et complémentarités.

de leurs propositions. Étant tous des « bourgeois » ils ne croyaient pas encore à la force des ouvriers organisés.⁴² Marx et Engels, ensemble, ont essayé de combler ce vide et de théoriser la meilleure façon de construire cette société idéale. Cela se produirait par le noyau même du capitalisme : la propriété privée. Marx et Engels prévoyaient l'élimination du capital « en tant que tel » par le communisme, qui serait « l'expression positive de la propriété privée abolie, et dans un premier temps la propriété privée universelle⁴³ ».

Le socialisme matérialiste était pour Marx et Engels la mise en acte d'une conscience de la lutte entre classes antagonistes, en se distinguant ainsi des socialistes utopiques qui les précédaient. Le programme socialiste de Marx et Engels donnait tout le pouvoir au prolétariat pour changer sa propre histoire. Dans la lutte « radicale », il fallait abolir non seulement les privilèges de classe, mais encore plus, les différences de classe elles-mêmes⁴⁴. Tout en étant contre les utopistes « bourgeois » comme St. Simon, Fourier et Owen, Marx et Engels argumentaient que l'émancipation ne se passerait pas pour toute l'humanité, comme ces penseurs le prétendaient, mais pour la classe ouvrière. C'est ainsi que les marxistes se distinguaient des utopistes. Les premiers avaient un programme très universel et par conséquent difficilement applicable, alors que les deuxièmes octroyaient à la « dictature du prolétariat » le rôle de médiateur entre l'aliénation de la production et l'abolition de toutes les classes. Il faudrait pour ce faire, « abolir la division du travail ». La société communiste serait ainsi une société où il n'y aurait « pas de peintres, mais tout au plus des individus qui, entre autres, font de la peinture⁴⁵ ». Or cette abolition – qui éliminerait la distinction entre le travail physique et le travail intellectuel – permettrait aussi d'éliminer la dichotomie ville-campagne, que les utopistes, selon les accusations de Marx et Engels, ne considéraient même pas.

Pour Marx et Engels, la communauté à venir était la communauté du travail, le communisme qui, à l'époque, avait connu seulement deux stades et qui devait passer au troisième. Le premier stade se définissait par une généralisation et un parachèvement du rapport universalité – propriété privée. Le deuxième stade *est* le communisme « encore politique » qui vise la suppression de l'État. Finalement, le troisième serait le dépassement de la propriété privée et de l'aliénation humaine, et par conséquent, « l'appropriation réelle de

⁴² Friedrich ENGELS et Karl MARX, *Les utopistes*, *op. cit.*, p. 101.

⁴³ *Ibid.*, p. 106-107.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

l'essence humaine par l'homme et pour l'homme; c'est le *retour* entier de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est-à-dire, humain; c'est le *retour conscient*, accompli sur la base de toute la richesse du développement antérieur⁴⁶ ».

Finalement, le communisme impliquerait aussi l'abolition de l'État, car cela serait le résultat imminent et nécessaire suite à l'élimination des classes⁴⁷. D'après Marx et Engels, ce communisme-humanisme serait la solution à l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme. Il serait l'énigme résolue de l'histoire. Le but étant l'épanouissement de l'individu⁴⁸, il ne s'agirait pas de « l'individu isolé, compartimenté, assoiffé de *singularité*, cette cellule autonome et vide de la société de classe, mais de l'homme social, qui tendra à s'identifier à l'humanité et à s'appropriier toutes les conquêtes de celle-ci⁴⁹ ». Les résultats pragmatiques, et même totalitaires issus de cette pensée qui s'est voulue libertaire, aboutissent aujourd'hui à une revalorisation de la singularité, négligée et repoussée autrefois. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

1.3. Tönnies et la dichotomie *Gemeinschaft* - *Gesellschaft*

La sociologie, en ayant pour but d'étudier l'humain en société, est l'une des disciplines qui se sont le plus penchées sur la *communauté*, car la façon dont le lien social se tisse et se constitue a été l'une des principales préoccupations des penseurs contemporains. Parmi les auteurs qui ont élaboré des théorisations sur le concept de communauté on aurait tort de ne pas inclure Ferdinand Tönnies qui a eu comme réussite principale l'ouverture formelle du débat entre la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*⁵⁰, c'est-à-dire, entre la communauté et la société. Cette division catégorielle est le point de départ pour essayer de comprendre la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 110-111.

⁴⁷ Friedrich ENGELS et Karl MARX. *Utopisme et communauté de l'avenir*. Petite collection Maspero, 1976, p.175.

⁴⁸ Ceci implique un grand débat chez la pensée de Marx : l'épanouissement de l'individu sous condition de l'épanouissement de tous, c'est-à-dire, de la totalité, de l'unité. Selon les critiques, ce postulat est antinomique si l'on pense que le collectivisme aboutirait dans cet épanouissement individuel.

⁴⁹ Friedrich ENGELS et Karl MARX, *Les utopistes*, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁰ Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris : Retz-C.E.F.L., 1977.

dichotomie – réductionniste peut-être – du lien social face à une tendance historique qui fait disparaître de plus en plus les communautés au profit des contrats sociétaux⁵¹.

Tönnies s'est penché sur la communauté en tant qu'idéal type⁵², avec l'objectif de théoriser à partir des réalités variées de plusieurs groupes; cela afin de trouver une explication à certains phénomènes sociaux. Dans une démarche empiriste, pour Tönnies la communauté est un tout organique qui crée un ordre social relativement fort, visant à générer une cohésion qui rendra le groupe plus ou moins homogène, mais qui fera que les intérêts des membres soient les mêmes que ceux du groupe. Par contre, les intérêts individuels se trouvent à la base de la société, ce qui génère des conflits, de la concurrence et une forte compétition. En conséquence, le groupe élargi devra se gérer par des contrats, ce qui provoquera des rapports plus impersonnels. Tönnies croyait que les liens entre les individus d'une communauté se tissent à partir des rapports moraux et affectifs. Cette idée est capitale quand nous considérons l'importance imaginaire que la communauté a pour le politique. Comment pourrions-nous mieux vivre ensemble s'il n'est qu'en groupes plus restreints?⁵³

La dichotomie communauté-société théorisée par Tönnies, peut être critiquée aujourd'hui pour être très dialectique et simpliste. Mais il faut prendre en compte que, quand Tönnies a écrit cet ouvrage, l'ambiance politique qui régnait en Allemagne était le germe d'une réaction au projet philosophico-politique des Lumières, à la fondation de la société comme contrat. Il se situe également à l'époque du romantisme allemand; il n'est pas donc surprenant que dans cet écrit, la communauté soit revalorisée, haussée. En classifiant deux types de volontés qu'il appelle *organique* et *réfléchie*, il accorde la première à la communauté et la deuxième à la société. Selon Tönnies la communauté est une « vie réelle et organique », tandis que la société est plutôt une « représentation virtuelle et

⁵¹ Nous voulons bien dire « sociétaux ». Il ne faut pas le confondre avec sociaux. Le premier terme fait référence à la société, alors que le deuxième se réfère au social tel quel. Il va de même pour « sociétal » et social.

⁵² Idéaltype en tant que instrument qui aide à la compréhension scientifique des phénomènes. Nous traitons la définition de ce concept dans la section dédiée à Weber, plus bas.

⁵³ Plusieurs projets politiques se sont basés – et continuent à le faire – sur le bien commun, sur l'idée d'affirmer la volonté collective, la décision de la majorité, d'un secteur de la société, ou d'un peuple, voire d'une nation. Il semblerait que l'idée du pouvoir politique centré sur des petits groupes, pour mieux les gérer, est un romantisme qui n'a guère de lien avec la politique pragmatique. Les grandes superstructures qui composent les sociétés contemporaines sont loin de ce qui aurait été la communauté d'autrefois. Néanmoins, des termes tels que la participation, l'action, le développement communautaire, se trouvent aujourd'hui ancrés dans notre langage, sous la prétention d'alimenter une démocratie fonctionnelle, en légitimant ainsi l'utilisation tous azimuts de l'idée de communauté.

mécanique⁵⁴ ». Il explique cette différence des rapports par ce qu'il appelle la « volonté⁵⁵ » des groupes – *wille* en allemand. La volonté de la communauté serait donc « son essence », la *Wesenwille*, qui représente l'ensemble des apprentissages, des habitudes, et des coutumes. Par opposition, la volonté de la société serait « la réflexion », la *Kürwille*, c'est-à-dire, les systèmes de pensée qui motivent une connaissance de soi, la décision individuelle par choix, par calcul, par aspiration.

Pour Tönnies les réseaux d'amitié et de proximité fondés sur des formes sociales « essentielles » comme le sang ou la famille, constituent une communauté organique, naturelle, voire spirituelle. La communauté résulte des volontés organiques, dont la source se trouve dans la vie végétative⁵⁶, aboutissant à des relations fondées sur la *compréhension*, ce qu'il nomme *la concorde*, qui est en bref un synonyme de bien et de vertu⁵⁷. Au contraire, la société basée sur des liens artificiels, créés, mécaniques – dont le lien social est l'ensemble de l'argent, l'anonymat, l'obligation et la convention – constitue la ville, et en conséquence la perte de la communauté. Pour Tönnies, même si dans les villes nous y retrouvons forcément du voisinage, et les gens habitent les uns à côté des autres, cela n'implique pas un « lien réel. » De plus, la société ne connaît le bien commun que sous forme de fiction.

Pour résumer les propositions théoriques de Tönnies, nous pouvons dire, du côté de la communauté, qu'il s'agit d'un droit naturel dont la cellule est la famille, dont le lien de sang constitue la vie organique et où l'instinct et le plaisir proviennent des liens familiaux. Des habitudes, les rites et les coutumes, constituent aussi une sorte de religion qui maintient la communauté ensemble, ce qui se transmet par la mémoire. Du côté de la société, il s'agit d'un contrat rationnel où la réflexion constitue le noyau. Toutefois, les caractéristiques principales, telles le calcul et la spéculation tout en visant des profits et des gains, sont loin du bien et de la vertu, provoquant en conséquence un égoïsme et une volonté de domination. Cela découle du commerce à l'intérieur du système capitaliste et de la compétition pour l'acquisition de connaissances, ce qui se reflète dans la culture sociale.

⁵⁴ *Ibid.*, p.47.

⁵⁵ La volonté pour TÖNNIES est reprise dans le sens de SCHOPENHAUER, dont on peut même tracer la volonté organique du « monde comme volonté » et la volonté réfléchie du « monde comme représentation ».

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

Tönnies s'insérait complètement dans une tradition rationaliste, dont l'empirisme était la meilleure forme d'aboutissement. Son œuvre est l'une des premières théorisations nostalgiques qui déplorent la perte de la communauté. Il est surprenant de constater le pouvoir de récupération dialectique lorsque cette revalorisation communautaire a, sans l'avoir comme but, motivé des nationalismes très forts qui ont dérivé plus tard en totalitarismes. Force est de constater que, historiquement, toute réaction contre l'ordre établi amène à une action immédiate pour la caner (pour revenir à un stade préalable ou pas) ce qui parfois résulte en quelque chose de plus nuisible que l'ancien statu quo.

1.4. Durkheim et la solidarité

Contemporain de Tönnies, Durkheim a élaboré, lui aussi, une typologie dialectique sur l'organisation des groupes sociaux, tout en utilisant les mêmes concepts que Tönnies, mais à l'inverse. Dans sa thèse doctorale : *De la division du travail social*, ce qui détermine les structures sociales est le type de cohésion du groupe en tant que tel, ce qui l'a fait se pencher sur la solidarité sociale. Ces recherches mèneraient plus tard Durkheim à s'intéresser aux sociétés nommées « primitives » en Australie. Ainsi, il a élaboré des études ethnologiques qui se basaient sur le système de croyances et les pratiques (rituels) relatives aux objets sacrés, ce qui l'a amené à théoriser la religion, dont l'église est la communauté constituée.

Dans cet ouvrage, tout en voulant savoir comment une collectivité d'individus peut constituer une société, Durkheim postule deux catégories de solidarité : la mécanique et l'organique⁵⁸. La première se trouve dans les groupes dont les individus se rassemblent en constituant une unité collective, il s'agit de la solidarité par similitude⁵⁹. Cette collectivité est en même temps une contrainte de liberté pour les individus qui en font partie. Il s'agit de la conscience collective qui recouvre la conscience individuelle, comme si l'individualité s'évaporait⁶⁰. La communauté ne connaît pas la propriété, car tous les individus travaillent en commun. C'est en effet le communisme qui a porté le point le plus élevé dans un acte

⁵⁸ Il s'avère très intéressant de remarquer le fait que DURKHEIM prenne les mêmes catégories que Tönnies, mais en leur donnant la signification opposée. Alors que TÖNNIES romantisait la communauté, Durkheim, qui croyait à la force de la société, y voit quelque chose de plus naturel, évocation directe du mot *organique*.

⁵⁹ Raymond ARON, *op. cit.*, p. 319.

⁶⁰ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F. 1991, p.99.

« conscient » de la formation d'une communauté. La sphère d'action est le tout seul, non pas les parties⁶¹. Pour Durkheim, l'appartenance à la communauté est un sentiment de la représentation que chacun se fait de lui-même dans le tout. La solidarité mécanique serait comme « des molécules dépourvues de mouvements propres qui constituent les corps inorganiques⁶² », qui bouge par la force du sacré. Ainsi, les croyances constituent le fondement de la force coercitive, mais efficace de l'autorité et les interdits, ainsi que les impératifs en constituent l'existence.

Durkheim pensait que l'étude des communautés aiderait à forger une plus grande intelligibilité des sociétés modernes. Tout en différant de l'avis de Tönnies, il croyait que la société était un conglomérat social aussi naturel que la communauté. Cela se trouve au cœur du passage à la solidarité organique, celle qu'on conçoit dans les sociétés qui ont une forte tendance individualiste dans leur division du travail, celle où chaque individu, en ayant une personnalité propre, est le complément – et non pas l'identique – de l'autre, tout en créant une forte cohésion avec les autres. Selon Durkheim, dans ce type de solidarité, la conscience collective est faible, et au contraire des communautés, même si les individus habitent les uns aux côtés des autres, ils ne sont pas essentiellement unis, mais plutôt séparés. C'est l'unité qui meurt au profit de la différenciation, résultat de l'agrandissement des communautés qui sont devenues des villages pour devenir après des villes, tout en laissant en arrière le sentiment de se connaître intimement. Ici, le consensus, l'unité cohérente de la collectivité est justement la différenciation, grâce à laquelle chaque individu est libre de croire, de vouloir et d'agir selon ses préférences propres. Durkheim fonde cet argument sur une analogie avec les organes de l'être vivant qui remplissent chacun une fonction propre et qui, sans se ressembler, sont tous également nécessaires pour la vie⁶³. Même si le travail ne constitue pas le résultat d'une obéissance au chef, mais un « pour-soi », la société reste, pour Durkheim, une structure naturelle et organique, étant l'émergence de l'individualité la nouvelle valeur, la source de l'activité autonome. Ainsi, contrairement à ce qu'était la croyance de l'époque, Durkheim affirma que l'individu résultait de la société et non l'inverse.

⁶¹ Émile DURKHEIM, « Communauté et société selon Tönnies », *Revue Philosophique*, 27, 1889 pp. 416 à 422, réimpression dans Émile DURKHEIM, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de minuit, 1975, p. 383 à 390.

⁶² Sophie JANKELEVITCH, « Durkheim : du descriptif au normatif. » En ligne : *Revue Multitudes, Futur Antérieur* 19-20 :1993/5-6, première publication en janvier 1994, mise en ligne 11 octobre 2003.

⁶³ Raymond ARON, *op. cit.*, p.320.

Durkheim croyait que la société ne se basait pas sur un contrat⁶⁴. Au contraire, il présumait que la structure de la société constitue une dérive de l'état de la conscience collective dans la modernité.⁶⁵ Cela implique que les contrats interindividuels dépendent de la division du travail, conséquence avant tout de la différenciation sociale, qui est, dans un esprit darwinien, la forme pacifique de régler la lutte pour la vie où de nombreux individus essaient de vivre ensemble. Malgré la volonté scientifique de l'auteur, Durkheim est aussi marqué par son contexte historique. L'ouvrage *De la division du travail social*, est un résultat du constat des crises commerciales et industrielles et veut, par conséquence, sauvegarder l'ordre social urgemment. Il s'agit du projet politique de conservation de l'union nationale⁶⁶, pour empêcher l'anomie. Durkheim néglige ainsi que la société n'est pas fusionnelle comme un organisme, l'harmonie, la solidarité et la cohésion n'y étant pas toujours des acquis. C'est possiblement dû à sa nostalgie pour un ordre reposant sur la morale d'autrefois qu'il met l'emphase sur la construction d'espaces symboliques à construire par adhésion affective, où les individus pourraient se retrouver comme « en famille » et être satisfaits dans leur avidité de reconnaissance, donc une communauté en quelque sorte.

Ces constats nous conduisent à un concept clé chez Durkheim : le segment. En un sens, une société à solidarité mécanique est une société segmentaire⁶⁷. Un segment est un groupe social où les individus sont étroitement intégrés. Il est aussi un groupe localement situé, relativement isolé des autres et menant une vie propre, et en théorie le segment se suffit lui-même. Ce phénomène, affirme Durkheim, même s'il est contradictoire avec la solidarité organique, il peut très bien exister dans des sociétés où il y a des formes très développées de la division du travail⁶⁸.

1.5. Weber : la communalisation et la sociation

L'œuvre de Weber est aussi riche que diverse. Son livre *Économie et société*, qui est son ouvrage majeur, nous donne la description du monde industriel selon sa vision. Riche

⁶⁴ *Ibid.*, p. 327.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Sophie JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*

⁶⁷ Raymond ARON, *op. cit.*, p.320.

⁶⁸ Raymond ARON, *op. cit.*, p.320-330.

en capacité synthétique et théorique, l'une des plus grandes contributions de Weber a été la classification sociologique du *type* et de l'*idéaltipe* dans la théorie sociologique. D'une part, le type se forme à partir de l'activité sociale, qui a des propriétés essentielles et constitutives expliquant la conduite de l'individu en tant que membre d'une masse.⁶⁹ D'autre part, l'idéaltipe prétend être une explication scientifique des phénomènes que l'on considère isolés ou diffus, en accentuant certains points spécifiques pour créer un schéma de pensée « cohérent ». Bref, l'idéaltipe aide le chercheur à trouver un sens ordonné aux phénomènes, car, même s'il ne correspond à aucun groupe social parce qu'il s'agit d'une construction idéale, il est un « instrument heuristique qui aide à « débusquer les configurations de sens »,⁷⁰ à savoir, le procès de rationalisation. Ici Weber octroie aussi un poids important à l'imagination dans la construction de l'idéaltipe, en tant que conception qui excède le cadre méthodologique.⁷¹

Tout en gardant la dichotomie allemande, à l'instar de Tönnies et Durkheim, Weber a aussi théorisé deux principes qui, tout en s'opposant, conduisent la relation sociale : la communalisation et la sociation qui, selon lui, sont plutôt deux catégories, ou des aspects sous lesquels nous pouvons étudier les relations humaines. En s'éloignant de Durkheim et en raffinant l'analyse de Tönnies, il distingue la communauté de tradition et l'association pour intérêt. La première, la communauté de tradition, se base sur les relations entre les humains par un sentiment d'appartenance, ce qui répond à des états affectifs ou à des émotions qui relèvent de la tradition et de la convention. Par contre, la seconde, l'association pour intérêt, se caractérise par des intérêts individuels qui, tout en obéissant à des mobiles rationnels, vont générer un engagement réciproque avec des fins interpersonnelles ou morales. Selon Weber, ces deux types idéaux d'associations sociales coexistent dans l'histoire de l'humanité sans que l'une n'empêche l'autre.

La communauté domestique serait la plus répandue au monde. Elle serait le fondement premier de la pitié et de l'autorité⁷², qui sont elles-mêmes les fondements de plusieurs autres communautés humaines. L'autorité serait celle du plus fort et du plus expérimenté, résultant des réminiscences de la religion des ancêtres. Pour Weber, la communauté domestique est immortelle. Nous trouvons encore la communauté de

⁶⁹ Max WEBER, *Économie et société*, vol. 2, Coll. les classiques, Montréal, Agora, 1995, p. 53.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁷¹ Danilo MARTUCCOLI, *Sociologies de la modernité*, Paris : Gallimard, 1999, p. 224.

⁷² Max WEBER, *op. cit.*, p. 82.

voisinage, qui ne serait plus la forme « primitive » de liens qui résultent de la proximité de terres d'établissement, mais plutôt une communauté d'intérêts – durable ou éphémère – résultante de la proximité géographique des domiciles ou des séjours.⁷³

Pour Weber, la société occidentale, en tant que noyau de développement de la science, constituerait un phénomène historiquement singulier, dans la mesure où il n'y a pas dans les autres cultures l'équivalent de cette compréhension rationalisée du fonctionnement et du devenir des sociétés⁷⁴. Cela est précisément l'origine de l'association rationnelle chez Weber. La sociation de Weber est soumise à la vie sociale fondée sur un compromis motivé rationnellement ou sur une coordination d'intérêts, ce qui est connu sous le nom d'*entente*⁷⁵. Cela contraste avec la communalisation qui est fondamentalement une relation typiquement non rationnelle, basée sur la conscience communautaire. Nous arrivons ici à sa construction d'idéaltypes de la société fermée et de la société ouverte. Quand une société fermée se forme, un groupe de voisins se constitue en une « communauté économique ». Par exemple, lorsque l'exploitation de pâturages et de forêts est en voie d'épuisement progressif, on règle ce problème d'une manière « coopérative », c'est-à-dire, par l'établissement d'un monopole. Par contre, la société ouverte en est une où le rôle fonctionnel et l'accroissement de la « calculabilité » augmentent. Cette augmentation est en lien direct avec la compétition.

Weber nous avertit qu'au sein de la société il existe une tendance fondamentale non pas à resserrer les liens, mais à maintenir la plus grande distance possible, en dépit (ou précisément à cause) de la proximité physique. Il nous dit que c'est seulement dans les dangers communs qu'on peut compter, avec une certaine vraisemblance, sur une certaine dose d'activité communautaire⁷⁶, car la vie moderne est liée à un fort sentiment de dignité. Cette idée de danger a été reprise lors des dernières théorisations sur l'ère du risque d'Ulrich Beck ou l'ère de l'urgence, de Zaki Laïdi⁷⁷. Nous y reviendrons dans la deuxième partie. Pour l'instant, analysons les pensées contemporaines sur l'idée de communauté.

⁷³ *Ibid.*, p.85.

⁷⁴ Raymond ARON, *op. cit.*, p. 502-503.

⁷⁵ Max WEBER, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁶ Max WEBER, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁷ Ulrich BECK, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. Laure BERNARDI, Paris: Éditions Flammarion, 2002, et Zaki LAÏDI, *La gauche à venir. Politique et mondialisation*, Éditions de l'aube, 2001.

CHAPITRE II

UNE APPROCHE CONTEMPORAINE DE L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ

L'existence d'une quelconque différence,
et l'absence de circularité parfaite du monde qui se donne,
n'est-elle pas déjà une objection suffisante
contre une forme cyclique régulière de tout ce qui existe?
D'où provient la différence à l'intérieur du cercle?
D'où vient la durée de cette diversité qui s'écoule?
Tout n'est-il pas bien trop divers pour avoir tiré son origine de l'un?

Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*

2.1. La philosophie politique contemporaine

Aujourd'hui, on constate une variante qui complexifie la définition de la communauté et qui la fait sortir du vieil archétype. Si antérieurement, les communautés ont désigné les groupes qui avaient des traits communs par leur race, leurs croyances et coutumes, et qui partageaient également un territoire, certains corps théoriques de la fin du XXe et du début du XXIe siècle abandonnent les facteurs spatiaux et identitaires. La communauté secrète que Georges Bataille a motivée dans les années soixante, a eu une forte influence sur quelques penseurs européens, en réveillant un désir communautaire distinct de celui qu'on connaissait auparavant. Les œuvres de Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Giorgio Agamben et Jacques Rancière le démontrent. Avec une approche de la philosophie politique, les auteurs développent, chacun à leur manière, une théorie de la singularité et de la communauté.

En partant de la forte tendance immanentiste qui caractérise les sociétés occidentales contemporaines, ces auteurs font référence à Marx, penseur du communisme. Le communisme, on l'a vu précédemment, c'est le désir d'une communauté retrouvée par delà les divisions sociales d'une domination technopolitique. Après l'échec des rêves socialistes

mis en œuvre par les grands totalitarismes du XXe siècle, on a constaté la victoire du capitalisme et de la pensée individualiste. Comme quelques-uns pensent, parmi eux Nancy, la seule émancipation que l'on retrouve aujourd'hui c'est l'individu comme résidu de l'épreuve de la dissolution de la communauté⁷⁸. C'est à partir de ce constat, que les auteurs définissent par leurs écrits, une autre communauté, une communauté à venir.

2.1.1. Jean-Luc Nancy et l'exposition pour l'interruption du mythe

Jean-Luc Nancy est un philosophe élève de Jacques Derrida. Nous pouvons comprendre ainsi sa démarche critique à l'égard de l'édifice philosophique occidental, qui a sans doute une forte influence de la théorie de la déconstruction. Au sujet de la civilisation occidentale, Nancy reconnaît que, dans la plus profonde immanence, nous ressentons un besoin, un désir et une angoisse de l'être ensemble,⁷⁹ car :

Il y a une déchirure interne de la civilisation unique qui civilise et barbarise le monde du même mouvement, car elle a déjà touché l'extrémité de sa propre logique. Elle a remis le monde entièrement à lui-même, elle a remis la communauté humaine entièrement à elle-même et à son secret, sans dieu et sans valeur marchande⁸⁰.

Nancy nous introduit à la communauté « désœuvrée », qui est une communauté qui serait un « être commun » et non pas un « être en commun », c'est-à-dire, un *mitsein* et non pas un *dasein* au sens heideggérien⁸¹. Le partage de la communauté serait l'exposition de chaque singularité aux autres singularités, et cela ferait l'interruption du mythe⁸². Pour Nancy, la communauté fait la limite de l'humain aussi bien que du divin. Il fonde ses arguments sur le fait que, d'après lui, il n'y a jamais eu de communauté en réalité, car ce qu'on désigne par ce nom se constitue de la diffusion ou de l'imprégnation d'une identité dans une pluralité⁸³. Dès lors, il soutient que la société moderne ne s'est pas faite sur la ruine d'une communauté. Nancy affirme que rien n'a été perdu et que la communauté agit

⁷⁸ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris : C. Bourgois, 1990. p. 17.

⁷⁹ *Id.*, *La communauté affrontée*, Paris : Galilée. 2001. p. 49.

⁸⁰ *Ibid.* p. 50.

⁸¹ Martin HEIDEGGER, philosophe allemand qui a étudié l'existence de la vie quotidienne et qui a fortement influencé la pensée philosophique occidentale. Pour qui le *dasein* c'est « l'être là ». Le *mitsein* serait « l'être avec ».

⁸² Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 161.

⁸³ *Ibid.*, p. 30.

comme un fantôme. En s'appuyant sur Georges Bataille⁸⁴, Nancy affirme que nous pouvons souffrir de ce qui nous manque et que, malgré la nostalgie qui nous habite, nous ne pouvons que « par aberration » regretter ce qui fut l'édifice religieux et royal du passé :

[...] l'effort auquel cet édifice répondit ne fut qu'un échec immense et s'il est vrai que l'essentiel manque dans le monde où il s'est effondré, nous ne pouvons pas qu'aller plus loin, sans imaginer, fut-ce un instant, la possibilité d'un retour en arrière⁸⁵.

Pour Nancy, l'individu n'est qu'une chose et l'exigence de la « conscience claire » est le contraire d'un abandon de la communauté, car « je n'ai jamais une conscience comme ma conscience, et que je ne l'ai au contraire que dans la communauté et par elle⁸⁶ ». Cette affirmation, ajoute Nancy, pourrait renvoyer à l'inconscient de Sigmund Freud, dont l'essence est en fin de compte collective. Selon Nancy, pour Bataille, l'extase et la communauté sont deux a-réalisations qui créent une résistance, et sans elles, nous ne serions jamais longtemps en commun. Très vite nous serions « réalisés » dans un « être unique et total ». Pour Bataille, la seule condition pour imaginer une communauté est l'expérience de la liberté morale mise en commun, justement par la transgression de toute morale.

Toutefois, Nancy et Bataille constatent un paradoxe : la limite de la communauté, qui est la souveraineté : la volonté occidentale qui cherche le sujet empêcherait la communauté. Autrement dit, une pensée du sujet met en échec toute pensée de la communauté. Et le paradoxe se prolonge chez Nancy puisqu'il reconnaît qu'il ne faudrait peut-être pas chercher un mot ou un concept, mais reconnaître un excès théorique dans la pensée de la communauté. C'est ainsi qu'il propose une autre praxis du discours et de la communauté⁸⁷. Cette enchère ne serait-elle qu'une prolongation de cet excès théorique? Nancy répondrait catégoriquement par un « NON », car la communauté pour lui, n'est pas une expérience que nous faisons, mais bien qui nous fait être. Dans un esprit heideggérien, Nancy affirme

⁸⁴ Georges BATAILLE est une figure assez énigmatique en tant qu'intellectuel et en tant que théoricien, et il a été maintes fois jugé par son parcours personnel. Sa conception de la souveraineté a influencé des penseurs tels que Derrida et Nancy. Classifié comme un peu « ésotérique » Bataille s'est penché sur la question de la communauté quand il a vécu plusieurs expériences de partage qui débordaient dans l'extase. La controversée revue d'Acéphale, qui a fait preuve de l'exposition, était une communauté secrète.

⁸⁵ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 48-49.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 66.

que la communauté n'a jamais été pensée, et que ce qu'elle représente, c'est la naissance et la mort, c'est-à-dire, l'existence hors de soi. L'on arrive ainsi à la singularité, qui n'est pas l'individualité, mais l'altérité, celle-ci n'étant pas une confuse identité chaotique des êtres sur le fond d'une assomption unitaire, ni d'un devenir ni d'une volonté. Pour Nancy, la finitude inscrit « a priori » l'essence comme le partage des singularités. Ainsi, « le sujet cartésien formerait à ce compte la figure inversée de l'expérience de la communauté, de la singularité⁸⁸ ». Le propos de Nancy est assez clair. La question des origines a toujours été une obsession de la pensée humaine et l'on y répond grâce à la question de l'identité. Or, pour Nancy on *ressemble*, car il n'y a pas d'original, ni d'origine de l'identité, mais ce qui tient lieu d'origine c'est le partage des singularités. La communauté, dit Nancy, est « le régime ontologique singulier dans lequel l'autre et le même sont le semblable; c'est-à-dire, le partage – non l'origine – de l'identité⁸⁹. Or, Nancy, tout comme Bataille et une tradition philosophique – Nietzsche, Benjamin et Heidegger – ne croient pas qu'il faut déplorer la « perte » du sacré pour en prôner le retour en guise de remède aux maux de la société occidentale.

S'appuyant sur l'expérience personnelle de Bataille, Nancy argumente qu'une communauté politique serait celle s'ordonnant au désœuvrement de sa communication ou destiné à cela : une communauté faisant consciemment l'expérience de son partage⁹⁰. Pour faire cette expérience, il faudrait être déjà engagé dans une communauté, basée sur la communication et selon lui, il n'y a pas une meilleure façon pour ce faire que d'écrire. Cela constitue pour lui la voulue interruption du mythe, qui prône que la communauté a toujours été l'excuse parfaite pour donner à l'occident sa représentation et sa prétention de s'approprier de son origine, attitude qu'il définit comme l'imposture de la conscience de soi. Le mythe est la représentation à l'œuvre, se produisant elle-même – ce que Nancy appelle une mimésis autopoïétique⁹¹ – a comme effet la fiction qui fonde, non pas un monde fictif, mais « ...le fictionnement comme façonnement d'un monde, ou le devenir-monde du fictionnement⁹² ». Le récit mythique se fonde en se répétant. Nancy qualifie le mythe de *communauté absolue*, parce qu'il ne s'agit pas de la fusion totale des individus, mais de sa

⁸⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁹¹ De poiésis, l'œuvre, la création.

⁹² *Ibid.*, p. 143.

volonté de communauté⁹³ et la volonté selon lui, c'est la subjectivité se représentant comme une totalité sans reste. Or, la force et la fondation mythiques sont essentielles à la communauté hors du mythe. Cela veut dire que l'interruption du mythe serait l'interruption de la communauté. Toutefois, même si la perte de la communauté entraîne une perte de la puissance des mythes, l'effacement de la communauté est un désastre ontologique. Alors, la communauté résiste, elle est la résistance en soi. D'après Nancy, dans le mythe la communauté se proclame, mais dans l'interruption la communauté est – en référence à Maurice Blanchot – inavouable⁹⁴. C'est ainsi que, selon Nancy, l'interruption du mythe représente aussi l'interruption d'un certain discours de projet, de l'histoire et du destin communautaires⁹⁵. Les idéaux ou les mythes de société communautaire, communiste ou communielle – évidemment et surtout, ceux que Marx suscita – doivent être défaits pour rendre disponibles un rapport des semblables⁹⁶.

2.1.2. Giorgio Agamben et la communauté qui vient.

Giorgio Agamben est un philosophe spécialisé sur les œuvres de Marx et de Heidegger. Théoricien de la biopolitique et de la politique occidentale contemporaine, il propose dans une lignée autre que celle de Nancy, une théorie de la singularité qu'il appelle « quelconque ». C'est la singularité comme un être *tel quel*, renonçant ainsi au faux dilemme qui contraint la connaissance à choisir entre le caractère ineffable de l'individu et

⁹³ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 147. NANCY entreprend un dialogue ici avec ce philosophe et écrivain. Pour BLANCHOT l'insuffisance ne se conclut pas par un modèle de suffisance, mais par la contestation et l'exposition à l'autre, ce qui contredit la position de BATAILLE à cet égard, pour qui la communauté représente une incomplétude. Pour BLANCHOT, la parole est la solution au don, car « il y a le don par lequel on oblige celui qui reçoit à rendre un surplus de pouvoir ou de prestige à celui qui donne » Par contre, il y a « le don qui est abandon [qui] voue l'être abandonné à perdre sans esprit de retour, sans calcul et sans sauvegarde, jusqu'à son être qui donne ». BLANCHOT, sans mentionner le mot « mythe » comme NANCY, préconise la communauté élective pour en finir avec la communauté traditionnelle. Cette dernière ne serait que celle qui nous est imposée sans que notre *liberté* en décide : c'est la socialité de fait, ou encore la glorification de la terre, du sang, voire de la race. Voir sur ce : Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*. Paris : Les éditions de minuit, 1983 p. 15-30.

⁹⁵ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 170.

⁹⁶ À ce sujet, NANCY spécifie la différence entre individu et singularité. Le premier serait l'atomisation capitaliste de la division internationale du travail, tandis que la seconde est l'être singulier qui devient sa propre vérité, simplement la vérité (p.192.) non pas une figure fondatrice ou originaire (p. 194).

l'intelligibilité de l'universel⁹⁷. Spinoza disait que ce qui est commun ne peut en aucun cas constituer l'essence d'une chose singulière. Pour Agamben, l'idée d'une communauté *inessentielle*, celle d'une solidarité qui ne concerne en aucun cas une essence, est décisive⁹⁸. *Quelconque* est la chose avec toutes ses propriétés, mais aucune d'elles ne constitue une différence. L'être quelconque serait l'être qui s'engendre sur la ligne où il passe du commun au propre et du propre au commun, ce qui est l'usage (*ethos*). Ainsi, l'être pourrait être le ne-pas-pouvoir-ne-pas-être et pouvoir-ne-pas-être. Pour ce faire, il faudrait éliminer la nécessité et la contingence. L'éthique ne serait aucun destin, aucun devoir, pas d'essence ou de vocation. Il n'y aurait pas d'archétypes non plus⁹⁹, si l'on faisait des déplacements des significations et des limites. « Quelconque est la figure de la singularité pure. La singularité quelconque n'a pas d'identité, n'est pas déterminé par rapport à un concept, mais elle n'est pas non plus simplement indéterminée : elle est plutôt déterminée uniquement à travers sa relation à une idée, c'est-à-dire, à la totalité de ses possibilités¹⁰⁰ ». Quelconque serait la pure exposition.

La théorie d'Agamben sur la politique de la singularité quelconque décrit « une communauté qui n'est pas médiatisée par une condition d'appartenance (être rouge, italien, communiste), ni par l'absence de toute condition d'appartenance (une communauté négative, telle que Blanchot l'avait récemment proposé), mais l'appartenance elle-même¹⁰¹ ». Pour Agamben, la politique qui vient est « la lutte de singularités contre l'État; des êtres singuliers qui ne revendiquent ni une identité, ni une appartenance¹⁰² » et il donne comme exemple le cas de Tienanmen en Chine en 1989.

Agamben part aussi de l'hypothèse qu'il affirme maintes fois. L'Irréparable, il nous dit, c'est l'état du monde; ce n'est pas une substance, pas une existence, ni une qualité ni une nécessité, il est l'être qui se donne à toutes les modalités : la sécurité et le désespoir puis le limbe entre eux. Alors, ce qui compte n'est pas la présupposition d'un être, mais son exposition; « la relation d'exposition entre l'existence et l'essence – la référence et le sens –

⁹⁷ Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, La librairie du XXe siècle, Paris : Éditions du Seuil, 1990. p.10

⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰² *Ibid.*

n'est pas une relation d'identité (la même chose, *idem*) mais d'ipséité (la chose même, *ipsum*)¹⁰³ ». Pour conclure, Agamben affirme ce que la pensée philosophique occidentale s'efforce de répandre comme vérité: « il est impossible de revenir au sacré, car nous ne pouvons fonder l'espoir qu'en ce qui est sans remède¹⁰⁴ ».

2.1.3. Jacques Rancière et la communauté des égaux

Aux yeux de Jacques Rancière, philosophe politique contemporain, la communauté ne s'entend que comme une *impossession* ou plus exactement cette non-appartenance à soi qui est le corollaire de la maîtrise. Or Platon a affirmé que la maîtrise ne se réfléchit pas, qu'elle s'exerce plutôt. Dans ce sens, il n'y a pas de communauté des égaux, car il n'y a pas un maître de soi. La cité, hiérarchisée, n'est égale à rien, seulement semblable au modèle divin.

La recherche d'égalité est un synonyme de violence parce qu'il y aura toujours des intérêts politiques divergents. Cette égalité recherchée a été prônée par une chrétienté fraternelle, qui tomba dans le paradoxe de créer une partie qui commande et préside et une autre qui est conduite et dirigée, une sorte de hiérarchie justifiée¹⁰⁵. Plus tard dans l'histoire de l'humanité, l'on constate une superposition d'images lorsque les socialistes ont repris le modèle communautaire chrétien comme lutte collective contre l'inégalité. Pour le socialisme utopique, la division est la raison de l'exclusion et par conséquent, de l'inégalité. Or la communauté restaure l'égalité, car elle restaure aussi la fraternité. « Le travail à l'heure de l'économie politique efface les tables de la distribution des hommes derrière la loi unitaire de la production et de la distribution des biens¹⁰⁶ ». La communauté des travailleurs est ainsi la mesure de la fraternité par la répartition des fonctions et des fruits du travail. La production mise en commun serait vouée à la solidarité, en travaillant pour soi, on travaillerait pour les autres. Le seul paradoxe, affirme Rancière, est qu'aussitôt que la communauté se forme, la différenciation entre travailleurs commence. Par corollaire, on peut dire que l'égalité sociale est une contradiction en soi, puisque le social est inégal. Or, il peut exister une communauté des égaux et d'hommes émancipés, mais ce

¹⁰³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁵ Jacques RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 1998, p. 130.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 150.

ne sera pas la société dans son ensemble. Donc, il n'y aura pas de principe de communauté des égaux qui soit principe d'organisation sociale, car la communauté des égaux repose sur deux conditions préalables¹⁰⁷. La première veut que la communauté des égaux ne soit pas un but à atteindre, mais une supposition à poser au départ et à reposer sans cesse, alors toute pédagogie ou stratégie ne peut que la faire tomber dans le cercle de l'inégalité explicative. La seconde est que la communauté des égaux ne saurait prendre consistance sous forme d'institution sociale. On pourra émanciper autant d'individus que l'on voudra, mais on n'émancipera jamais une société, elle appartient à l'inégalité. Ainsi, Rancière défend l'idée selon laquelle, vouloir instaurer la communauté du travail ou de la fraternité, c'est mettre le voile imaginaire d'« Un » sur la division radicale de deux ordres et sur leur nœud indénouable. La communauté des égaux ne recouvrira jamais la société des inégaux, mais elles n'existent pas non plus l'une sans l'autre. Elles sont autant exclusives dans leur principe, que solidaires dans leur existence.

Rancière décrit l'état de l'homme politique actuel comme étant un renversement de conséquences du processus historique. Si auparavant on attendait l'homme révolutionnaire, aujourd'hui, on attend l'homme qui aspire à la transformation de la loi religieuse et du monde politique. Il s'agit, selon Rancière, du renversement du statut politique de l'objet de la science sociale. Alors qu'auparavant on croyait à l'histoire comme processus qui fait vérité de l'aliénation, aujourd'hui il reste seulement les communautés du lien et de la croyance. « Le social n'est plus le 'manifeste', mais l'instance de l'obscur à nouveau [...], il faut qu'il y ait de la cohésion dans les groupes afin qu'ils survivent, qu'il y a du sens et non à l'inverse¹⁰⁸ ». Nous pouvons ainsi, créer une cohésion par la *subjectivation* politique¹⁰⁹ :

Les énoncés et les objets politiques sont liés à une cosmologie et à un régime de vérité [...] car la croyance en un régime de vérité est au moins autant l'effet que la cause d'un monde donné de subjectivation politique¹¹⁰.

C'est ainsi qu'il devient intéressant de comparer des positions du rapport politique du même et de l'autre, lesquelles déterminent la foi en tel régime de vérité ou de non-vérité¹¹¹

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 162-163.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 206-207.

¹⁰⁹ Voir sur ce sujet le chapitre suivant.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹¹¹ RANCIÈRE ne spécifie pas ce qu'il entend par un régime de vérité ou de non-vérité. Toutefois, un régime sera mesuré par ses résultats ou ses conséquences, ce qui est déterminé par

de l'histoire. Finalement, Rancière affirme que la politique n'existe pas parce qu'il y a la foi en un avenir triomphant de l'émancipation. Par contre, la politique existe parce qu'il y a une cause de l'autre, une différence de la citoyenneté elle-même. Il accuse l'oubli de cette différence qui ne distingue pas le « citoyen politique » d'un sujet de droit, et le peuple des groupes composés et recomposés des intérêts, biens marchands et bien commun.

2.2. La communauté, qu'en résulte-t-il ?

C'est le temps pour faire un court bilan de ce que nous avons analysé dans cette première partie. D'abord, nous avons fait une révision de quelques penseurs classiques sur la communauté. Par la suite, nous avons repris quelques idées de théoriciens qui partagent une critique de la métaphysique occidentale pour développer l'idée de la singularité. Nous avons pu ainsi constater le déplacement que l'idée d'unité a entraîné à l'époque. Si Marx dévalorisait la singularité, elle est désormais fortement appréciée. Si la communauté en Dieu avait comme centre la substance sacrée qui a instauré et préservé l'ordre social, une fois dieu mort et l'immanence instaurée, c'est l'individualité qui est le résidu de la communauté d'aujourd'hui, le mythe de l'émancipation. C'est ainsi que, selon quelques discours contemporains, le recours à la tragédie et au monstre de l'avenir institue dans le social un retour réifié au sacré de substitution.

La fréquente problématisation de la question de la communauté indique la crise de la modernité, aussi bien qu'elle indique la prise de conscience politique de l'idéal imaginaire du bonheur. La question du retour à la communauté après des relations humaines conçues sous l'égide de la société, est un sujet de controverse contemporaine. Elle part d'un refus, de la contestation du monde dans lequel on vit qui n'est guère proche de celui qu'on voudrait. Elle part aussi de l'idée de mieux vivre ensemble, si centrale au politique.

Peut-on en déduire que la communauté est un idéologème politiquement versatile et que le passage de l'idéologique au politique est voué à l'arbitraire?¹¹² La communauté apparaît souvent comme un produit de la mémoire, comme dans le *Buddenbrock* de

l'histoire. Par exemple, le régime Nazi, a pu être un régime de vérité dans son moment d'existence. Mais les conséquences catastrophiques qu'il a générées, aujourd'hui font de lui un régime historique de non-vérité. À la subjectivation politique de RANCIÈRE, nous dédions une partie dans le chapitre suivant.

¹¹² Daniel ARGELES, « L'idéal de la communauté et sa traduction politique », Gérard RAULET et Jean-Marie VAYSSE, *op. cit.*, p. 129.

Thomas Mann. Des éléments de clôture, d'atemporalité, de sécurité, de sens, d'autarcie, d'unité, d'intimité, de familiarité, relèvent tous d'une mémoire affective très personnelle et essentielle pour la définition de la communauté¹¹³. Les analyses faites sur la communauté et son opposé, voire la société ou la modernité, relèvent pour la plupart, d'une mythologisation de la communauté ou de son contraire, cela accompagné d'éléments utopiques très forts. En effet, la nostalgie est potentiellement politique, lorsqu'elle est l'imaginaire d'un ensemble de liens « naturels », voire familiers, tout en s'opposant à la modernité. Pour Mann, par exemple, la modernité est nuisible, car elle renvoie au rationalisme, aux lumières; en pleine aire industrielle – germe de l'utilitarisme – elle provoque la désagrégation et la dissolution de la communauté¹¹⁴.

Le concept de « singularités » émerge comme dernière intuition intellectuelle, tout en voulant combattre l'immanence radicale et le retour réifié du sacré. Ce concept prétend, par l'expérience de la trans-singularité, anéantir une fois pour toutes, la communauté mystifiée qui aiguillonne sans arrêt la question de l'identité et de l'être-avec. L'argument central est clair : l'égalité qui se cherche dans une communauté nostalgique ne se trouvera pas. Par contre, elle se trouve dans une communauté qui ne s'avoue pas comme telle, qui n'a pas condition d'appartenance et qui permet que chaque singularité s'expose aux autres sans attendre un retour. Cette démarche prolonge les propos de la tradition germanique du début du siècle. Elle répond en quelque sorte, aux propositions du philosophe et sociologue allemand Helmuth Plessner, dans son œuvre de 1924, *Les limites de la communauté*. Pour Plessner, il existe deux formes de communauté légitimes en elles-mêmes : la communauté intime, qui est basée sur l'amour et la consanguinité et la communauté de solidarité intellectuelle, orientée vers une cause. La première se base davantage sur le mythe platonicien de la communauté intime fondée sur l'amour, qui se concrétise le mieux, selon Plessner en « tension politique extrême ou en cas de catastrophe¹¹⁵ ». Cela constitue une limite en soi, car les opportunités de réalisation diminuent en fonction de la probabilité de l'amour, c'est-à-dire, au fur et à mesure que s'éloigne de la réalité individuelle. Cette communauté, pour Plessner, a besoin d'une figure centrale : un héros, un prophète. Par contre, la communauté de solidarité se fonde plutôt sur l'homogénéité des valeurs que sur une harmonie émotionnelle et affective, tout en substituant la figure centrale par une cause

¹¹³ *Ibid.*, p.132.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.134, 135.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 188.

impersonnelle. Selon Plessner, la communauté de la cause comporte trois particularités. La première consiste dans le caractère « d'être spirituel supra-individuel », et non de la personne individuelle, avec lequel l'humain s'y engage dans la communauté de la cause. La deuxième est la constitution de convictions communes entre les membres, ce qui est indéfiniment extensible. Finalement, la troisième est que la communauté se constitue non pas en tant que communauté d'amour, mais de production.

L'argumentation et la discussion constitueraient le moyen social de la communauté de la cause. Toutefois, la vie quotidienne tend parfois à l'opacité et échappe à « la loupe de la discussion¹¹⁶ ». Un « différend » au sens du sociologue de la postmodernité (Jean-François Lyotard)¹¹⁷, serait nécessaire pour ne pas permettre une clôture dans le cercle vicieux du scepticisme ou du consensus. Au fond de l'argument, Plessner, aussi bien que Rancière, Nancy et Agamben, ne croit pas que l'expérience de communauté puisse être menée au centre du social par universalisation, car une communauté est constituée par une cristallisation autour d'un centre de connaissances et des valeurs, qui ne se partagent pas avec le reste, avec le dehors. Une communauté donc, ne correspond pas à un niveau sociétal.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹¹⁷ La définition que LYOTARD octroi au différend est : un conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Voir sur ce sujet : Jean-François LYOTARD, *Le différend*, Paris : Les éditions de Minuit, 1983.

DEUXIÈME PARTIE

UNE AUTRE POLITIQUE ?

CHAPITRE III

« LA TRANSFIGURATION DU POLITIQUE »

Si vous ne rapportez point toutes vos actions
aux fins de la nature, et que pour fuir
ou rechercher un objet vous soyez déterminé
par quelque autre point de vue, votre conduite
ne sera point d'accord avec vos discours.

ÉPICURE, *Maximes*

Comme nous l'avons vu, la communauté se trouve au cœur du politique et aussi au centre de la réflexion sur le social. Dans les pages qui suivent, nous analyserons ce qu'est un imaginaire politique, pour expliquer comment la politique classique est devenue caduque dans un certain sens et aussi comment elle a laissé un espace à combler. C'est là où nous retrouvons une articulation entre la *fin* du projet d'émancipation classique et le début d'un projet « écologiste ». Toutefois, ce dernier a fait lui aussi un rapide parcours semblable à celui de son prédécesseur : l'émancipation.

Souvent, en politique, il va de soi qu'entre gouvernants et gouvernés, nous retrouvons une exigence de rationalité, ce qui se traduit par la discursivité et l'énonciation des lois, c'est-à-dire, la normativité. C'est le cas aussi pour le monde social et pour la société comme institution construite sous le projet moderne, qui s'est voulue la meilleure forme d'organisation. Mais ce qui est parfois négligé, c'est que les actions des représentants du pouvoir, dans l'exercice de leur autorité aussi bien que celles des manifestants d'opposition au pouvoir, font appel aux images, aux fictions, aux mythes, qui leur servent à définir les contenus qui dynamisent leurs forces.

Traditionnellement, le mouvement vers l'avant, le récit de transition du passé vers le futur, implique le besoin politique du peuple et de ses dirigeants de donner sens à leur destinée et de ne pas se contenter de vivre au jour le jour. En fait, la tension vers le futur

détermine cette logique du « devoir être », c'est-à-dire, le moralisme qui est le fondement essentiel de la perspective politique¹¹⁸. Historiquement, nous dit Jean-Jacques Wunenburger, philosophe qui s'intéresse aux études sur l'imaginaire, la lutte contre l'ennemi, l'incarnation du mal, a constitué en soi un devoir religieux. Or, l'histoire de mentalités politiques témoigne du désir d'exclusion de l'altérité. L'Autre ne catalyse pas une différence, mais cristallise la Différence absolue qui appelle en retour un ensemble de processus de rejet, de défense et d'agression. Cette problématique est aussi au centre de la recherche utopique d'une communauté sans conflit.

3.1. L'imaginaire politique

En voulant comprendre le politique autrement, et en cherchant à donner une place aux instances qui n'en avaient pas auparavant, Wunenburger observe que, dans les analyses politiques traditionnelles, l'imaginaire a été méprisé parce qu'il représente l'irrationnel, des mensonges ou des illusions¹¹⁹. Néanmoins, nous dit-il, il faut considérer qu'il a existé dans la modernité, une forte tendance à négliger le méconnu, l'incompréhensible, qui par définition est souvent éliminé par la Raison et par les paramètres scientifiques. Dans ce sens, la compréhension de l'importance que l'imaginaire joue en politique est fondamentale. Wunenburger nous dit que l'imaginaire est à mi-chemin entre l'imagination et la raison et entre le réel et le symbolique. Il est complètement lié aux images, de là son nom, «... il agit sur le monde et le monde agit sur lui. Mais dans son essence, il constitue une réalité indépendante, disposant de ses propres structures et de sa propre dynamique¹²⁰ ». Pour Jacques Lacan, qui a dédié plusieurs études à l'enchaînement des significations dans la conscience humaine, les désirs du sujet sont

¹¹⁸ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique. op. cit.*, préface.

¹¹⁹ Il s'agit ici d'une conception de l'imaginaire. Pourtant, il faut dire qu'il y a une littérature importante sur l'imaginaire. Parmi les théoriciens contemporains qui ont le plus influencé ce courant de pensée, nous retrouvons Cornelius CASTORIADIS, Gaston BACHELARD, Michel MAFFESOLI et Gilbert DURAND, entre autres.

¹²⁰ Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'imaginaire*. Coll. Que sais-je ? Paris : Presses universitaires de France, 2003.

conditionnés par les choix opérés dans la chaîne des signifiants du langage par le biais de métaphores et des métonymies¹²¹.

Nous définissons l'imaginaire, avec Wunenburger, cet ensemble de productions mentales ou matérialisées dans des œuvres, à base d'images visuelles (un tableau, un dessin, une photographie) et langagières (métaphores, récits) ; il est la formation d'ensembles cohérents et dynamiques, qui relèvent d'une fonction symbolique. Il comporte un versant représentatif et donc verbalisé et un versant émotionnel, affectif, qui touche le sujet. Ainsi, l'imaginaire peut être un monde de croyances, de mythes, d'idéologies, d'idéologèmes, dans lequel baignent chaque individu et chaque civilisation¹²². L'imaginaire est l'imagination collective en mouvement qui emploie toutes sortes de mécanismes d'adhésion, de fascination ou de transformation qui se reproduisent par un mimétisme. Ainsi, l'imaginaire d'un *peuple* est généralement tributaire de la présence d'éléments typifiants qui donnent un style, un visage, avec l'ensemble d'images, soit d'une véritable grammaire avec une sémantique et des lois syntaxiques qui contraignent à composer un système. L'imaginaire, tout en suivant Wunenburger, nous permet d'abord de nous détacher de l'immédiat, du réel présent et du perçu, sans nous enfermer dans les abstractions de la pensée¹²³.

Pour Cornelius Castoriadis, philosophe qui s'est intéressé à l'imaginaire de la société, l'imaginaire *social* doit s'envisager en deux niveaux : l'imaginaire *instituant* et l'imaginaire *institué*. L'*instituant* est l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes. L'*institué* est non pas l'œuvre créatrice elle-même, mais le produit (institué), l'ensemble des institutions qui incarnent en leur donnant réalité ces significations, qu'elles soient matérielles (techniques, outils, instruments de pouvoir) ou immatérielles (langage, normes, lois)¹²⁴. Or l'institution est comprise dans le sens plus large et le plus radical. Il s'agit des normes, des valeurs, du langage, des outils, des procédures et des méthodes de faire face aux choses, et de faire des choses¹²⁵. Ainsi, l'institution consiste dans :

¹²¹ Une métaphore c'est un terme concret dans un sens abstrait sans comparaison explicite. La métonymie est un sens au moyen d'un terme désignant un autre qui lui est lié par une relation nécessaire.

¹²² Hélène VÉDRINE, *Les grandes conceptions de l'imaginaire : de Platon à Sartre et Lacan*, Paris : Librairie générale française, 1990.

¹²³ Jean-Jacques WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 63.

¹²⁴ Nicolas POIRIER, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004, p.87.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 87.

[I]les significations qui donnent un sens – sens imaginaire, dans l'acception profonde du terme, à savoir création spontanée et immotivée de l'humanité – à la vie, à l'activité, aux choix, à la mort des humains comme au monde qu'elles créent et dans lequel les humains [vivent et meurent]¹²⁶.

L'institution, au sens fondateur, est la création du collectif anonyme qui « dépasse » toute production anonyme d'individus ou de la subjectivité¹²⁷. C'est en incorporant des récits qui renvoient à des images mythiques que le politique acquière sa vie, qu'il s'alimente. C'est ce que Maffesoli appelle « la force imaginaire du politique », qui nous rappelle que la « forme »¹²⁸ politique est une configuration préexistante aux existences individuelles¹²⁹.

Les constructions historiques des figures politiques telles que l'État et le Peuple, sont le reflet de la vie quotidienne, ce qui octroie une consistance et un contenu propre à ces figures-là. Platon et Aristote, par exemple, ont théorisé à partir des images agraires typiques de leur époque: dans l'imaginaire de vie paysanne, parler de villes d'empires, et de Césars, évoquait des mythes lointains¹³⁰, voire des utopies. Chez Rousseau, une certaine nostalgie du législateur se dégage, l'utopie de quelqu'un qui représente la justice et qui l'exécute. Néanmoins, la justice en soi doit recourir à une mise en scène, à une théâtralisation. Ainsi, les trois branches du politique sont à l'origine, une représentation des mythes, des symboles, des analogies, des fictions, particulièrement dans leurs dimensions religieuses. Toutefois ce que nous pouvons retenir ici c'est qu'une utopie lointaine peut être le moteur d'un mythe qui deviendra éventuellement réalité. Nous y reviendrons ultérieurement.

3.1.1. L'imaginaire moderne et *postmoderne*

La condition moderne de l'homme a été maintes fois l'objet de recherche des théoriciens et penseurs à plusieurs époques. Parmi les contemporains, nous faisons référence à Hannah Arendt, Charles Taylor, Alain Touraine et Michel Freitag. Pour ces

¹²⁶ Cornelius CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 223.

¹²⁷ *Id*, *Le monde morcelé*, Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 113.

¹²⁸ MAFFESOLI emprunte la notion de forme à Georges SIMMEL, qui a développé l'approche « formiste ».

¹²⁹ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁰ Peter SLOTERDIJK, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*. Paris : Rivages, 1997, p.

auteurs, la modernité représente un malaise. Hannah Arendt, l'une des penseurs politiques les plus rigoureux du XXe siècle, comprend la modernité comme l'avènement de la société, ce qui a provoqué le déclin simultané du domaine public et du domaine privé¹³¹. Les modernes, nous dit Arendt, ont eu besoin d'un calcul des plaisirs ou de la comptabilité morale des mérites et des fautes pour parvenir à une illusoire certitude mathématique du bonheur ou de salut¹³². Dans une ligne similaire de pensée, le philosophe et politologue Charles Taylor, constate que la modernité représente la victoire de l'individualisme et de la raison instrumentale, ce qui se traduit en termes politiques à la réduction des choix, ceux-ci contraints aux limites imposées par le système¹³³. Dans une démarche éthique, Taylor soutient que la remise en perspective de la technologie exige une action politique collective pour contrer la poussée du marché et de l'État bureaucratique vers l'atomisme et l'instrumentalisme¹³⁴. Ainsi, il est question de s'engager dans une lutte multiforme : intellectuelle, spirituelle et politique pour que les débats de la scène politique touchent les institutions sociales.

Alain Touraine, dans sa critique à la modernité, affirme que l'idée de modernité est intimement liée à celle de rationalisation. Mais au-delà de cette liaison, la modernité occidentale a voulu une société rationnelle dans laquelle « la raison ne commande pas seulement l'activité scientifique et technique, mais le gouvernement des hommes autant que l'administration des choses¹³⁵ ». Touraine soutient que la modernité a arraché les individus de sa culture locale, en les lançant à la société et à la culture de masse. Ainsi, l'épuisement de la modernité et l'angoissant non-sens motivés par l'action instrumentale, peuvent générer de dangereuses nostalgies.

Dans une perspective plus axée sur la postmodernité, le sociologue Michel Freitag, observe les changements que l'homme a expérimentés lors du passage de la modernité à la postmodernité. Dans une grille très rigoureuse où il esquisse les domaines caractéristiques des deux époques, il pointe la société comme le référent synthétique unitaire et identitaire,

¹³¹ Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris : Calman-Lévy, 2005.

¹³² *Ibid.*, p. 387. ARENDT nous dit que cette arithmétique morale est étrangère à l'esprit des écoles philosophiques de l'antiquité.

¹³³ Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Boucherville : Bellarmin, 2004.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹³⁵ Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris : Fayard, 1992, p. 22.

qui contraste avec le *societal* de la postmodernité, étant celui-ci l'environnement objectif, diffus et positif¹³⁶.

La politique dans sa structure classique, tout à fait liée au projet moderne, a hérité du judéo-christianisme l'universalisme de St. Augustin, qui attendait la cité de Dieu. Dans la modernité, la vraie cité était aussi à venir. Elle arriverait quand on atteindrait le progrès¹³⁷. Cette même politique classique a représenté l'art de l'appartenance dans les villes et les grands empires de l'époque agraire. Ainsi, le territoire est un bien symbolique qui nourrit les membres d'un même corps politique. Il représente les récits historiques sur des scénarios mythiques et c'est en opposant les critères rationnels à ces scénarios, que l'imaginaire religieux entre en conflit¹³⁸. C'est ainsi que la *mort de Dieu* annonce un moment critique. Quand le travail du sol devient caduc suite à l'industrialisation, nous sommes témoins d'un tournant important de l'histoire.

Aujourd'hui, trois siècles plus tard depuis la perte des repères transcendants, le philosophe politique Peter Sloterdijk, constate ce qu'il appelle l'hyperpolitique. Il s'agit de l'éclatement des identités, des petites sphères qui n'ont pas réussi à s'insérer dans la grande, ce qui fait en sorte que l'histoire continue à montrer la résurgence des hordes primales qui rendent l'homme toujours possible, en s'appuyant sur les avantages propres à cette époque¹³⁹. C'est la passion commune, la contrainte morale et la protection du chef de jadis qui se matérialisent dans plusieurs sphères de la vie quotidienne, ce que le sociologue de la violence et de la postmodernité Michel Maffesoli, en reprenant le vocabulaire anthropologique et sociologique, nomme *le rôle du chef*¹⁴⁰ comme réminiscence de l'époque.

À l'époque actuelle, certains analystes continuent à étudier ce qu'une certaine littérature sociologique a nommé la *fin du politique*, tout en regardant l'indifférence politique qui affecte certains secteurs des sociétés dans la phase de modernité avancée. Or, nous croyons que ladite « fin du politique » n'aurait pas lieu, mais qu'à sa place, on

¹³⁶ Michel FREITAG, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.

¹³⁷ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, préface.

¹³⁸ Pour une explication plus vaste sur ce phénomène, voir : Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris : Gallimard, 1987.

¹³⁹ Peter SLOTERDIJK, *op.cit.*, p. 70.

¹⁴⁰ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 36-37.

assisterait à une *transfiguration du politique*, selon la formule de Maffesoli, car ce n'est pas le politique qui disparaît, mais sa « forme » qui change, qui se *transforme*. Cette métamorphose aurait été provoquée par une saturation de la politique classique, alors que la distinction qui fait Hannah Arendt entre *corps politique* et *société* serait dépassée parce que la différence entre le *pouvoir institué* et la *puissance instituant*e est très grande, voire conflictuelle. À ce titre, Maffesoli, nous rappelle que la politique est la nécessité de *reliance*, ce principe religieux étant une pulsion qui pousse à se chercher, à s'assembler, à se rendre à l'autre, c'est-à-dire, le passage de l'autre à l'Autre. Il s'agit d'un fondement majeur du politique : le désir du vivre ensemble. Ainsi, avant de continuer, c'est ici que la distinction actuelle de ce qui est *la* politique et *le* politique est nécessaire.

3.2. Une distinction entre *la* et *le* politique

Jacques Rancière, soutient que *la* politique est, dans son sens ordinaire, la lutte des partis pour le pouvoir, ce qu'il nomme la cuisine gouvernementale, tandis que *le* politique se définit par les principes de la loi, du pouvoir et de la communauté, ce qu'on appelle la vie commune¹⁴¹. Selon lui, ces deux définitions devraient supposer une unité, alors qu'il n'y en a pas. *Le* politique serait la rencontre entre la politique et la police, c'est-à-dire, l'ensemble des institutions destinées au maintien et à la légitimation de l'ordre.

La politique est, selon lui l'opposition à la police, étant celle-ci une constitution symbolique du social. Pour comprendre cette affirmation, définissons d'abord la police. Selon Rancière, l'essence de la police est le contrôle sur le vivant, ainsi qu'un *certain* partage du sensible caractérisé par l'absence du vide et de supplément. Dès lors, nous empruntons à Rancière la définition de *sensible*, cette « loi généralement implicite qui définit les formes de l'avoir part en définissant d'abord les modes perceptifs dans lesquels ils s'inscrivent¹⁴² ». Nous lui empruntons également la définition de *partage*, qui « est à comprendre au double sens du mot : ce qui sépare et exclut d'un côté, ce qui fait participer de l'autre¹⁴³ ». Rancière soutient que le principe policier est au cœur de la pratique étatique : la police garantit la fonctionnalité des groupes exerçant des occupations dans leurs places spécifiques. Maintenant nous pouvons définir la politique. Son essence, « est de

¹⁴¹ Jacques RANCIÈRE, *op.cit.*, p. 13.

¹⁴² *Ibid.*, p. 240.

¹⁴³ *Ibid.*

perturber l'arrangement en le supplémentant d'une part des sans part identifiée au tout même de la communauté¹⁴⁴ ». Ainsi, la politique est à comprendre comme une intervention sur le visible et l'énonçable, alors que la police agit sur ce qui est visible et ce qui ne l'est pas. La politique configure son propre espace et elle le fait par la manifestation du *dissensus*. Nous empruntons à Rancière, encore une fois, la définition de ce concept. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le *dissensus* n'est pas la confrontation d'intérêts ou des opinions, mais plutôt la manifestation d'un écart du sensible à lui-même. Dès lors, un sujet¹⁴⁵ politique se définit comme « l'opérateur d'un dispositif particulier de subjectivation du litige par lequel il y a de la politique¹⁴⁶ ».

Nous croyons, avec Rancière, qu'il faut une articulation entre les pratiques du commandement et les formes de vie qui sont posées comme leur fondement, c'est-à-dire, la question du pouvoir. Bien que Rancière reconnaisse que la perfection du politique tend vers son autosuppression¹⁴⁷, il sous-entend que cela ne se conçoit pas par une implosion du politique au profit du social dans la société capitaliste. Rancière soutient que *le retour de l'archaïque* et son opposé sociologique de *la fin du politique* constituent autant des expressions d'annuler la politique dans « la relation simple entre un état du social et un état du dispositif étatique¹⁴⁸ ». Dans la politique classique, il existait une double division du politique et du social dont la fonction régulatrice était la génération d'une certaine passion d'unité, de sorte que le retour de ce qu'il appelle « gestes archaïques » est relatif à l'effacement même de cette division. Or ce retour est la manifestation du temps comme expansion de soi¹⁴⁹, qui prend la place de la dernière utopie, de la foi dans la pure forme du temps. De la même manière, Maffesoli parle de la politique et son double, de cette division

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴⁵ À cet égard, nous faisons allusion spécifiquement à Cornelius CASTORIADIS, l'un des auteurs qui a donné beaucoup de poids à l'imagination en tant que force créatrice du radicalement nouveau. Pour lui, il y a cinq strates de l'être. Le premier est le chaos. Le deuxième le vivant, d'où le surgissement de l'imagination comme puissance de mise en forme. Le troisième est l'être psychique, qui se caractérise par l'imagination décloisonnée et défonctionnalisée. Le quatrième est l'être social-historique; l'émergence d'une forme ontologique définie comme un ensemble particulier des institutions et des significations que ces institutions incarnent. Le dernier est l'être sujet. Pour une excellente présentation de l'œuvre de CASTORIADIS voir : Nicolas POIRIER, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, *op.cit.*

¹⁴⁶ Jacques RANCIÈRE, *op.cit.*, p. 245.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 251

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

caduque, entre corps politique et société de jadis (observés par Hannah Arendt), comme nous avons vu précédemment. Il soutient que, lorsque l'abstraction rationnelle tend à triompher, et que la société devient la propriété de quelques-uns, on assiste à son implosion, cause et effet d'une utopie quotidienne qui aboutit dans la recherche des libertés interstitielles (*secessio plebis*) aux conséquences incalculables¹⁵⁰.

Peter Sloterdijk, qui travaille sur les ruines de la théorie critique, désigne par anthropogénèse, la doctrine classique des temps modernes qui veut que l'homme soit un « être politique », c'est-à-dire, un homme *a priori*, comme un animal social ayant besoin de métropoles, de bibliothèques, de cathédrales, d'académies et de représentations diplomatiques¹⁵¹. Selon lui, la *paléopolitique* serait le miracle de la répétition de l'homme par l'homme. C'est appeler à la vie des êtres humains à partir d'autres êtres humains avant eux. Nous parlons encore ici de la horde « essentielle », qui est plus réelle que chacun de ses membres pris à part.¹⁵² C'est dans le paléopolitique qu'il existe la plus ancienne grammaire de l'appartenance, l'art de se maintenir petit pour le bien le plus grand, la vie « animée »¹⁵³. Cet état reviendrait aujourd'hui, selon Maffesoli, sous la forme de « tribalisation du monde postmoderne », car le *principium individuationis* se transforme en *principum relationis*, c'est-à-dire, l'émotion partagée, la culture du sentiment¹⁵⁴.

Pour sa part, Rancière affirme qu'à la base de la crise contemporaine, on trouve la perte des significations symboliques : une absence de culture et de cohérence, en somme de sens. Pour lui, le lien social se brise et la sensibilité partagée décline. D'une perspective opposée, Maffesoli affirme qu'il existe une esthétique politique qui consiste à éprouver des émotions, des sentiments, des passions communes qui se concentrent sur l'ensemble de la vie quotidienne. Autrement dit, le sensible est ce qui nous permet d'éprouver des émotions sans tenir compte des critères utilitaires¹⁵⁵. Il faut considérer que l'interprétation de Rancière repose sur une théorisation philosophie politique à partir des constats de la politique mondiale (et nationale de quelques pays post-industriels). Par contre, celle de

¹⁵⁰ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique, op. cit.*, p. 19

¹⁵¹ Peter SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵² De nombreuses études sociologiques et anthropologiques se sont penchées sur la forme d'organisation politique des communautés « archaïques » ou « primitives ». Il suffit de voir les études magistrales de DURKHEIM ou de MAUSS, ainsi que de LEVY-STRAUSS et de MALINOWSKI.

¹⁵³ Peter SLOTERDIJK, *op.cit.*, p. 28.

¹⁵⁴ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique, op.cit.*, p. 282.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 17, 254 et 255.

Maffesoli se concentre exclusivement sur les sociétés de modernité avancée, faisant partie d'une observation sociologique et quasi anthropologique. Ce que nous retenons de ce litige est l'essence même du partage : ce qui sépare et exclut d'un côté et ce qui fait participer de l'autre.

D'après la théorisation politique de Rancière, la logique conceptuelle du politique est divisée en deux pensées : l'art politique de pacifier la communauté par le règlement ingénieux des multiples passions et; la démocratie comme style de vie¹⁵⁶. Mais en voulant faire une rupture avec cette logique, Rancière énonce deux contre-principes primordiaux. Premièrement la politique n'est pas l'art de diriger les communautés, elle est plutôt une forme dissensuelle de l'agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s'opèrent le rassemblement et le commandement des groupes humains. Deuxièmement, la démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel des sujets politiques se constituent. Rancière le sait bien, cette contre position implique une dissociation de la politique et du pouvoir, elle implique par conséquent, de ne plus chercher l'essence de « l'être-en-commun » dans le politique, il s'agit en bref de repenser le politique à partir de ces constats. Sur ce sujet, Maffesoli affirme que l'on ne peut plus prétendre construire des théories sans prendre en compte la réalité empirique qui est donnée, car, c'est la fin des certitudes qui fait de l'homme un contemplateur d'un ensemble plus vaste¹⁵⁷.

Pour Rancière, le *dèmos* est le paradoxe vivant d'une collectivité politique formée d'individus apolitiques. Dans sa critique de la démocratie comme on la connaît aujourd'hui, il décrit la « pluralité » comme le point de concordance, le point d'utopie entre l'ivresse des plaisirs privés, la morale de l'égalité solidaire et la sagesse politique républicaine¹⁵⁸. C'est que, selon Rancière, les modernes ont ignoré le problème originaire grec entre le *dèmos* et l'*okhlos*, entre le pouvoir du peuple et le rassemblement turbulent des turbulences individuelles. Or, ils ont identifié la démocratie à l'autorégulation des foyers dispersés de jouissance et au pouvoir de la loi qui institue la collectivité souveraine en soumettant le particulier à l'universel. Mais, pour Rancière, la démocratie existe dans une société pour autant que le *dèmos* détient un pouvoir de division de l'*okhlos*, à travers un système historique contingent d'évènements, de discours et de pratiques par lesquels la *multitude*

¹⁵⁶ Jacques RANCIÈRE, *op.cit.*, p. 15.

¹⁵⁷ Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel, op. cit.*, p.121.

¹⁵⁸ Jacques RANCIÈRE, *op.cit.*, p. 53.

quelconque se déclare et se manifeste comme tel et dénie en même temps son incorporation à l'Un d'une collectivité distribuant des rangs et des identités. Par contre, Rancière prône « ...Un *Un* qui n'est plus celui de l'incorporation collective, mais de l'égalité de n'importe lequel à n'importe quel autre¹⁵⁹ ». Néanmoins, il affirme que la démocratie ne s'identifie pas à un principe d'unité et d'ubiquité. Plutôt que de fonder un contre-pouvoir qui ferait loi pour une société à venir, il s'agit de faire une démonstration de capacité qui est aussi une démonstration de communauté. C'est que, aujourd'hui on confond la communauté du partage avec la communauté du consensus, cet opposé du dissensus qui efface la politique.

Dans sa défense de la « vraie démocratie », Rancière affirme que celle-ci ne se résume pas aux compromis et aux désordres d'un système étatique – la cuisine gouvernementale. Ceux-ci, dit-il, ne sont eux-mêmes que des effets de la division égalitaire, les configurations historiques contingentes où elle peut tracer son lieu propre et réaffirmer sa puissance, celle de la déclassification¹⁶⁰. Par ailleurs, celui qui veut réduire l'inégalité tombera dans le paradoxe de hiérarchiser les inégalités et les priorités et reproduira infiniment l'inégalité¹⁶¹. En somme, tout ordre social repose sur l'inégalité. Il condamne aussi l'utilisation de la notion de « participation » car elle n'est peut-être pas une solution à la démocratie, mais plutôt aux problèmes de sa critique. Pour Rancière, la « véritable » participation est l'invention de ce sujet imprévisible qui occupe la rue, ces mouvements qui naissent de rien – objet de la théorisation de *Multitudes* de Negri et Hardt. Toutefois, nous devons faire une nuance. Il ne s'agit pas de remplir les temps morts et les espaces vides par les formes de participation ou de contre-pouvoir, mais de renouveler les acteurs et les formes de leurs actions¹⁶². À cet égard, Jean-Luc Nancy, constate également la diminution de la politique d'État au profit de l'entité nouvellement nommée société civile¹⁶³. Or, le politique, cette recherche de communauté, l'expérience commune, devrait être le lieu de la rénovation. Il s'agit du « double » du politique, l'ironie, l'écart, l'exil, compris moins comme une passivité que comme une *inertie* avec laquelle il faut compter¹⁶⁴.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 66-67.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶² *Ibid.*, p. 111.

¹⁶³ Jean-Luc NANCY, *La communauté affrontée*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 121.

3.2.1. La subjectivation dans la mondialisation

La philosophie politique privilégie aujourd'hui les « anciens » par rapport aux « modernes.¹⁶⁵ » Maffesoli désigne cette attitude contemporaine comme *l'éclatement polythéiste* ; cette espèce de régression – non pas dans un sens péjoratif – parce que l'esprit du temps, le *Zeitgeist*, a besoin de faire retour sur lui-même. Il regarde vers un passé qui lui sert d'origine. Il (re)devient « archaïque » puisqu'il s'intéresse à son *arché*¹⁶⁶. À cet égard, le sociologue Gilles Lipovetsky, parle du désinvestissement des rôles et d'identités instituées, des disjonctions et exclusions classiques, qui fait de notre temps un temps aléatoire, riche en singularités complexes. À la question : « Que signifiera politique ?¹⁶⁷ », il répondait que « le politique et l'existential cessent d'appartenir à des sphères séparées, les frontières se brouillent, les priorités basculent, des enjeux inédits apparaissent aux repères moins « durs¹⁶⁸ ». Serait-ce que l'existence et le politique n'ont jamais été déliés comme il l'affirme? Dans le même ordre d'idées, Maffesoli nous dit que le temps linéaire voulu par le projet politique moderne – ce qu'il appelle le temps de « drame » devient plus « tragique » dans le sens où l'existence est comprise en termes de cycles, ce qui constitue une complémentarité entre le rationnel et le sensible¹⁶⁹.

La politique classique, c'est-à-dire, celle liée au projet moderne, est aujourd'hui caduque aux yeux de plusieurs analystes. Pour Zaki Laïdi, politologue de la mondialisation, les trois points d'appui essentiels de la politique sont en train de s'effondrer. Selon lui, le premier est hérité de Carl Schmidt, qui a consisté à penser le politique sur le mode d'une discrimination entre l'ami et l'ennemi, ce qui donné au politique un caractère fondamentalement identitaire. Le deuxième, plus ancien, vient de l'époque des Lumières, qui a pensé le politique comme un « monde commun » qu'on retrouverait grâce à un détachement des particularismes. Le troisième, d'inspiration hégélienne, conduit à penser le politique comme une identification à l'État¹⁷⁰. Il explique l'expiration de la validité de ces postulats grâce au concept emprunté au théoricien de la communication Jürgen Habermas,

¹⁶⁵ Jacques RANCIÈRE, *op.cit.*, p. 247.

¹⁶⁶ Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel*, p. 80.

¹⁶⁷ Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, Collection Folio Essais, 1983, p. 65.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique, op. cit.*, p. 49.

¹⁷⁰ Zaki LAÏDI, *La gauche à venir, op. cit.*, p. 12.

celui de « mondes vécus ». Selon Laïdi, nous sommes passés du « monde commun » aux « mondes vécus ». Par monde vécu, il faut entendre les contextes dans lesquels l'individu vit et se représente, non pas le monde, mais les mondes de sa vie¹⁷¹. Autrement dit, le monde vécu est une source de multiplication ainsi que d'identité et d'épanouissement. Il est un espace collectif fondé sur une identité intersubjective reconfigurant ainsi les nouvelles du « Nous et du « Je ». Le monde vécu renvoie au fait que le besoin sans cesse croissant d'autonomie du « Je » se nourrit d'un besoin exigeant de reconnaissance d'un « autrui » généralisé¹⁷². La prolifération des mondes vécus érode la notion traditionnelle d'espace public, car le propre de ces mondes est de reposer sur une hybridation permanente entre le public et le privé¹⁷³.

Cette analyse est très similaire à celle élaborée par Maffesoli, qui constate une perte du « petit Moi » moderne dans une entité plus vaste. Il s'agit, pour lui, d'une diffusion de l'individualisme moderne dans une volonté générale qu'il ne faut plus simplement comprendre comme expression sociale ou politique, mais comme donnée « naturelle¹⁷⁴ ». Il s'agit aussi de la résurgence des valeurs archaïques : les particularismes locaux, l'accentuation spatiale, la religiosité, le syncrétisme, le culte du corps, l'ethnicité, le narcissisme de groupe, dont le dénominateur commun est la dimension communautaire. Autrement dit, la saturation du politique qui devient moins contractuel et plus « domestique¹⁷⁵ », aussi plus relativiste (qui met en relation) et plus sensible écologiquement. De telle sorte, Laïdi distingue deux imaginaires de la mondialisation, celui de l'effacement et le différentialiste.¹⁷⁶ Le premier nie toute idée d'extériorité (comme les écologistes), alors que le deuxième, en s'opposant à la mondialisation, insiste sur la préservation des différences identitaires de race, religion ou ethnie.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.18.

¹⁷² *Ibid.*, p.21. Sur ce sujet, l'auteur fait un renvoi aux travaux de G.H. MEAD et d'Axel HONNETH, *la lutte pour la reconnaissance*, Paris, le Cerf, 2000, chap. IV.

¹⁷³ *Ibid.*, p.24.

¹⁷⁴ Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel*, *op. cit.*, p.213.

¹⁷⁵ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁷⁶ Les imaginaires de la mondialisation sont compris, chez LAÏDI, comme un « enchaînement entre faits identifiables communément admis, représentations contradictoires de ces mêmes faits, et amplification de ces représentations dans l'espace (effet de généralisation) ou dans le temps (effet de structure) ». Ainsi, l'imaginaire pour LAÏDI contribue à radicaliser le changement, la nouveauté, la rupture. Voir sur ce : Zaki LAÏDI, « Les imaginaires de la mondialisation », en ligne <http://www.laidi.com/papiers/esprit246.pdf>

Toutefois, pour Rancière, la politique ne peut pas s'identifier à l'agir communicationnel (théorie habermasienne dont Laïdi s'inspire pour théoriser les mondes vécus). Pour lui, l'essence du politique se trouve dans la subjectivation dissensuelle. Rancière affirme que l'universalité politique se construit discursivement et pratiquement à partir d'une vérification polémique, d'un cas, d'une démonstration, c'est-à-dire, un *topos*, une subjectivation dans une procédure d'argumentation. Or, le processus de subjectivation est la formation d'un « un » qui n'est pas un *soi*, mais la relation d'un « soi » à un autre, un processus de désidentification ou de déclassification. La subjectivation politique est ainsi la mise en acte de l'égalité par des gens qui sont ensemble, pour autant qu'ils existent *entre* (entre l'humanité ou non, entre la citoyenneté ou non). Il s'agit d'une hétérologie, d'une logique de l'autre, selon trois déterminations d'altérité d'après Rancière : 1) par la simple *affirmation d'une identité*, ce qui implique le déni d'une identité imposée par un autre, fixé par la logique policière; 2) par la *démonstration* qui présuppose un autre à qui elle s'adresse, ce qui constitue le lieu commun, même s'il n'y a pas un dialogue ou un consensus; 3) par *l'identification impossible* avec un autre auquel on ne peut être identifié¹⁷⁷. Rancière conçoit l'*entre*, comme le lieu du sujet politique; cet intervalle ou faille est un être ensemble comme être entre : entre les noms, les identités ou les cultures.¹⁷⁸ Il s'agit d'une position inconfortable qui donne lieu au discours métapolitique, mais le danger s'avère fort quand on constate l'interprétation de la politique du point de vue de la police.

Aujourd'hui, la *police mondiale* détient l'hégémonie par la pensée économiste, le productivisme et la croissance, d'où il résulte un monde de plus en plus mondialisé par les technologies et l'idéologie de cette hégémonie. Cela a comme pôle opposé l'altermondialisme, les mouvances citoyennes telles l'écologisme, le féminisme et l'indigénisme, entre autres. Dans ce sens, la mondialisation serait « uniquement une façon nouvelle de convergence nécessaire à l'intérieur d'une bulle sacrée », ¹⁷⁹ de cette superstructure au-delà des limites de l'État national. Sur ce propos, Jean-Luc Nancy nous dit qu'un monde est une totalité de sens, auquel appartient en propre une certaine teneur de sens ou un certain registre de valeur, aussi bien dans l'ordre du savoir ou de la pensée que dans celui de l'affect et de la participation.¹⁸⁰ Or, si l'on considère que la

¹⁷⁷ Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 119.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷⁹ Peter SLOTERDIJK, *op. cit.*, p.48.

¹⁸⁰ Jean-Luc NANCY, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002, p. 34.

mondialisation est un déplacement de la production¹⁸¹ et que la production de valeur devient la création de sens, le sens en acte est la lutte d'emblée *d'affaire égalitaire concrète et de justice effective*.¹⁸² Dans ces termes, on n'a pas réussi à dépasser Marx.¹⁸³ Pour Nancy, il faut penser comment les œuvres communiquent le sens qui n'est pas le leur, car le commun n'a pas de sens pour lui-même immédiatement. Il lui faut se produire (donc se penser) comme tel. Nous reviendrons sur ce propos plus loin. Pour l'instant, il suffit de dire que Nancy affirme que dans la situation actuelle du monde, nous avons le devoir de réinventer la politique, en la reprenant à partir de son double retrait : dans la gestion de la « société civile » (elle-même issue d'une déhiscence de la *civitas*) et/ou dans l'assomption d'un être-commun (sens ontologique et destinal du « politique »). Toutefois, cela implique séparer de la souveraineté de *la* politique, car on ne peut pas désigner *la* politique comme un organe de régulation de la justice et de l'égalité. Il faut créer un sens constituant – à la fois fondateur et révolutionnaire – propre à la souveraineté¹⁸⁴. La « souveraineté de l'expérience commune¹⁸⁵ » pour paraphraser Maffesoli, le seul principe de réalité qui n'est plus à chercher dans l'obsession du pouvoir. Et la communauté, nous dit Nancy, n'est pas subsistante par soi, mais par le partage, la coexistence, qui se tient à égale distance de la juxtaposition et de l'intégration¹⁸⁶.

3.2.2. L'impasse de la contestation traditionnelle

Traditionnellement, la gauche a été l'incarnation de la contestation. Étymologiquement, *con-testare* c'est témoigner avec. Cela veut dire rester dans le même champ et reconnaître qu'on est de la même origine que cela même qui pour un temps va être déstabilisé¹⁸⁷. En politique classique, le terme gauche a trouvé son équivalence d'un contexte historique à un autre. Il était valide lors de la première « révolution » de l'humanité – la Française – et il l'est toujours dans les « révolutions contemporaines » et

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸² *Ibid.*, p. 60.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸⁵ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, préface.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁸⁷ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 69.

même dans la soi-disant « nouvelle gauche¹⁸⁸ ». Du point de vue terminologique, nous ne pouvons pas parler de la « gauche » sans parler de la « droite », en concevant cette dernière comme le statu quo. La gauche se constitue comme telle en tant qu'opposition, en tant que désir de renversement de l'ordre existant, car questionnable. Danilo Martuccelli soutient que la gauche est un « mouvement collectif qui conteste l'ordre existant au nom du progrès, mouvement animé par un élan éthique et orienté vers la construction d'une société juste¹⁸⁹ ». La gauche, continue-t-il, « est définie par la rencontre d'une volonté de 'contestation' et une 'utopie', ou plus précisément, elle fut toujours un mode historique d'agencement de forces collectives afin de parvenir au changement¹⁹⁰ ».

Dans les États modernes, la gauche traditionnelle s'est transformée en une autre gauche quand les « travailleurs » sont devenus aussi des « universitaires » et des « consommateurs » et quand les réclamations sociales ne s'expliquaient plus tout à fait par les rapports de production et les batailles ouvrières, mais débordaient sur des aspects culturels et identitaires. En effet, ce point de rupture marque la « fin du marxisme » par son épuisement théorique et provoque ainsi le nommé « retour aux identités primaires ». La crise de ce qu'on a connu sous le nom de l'État-providence a été « avant tout une crise sociale et culturelle, commandée par la segmentation d'intérêts liée à la non visibilité du social, les solidarités 'réelles' sont recouvertes par des mécanismes anonymes et impersonnels¹⁹¹ ». Avec les remises en question de l'idée de progrès, et le « désenchantement » du monde, le marxisme comme théorie et comme explication du monde n'était plus tenable. Il fallait bien le dépasser. Le progrès, dit Martuccelli, « associé

¹⁸⁸ Le terme « gauche » comme tendance politique pragmatique a comme origine, c'est bien connu, « la position, dans l'hémicycle de l'Assemblée nationale pendant les premières années de la Révolution française (1789-1793), - qui désignaient - des partisans de la souveraineté populaire, opposés au droit de veto du roi Louis XVI. » Supposément à l'époque, c'était où les diverses tendances républicaines et démocratiques – jacobins, cordeliers, hébertistes – trouvaient leur « lieu politique ». Plus tard, dans le XIX^e siècle le nom a été adapté pour désigner les tendances partisans du socialisme, c'est-à-dire, les anarchistes, les communistes et les socialistes. Il existe quand même un lien assez fort entre les deux sens; car le socialisme préconise la suppression « du droit de veto » des propriétaires et des capitalistes, en répandant la démocratie à l'économie et en revendiquant la souveraineté du peuple travailleur. Voir Michael Löwy, Préface de : Octavio Rodriguez, *Gauches et gauchisme. De la première internationale à Porto Alegre*, Comme un accordéon, Nantes : L'Atlante, 2004, p. 10

¹⁸⁹ Danilo MARTUCCELLI, *Décalages*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995 p. 136.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 149.

en Occident à la croissance de la production matérielle, devient une idée néfaste¹⁹² ». Or la gauche a dû s'ajuster à cette nouvelle dynamique. Il ne s'agissait plus de l'État protecteur et unitaire légitimé divinement par la prétendue unité du peuple, mais de plusieurs réalités qui affectaient l'identité traditionnelle de la gauche marxiste qui ne savait pas comment répondre aux nouvelles circonstances. Or, malgré l'impasse de la gauche, le peuple, la société civile ou des cellules organisées, reprennent le rôle de contestation et de réappropriation de l'espace public, sphère nécessaire et inhérente au politique. Cette « impasse » de la gauche, est nécessaire, croyons-nous, pour comprendre la recherche de communauté par d'autres moyens, tels que la société civile ou les multitudes.

La question à poser maintenant est : faudrait-il cesser de parler de la *gauche*? « Ce qu'il faut expliquer est justement, dans l'avenir, le rôle virtuel de ce supplément imaginaire constitutif de la gauche, au-delà de sa force de repérage politique immédiat¹⁹³ ». Le problème constitutif de la gauche, selon Martuccelli, est de continuer à croire à la mémoire et comme moteur d'action, étant celle-ci non pas un motif de gloire, mais d'angoisse à cause du passé totalitaire qui hante. Pourquoi les bonnes intentions aboutissent-elles à un résultat inverse? Pour y répondre, Maffesoli se sert de l'analyse de la Boétie qui parle de la « servitude volontaire ». C'est que le politique se trivialisait dans la politique quand un bien collectif est l'affaire de quelques-uns¹⁹⁴. C'est le cas du mythe moderne de la construction de l'État-Nation qui a voulu la perfection et s'est condamné « à sécréter une secte des purs 'qui savent' ¹⁹⁵ » cette impasse de la gauche traditionnelle, cause et conséquence de la transfiguration du politique, motivent à chercher d'autres façons de faire politique. Un exemple d'approche est le projet écologique.

¹⁹² *Ibid.*, p. 147.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹⁴ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹⁵ *Ibid.*

CHAPITRE IV

L'INSTITUTION ET L'INSTITUANT ÉCOLOGIQUE

...cet Occident, arrivé à un niveau de civilisation
qu'on ne dépasse qu'en descendant.

E. M. CIORAN, *Histoire et utopie*

4.1. Le projet écologique en tant que discours contestataire

Comme nous venons de le voir, l'impasse de la gauche institutionnelle et la fin de la politique *classique* entraînent une transformation des façons de faire de la politique et de contester. Le projet écologique est apparu dans la civilisation occidentale, à la suite des grandes tragédies du XXe siècle : les deux guerres mondiales. Le projet écologique s'inspire des imaginaires politiques particuliers; de celui d'une contestation contre les gouvernements totalitaires et de celui d'une société qui *se rendait compte* de plusieurs erreurs que l'instrumentalisation de la raison avait provoquées.

Le glissement du projet écologique vers l'espace considéré antérieurement comme purement politique articule plusieurs crises. Il représente l'alarme et l'angoisse collectives devant la possibilité réelle du péril de la planète. Ce fut le produit d'une intersection d'imaginaires de conservation et de transcendance, de crainte et de conscience de finitude, et aussi du refoulement d'un ensemble d'échecs. Le politologue Lucien Sfez affirme à ce sujet qu'une société est en crise quand il y a une abondance de signes, une forte prolifération de pouvoirs, de sectorisations et de dédoublements. C'est quand « ça » fait signe en tous sens, d'où le pluralisme d'opinions¹⁹⁶, ce qui rejoint le concept de signifiant vide de Laclau.

¹⁹⁶ Lucien SFEZ, *La symbolique politique*, Coll. Que sais je ?, Paris : Presses universitaires de France, 1988, p. 46.

L'espace politique classique, celui des révolutions et des luttes pour l'émancipation, s'est réduit, ouvrant ainsi l'espace à d'autres projets qui, malgré l'absence du politique dans leur généalogie, sont devenus politiques par la suite. Tel est le cas du projet écologique. Ce projet, depuis les années 60 a constitué un bon moyen pour remplir l'espace laissé par l'abandon des grands projets politiques étant donné sa nature même : il fait renaître le rapport de la société avec une utopie, il insère de nouvelles perspectives pour un « vivre ensemble ». Tout comme dans le projet politique, le projet écologique fait appel aux notions universelles qui génèrent un imaginaire collectif renouvelé et à la limite *sui generis*. Il est une sorte d'hybridité, entre le rêve et la réalité, entre les possibilités et les limites, entre les exigences et les concessions, mais il constitue surtout une mise en question du mode de vie.

Martuccelli mentionne quelques points imaginaires de fermeture des écologistes. Selon lui, ils se prennent pour un nouvel acteur social d'une autre idée du progrès et du bien-être (un nouvel *ethos* politique de la responsabilité planétaire), dans le dessein d'une société alternative¹⁹⁷. Bref, ils constituent une nouvelle utopie. À cet égard, Maffesoli soutient que la recherche de la nature et de l'altérité, peut être résumée *grosso modo* dans trois termes : l'écologie, la socialité et la gnoséologie¹⁹⁸. Pour Maffesoli, la modernité se caractérise par un *social* basé sur les organisations politico-économiques (ce qu'il appelle par ailleurs structure mécanique) qui, par des groupements contractuels, octroyaient des fonctions aux individus. Par contre, la postmodernité est marquée par les masses, où les personnes jouent un rôle dans ce qu'il appelle une structure complexe ou organique, constituée par des *tribus affectuelles*, ce qu'il appelle la *socialité*¹⁹⁹. Il s'agit, en gros, de la dimension plurielle du social. Selon lui, la socialité de base conduit à une harmonie différentielle qui s'oppose au totalitarisme, celui-ci étant la prétendue harmonie unificatrice, à savoir l'idéologie dominante. L'écologie est la sensibilisation qui dérive du retour d'une conception globale de l'homme dans son environnement naturel et social.

¹⁹⁷ Danilo MARTUCCELLI, *Décalages*, *op. cit.*, p. 159.

¹⁹⁸ Michel MAFFESOLI, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 127

¹⁹⁹ Cette définition contraste avec les idéal-types que Michel FREITAG développe au sujet de la modernité et la postmodernité. Alors que FREITAG désigne la *société* comme moderne et le *social* comme postmoderne, MAFFESOLI fait référence au *social* pour la modernité et à la *socialité* pour la postmodernité. Toutefois, nous observons au sein de ces différences, seulement une variation de style théorique, puisque les constats obéissent à des préoccupations et développements assez similaires.

Enfin, la gnoseologie est l'étude de la valeur et des limites de la connaissance. Nous empruntons ici les concepts de socialité et d'écologie tels que conçus par Maffesoli.

4.1.1. Note sur l'utopie

Avant de continuer, il est pertinent ici de définir ce que nous comprenons par utopie. Rancière affirme qu'il ne s'agit pas d'un futur du rêve inassouvi, mais de la construction intellectuelle qui fait coïncider un lieu de la pensée avec un espace intuitif perçu ou perceptible. Par opposition, le réalisme n'est pas le refus lucide de l'utopie²⁰⁰. Dans ce sens, comme nous avons vu, Rancière favorise les « Anciens » sur les « Modernes », car d'après lui, les premiers – comme Aristote – laissaient place à « l'utopie réaliste » du centre, celle d'un social qui se mettait lui-même en ordre, qui annulerait en même temps sa propre division et les divisions des passions qui visent à l'appropriation du centre politique²⁰¹. Par contre, les modernes tiennent à l'utopie d'une rationalité immanente au social qui annonce, à terme, la fiction de la philosophie et de la politique en confrontant d'emblée la communauté du bien à celle de l'utile. Pour Ernesto Laclau, l'utopie est l'esquisse d'une société entièrement constituée et en principe pleinement réalisable, ce qui constitue en soi une construction purement intellectuelle. Mais pour que cela soit envisageable, il faut avoir recours au mythe, ce dernier étant un ensemble d'images équivalentes qui galvanisent l'imaginaire des masses en les lançant dans l'action collective, ce que Laclau appelle le symbole de plénitude consciente.

C'est ainsi que nous reprenons ces conceptions, et nous nous basons sur deux suppositions. Premièrement, le social est inégal en soi et il ne peut guère se mettre en place lui-même. Toutefois, en deuxième lieu, il y a une tendance historique à générer des projets collectifs pour trouver l'ordre rêvé dans l'idéal de justice. Pour ce faire, il faut un mythe, c'est-à-dire, un ensemble d'images qui pousse les individus à l'action. Voilà une utopie : malgré l'impossibilité de son accomplissement, le rêve existe et persiste; il résiste. Cette définition nous aidera à comprendre la construction de l'utopie écologiste et de ses discours dérivés.

²⁰⁰ Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 40.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

4.1.2. L'arrivée et la chute du projet écologique

Dès 1952, Rachel Carson, avec son livre « Silent spring », illustre d'une façon assez dramatique le noir futur de la planète si rien ne se faisait pour arrêter l'utilisation des pesticides. Un livre qui identifiait la technique et la technologie comme les principaux dangers pour la planète, a déclenché toute une série de controverses et de nouvelles études, ainsi que d'actions au niveau institutionnel. Pendant la décennie de 1960, nous avons assisté à plusieurs revendications civiles en Europe et aux États-Unis. Ce qu'on connaît comme de « nouveaux mouvements sociaux », possède un versant écologique, qui dans les grandes lignes, revendiquait la lutte antinucléaire et la défense de l'environnement. Sur la scène internationale, nous constatons aussi une montée de l'organisation et l'articulation d'efforts, ce qui est connu par l'écologie politique. Toutefois, on constate ici, pour paraphraser Laclau, la précarité et l'incomplétude des frontières qui dessinent la division sociale²⁰², car les organismes et les demandes spécifiques se multiplient tous azimuts, à la défense de plusieurs causes équivalentes, mais non pas conciliables entre elles, ce qui se trouve à l'origine de la dispersion générale des luttes sociales. Mais cela est un autre sujet qui nécessiterait un développement plus exhaustif qui n'a pas sa place ici.

Les écrits sur la nouvelle utopie écologiste, sont également, aussi variés que nombreux. Le livre *L'utopie ou la mort*, de René Dumont²⁰³, est un exemple qui illustre l'importance que le projet écologique a acquis pour la civilisation occidentale. Son auteur exprime avec une ferme attitude la posture que les pays « riches et égoïstes » devaient adopter face aux « pays dominés²⁰⁴ ». Il prône, tout d'abord, « un changement d'attitude totale ». Or, le projet écologique n'a pas été seulement une question de protection et de conservation de la nature, mais aussi de responsabilité de ceux qui ont provoqué un « état de catastrophe dans la planète », la question fondamentale étant : Avons-nous le droit de

²⁰² Ernesto LACLAU, *op. cit.*, p. 64

²⁰³ René DUMONT a été candidat à la présidence en 1974 en France. Au Québec, nous pouvons tracer un parallèle avec le livre de Luc GAGNON, *L'écologie. Le chaînon manquant de la politique*, Montréal: Alternatives, 1985. Pour un historique de l'évolution du mouvement écologique au Québec, voir : Michel JURDANT, *Le Défi écologiste*, Montréal: Les Éditions Boréal, 1988. L'auteur élabore ce qu'il appelle un programme politique écolo, dans lequel les mesures d'action principales, sont basées sur l'autogestion, l'antiproductivisme, l'autonomie de la société civile, la solidarité à l'égard du tiers monde, la souveraineté des communautés de base et le modèle technologique doux. Et un parti politique écolo.

²⁰⁴ René DUMONT, *L'utopie ou la mort* / Paris : Éditions du Seuil, 1974, p. 111.

parier sur l'avenir de l'humanité ?²⁰⁵ Tournure éthique qui a de fortes implications dans la chaîne de significations du discours sur la lutte écologique. Nous y reviendrons.

En 1980, Cornelius Castoriadis qualifiait le projet écologique en Europe comme un projet politique de création d'une nouvelle institution face à l'altération ou la disparition des formes de vie naturelle. C'était pour lui une lutte contre « le peu de crédibilité des opérations mystificatrices auxquelles se livrent les institutions bureaucratiques qui tirent leur légitimité d'un savoir prétendument rationnel et efficace²⁰⁶ ». Toutefois, depuis ce temps-là, nous avons pu assister à une stagnation des revendications au plan international. Le paradoxe évident se manifestait honteusement : on était bien capables de critiquer le mode de vie, mais on n'osait pas le changer. Ce paradoxe a fait du mouvement écologique le porteur d'une problématique multiplicatrice de projets, d'une part, et institutionnelle et normative de l'autre. Il en a résulté une société qui se conforme avec un projet de civilisation flottant, porteur des discours vides, avec des signifiants vides²⁰⁷; enfin un univers rhétorique. C'est ainsi que ce projet ne parvient pas à ses fins, mais au contraire, il devient un discours tous azimuts. Il s'opère un déplacement conceptuel de l'importance de la Terre, autrement dit, il s'agit de préserver la nature non pas pour elle-même, mais pour l'homme²⁰⁸. Pour paraphraser le sociologue Jean Baudrillard, l'environnement est devenu une fonction sociale, il a grandi au long de l'histoire sous l'imaginaire de la gestion rationnelle de résidus, et comme une production rationnelle des résidus²⁰⁹. Sans s'attarder au problème de base, cela constitue le discours environnemental.

Toute image linguistique est assujettie à la linéarité du discours et à la temporalité du signe. Dans ce sens, Wunenburger affirme : « Les noyaux de signification des symboles

²⁰⁵ *Ibid.*, p.15.

²⁰⁶ Cornelius CASTORIADIS et Daniel COHN BENDIT, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris : Éditions du Seuil, 1981, p. 13.

²⁰⁷ Nous reprenons encore cette terminologie empruntée à LACLAU, pour qui un signifiant vide est celui qui, à l'intérieur du processus de signification, pointe vers la présence discursive de ses propres limites, ce qui constitue une impossibilité structurelle et cette impossibilité peut se signifier en tant qu'interruption de la structure du signe, ce qui constitue la notion de développement durable par exemple. Voir Ernesto LACLAU, *op. cit.*, p. 93.

²⁰⁸ Ce déplacement s'insère dans une perspective moderne, humaniste. Par ailleurs, l'écologie profonde a été accusée de représenter un antihumanisme. Sur ce sujet, l'excellent livre de Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Éditions Grasset, 1992, constitue un bel exemple.

²⁰⁹ Jean BAUDRILLARD, *À l'ombre des majorités silencieuses : ou la fin du social, suivi de l'extase du socialisme*, Paris : Denoël/Gonthier, 1982, p.77.

renvoient à une certaine universalité particulièrement attestée par les archétypes, sorte de matrices de sens à partir lesquelles se forment les symboles²¹⁰ ». Ainsi, Wunenburger constate que le pouvoir s'assure par une mise en scène d'apparences et aussi par les grandes interprétations que la société politique met en jeu relativement à son destin qui lui permet d'orienter ses attentes, ses désirs, ses volontés et enfin, l'ensemble des mythes qui structurent les actions. De la même manière, d'après Paul Ricœur, un récit symbolique excède son contenu, car les significations s'y emboîtent, ce qui constitue le cercle herméneutique. Ainsi, la valeur de l'imaginaire ne réside pas seulement dans ses productions, mais dans son usage.

C'est ainsi que parler d'un imaginaire environnemental dominant implique la chute du projet écologique en soi. Cela signifie que la « puissance » discursive du projet écologique n'a pas été aussi forte que le « pouvoir » dominant. Comme Baudrillard l'affirme, « l'environnement n'est plus une exigence révolutionnaire, mais une simulation de changement²¹¹ ». Cela est possible par l'insertion des paradoxes au sein de l'imaginaire collectif occidental qui « ont du sens » malgré leur non-sens. C'est s'attarder, entre autres, à la puissance imaginaire de la notion de développement dans un monde capitaliste, malgré l'évidente impossibilité structurelle de le permettre. Il s'agit aussi de la notion de progrès dans un monde technicisé et industrialisé, bien que seulement une partie minoritaire de la population planétaire en profite. Cette dichotomie est représentée aujourd'hui par la notion de « développement durable » comme discours *institué* et de la décroissance comme discours *instituant*. Nous nous servons ici des termes *instituant* et *institué* de Castoriadis, pour définir une société qui possède ses institutions, alors que ces dernières se transforment constamment, comme nous avons vu préalablement.

4.2. Le développement durable en tant que discours institué

Le discours du développement durable est partout. Dans les chartes de principes d'organismes internationaux, dans les objectifs de développement national, dans le plan d'action d'une entreprise. Pourtant, son institution se remonte à moins de trente ans, lors de la rédaction de la Stratégie Mondiale pour la Conservation en 1980. Cette stratégie fut

²¹⁰ Jean-Jacques WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 40.

²¹¹ Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 100. Nous prenons le mot simulation au sens de *développement du meilleur scénario possible*.

reprise et remodelée pour créer l'idée de *développement durable*. En 1987, le rapport Brundtland faisait une révision des sujets tels que l'industrialisation, l'alimentation et les relations économiques en lien avec l'humain. Il n'apportait rien de nouveau²¹², sauf le concept du développement durable²¹³.

Nous constatons ainsi trois réussites principales de la Commission Brundtland. La première a été l'insertion d'une crainte des possibles et méconnues conséquences de la crise environnementale. Cette crainte fut rendue publique par la communauté scientifique internationale, bien que toutes ses recommandations n'aient pas pu être applicables, parce que cela aurait entraîné la fin du système capitaliste. Toutefois, son impact a été considérable. Tout de suite après le rapport, plusieurs articles ont été rédigés sur « l'urgence » de la situation. À ce sujet, l'analyse que Beck réalise de la « société du risque » est très illustrant. Étant donné que les risques naissent de la spéculation scientifique et politique, ils peuvent être exagérés ou minimisés, voire refoulés par le propre savoir. Sur ce sujet Laïdi affirme aussi que ce qui fonde le lien collectif, c'est désormais le partage de risques par une même collectivité, plus que l'existence d'un projet en commun²¹⁴. Il affirme également que « les Verts » sont la force politique la plus en phase avec « la société du risque » de Beck²¹⁵. D'abord parce que l'idée du partage de risque devient le fondement du lien social. Ensuite, parce que la société du risque impose de faire des choix décisifs dans une logique d'incertitude croissante.

La deuxième réussite a été la recommandation d'aider les pays les moins industrialisés à la conservation de leurs ressources naturelles, car ils pourraient vouloir produire davantage afin de se développer économiquement. Dans ce sens, il faudrait leur donner de l'aide technique pour se développer d'une manière soutenable, durable. Ceci implique la reproduction d'un système simpliste et dichotomique de dominants-dominés. Finalement, la commission Brundtland faisait appel aussi à la création d'une politique internationale « plus solide ». En 1992 le « Sommet de la terre » à Rio de Janeiro proclamait les objectifs du

²¹² Durant les années précédentes, le club de Rome s'était attardé sur les impacts de l'activité humaine et surtout industrielle sur la terre, l'air et l'eau.

²¹³ La littérature sur le développement durable est très vaste. À titre d'exemple, nous suggérons : Bertrand ZUINDEAU, « Le développement durable : une introduction générale », dans Jean-Marc BESSE et Isabelle ROUSSEL (dir.), *Environnement : Représentations et concepts de la nature*, Paris : L'Harmattan, 1997, p. 191-204.

²¹⁴ Zaki LAÏDI, *op. cit.*, p. 108.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

développement durable et a élaboré aussi notamment l'Agenda 21, où l'on invitait les pays industrialisés à aider les pays en voie d'industrialisation pour atteindre le développement durable. Plus tard, la convention sur la biodiversité introduisait une nouvelle thématique dans le discours environnemental international : les sujets de la biodiversité, des savoirs traditionnels, de la bioprospection, entre autres. Dix ans plus tard, le Sommet de Johannesburg a éveillé les missions environnementales qui avaient été en quelque sorte oubliées²¹⁶. Toutefois, les actions furent peu nombreuses et peu efficaces malgré les vœux, même si elles sont anticipées par une belle rhétorique.

Dans un livre publié récemment, *Le développement durable : les termes du débat*, où l'on traite la problématique du développement durable, on affirme que des nouvelles dimensions se sont intégrées dans le *développement*, comme l'écologie, l'équité et la justice sociale. On affirme aussi que le rôle de ceux qui sont nommés les « nouveaux acteurs » est reconnu : ce sont les femmes, les populations autochtones et les *communautés* de base. Également, de nouveaux instruments, affirme-t-on, sont recherchés (tous ceux qui relèvent de la participation politique)²¹⁷. En ce qui concerne la notion de durabilité, on affirme que dans sa dimension écologique il ne s'agit pas du pur conservationnisme, mais de « veiller à la préservation de la capacité de reproduction de l'environnement ». Veiller veut dire *lutter* contre les pollutions, diminuer les dépenses d'énergie et *protéger* les ressources non renouvelables. Dans sa dimension économique, il s'agit de transmettre d'une génération à l'autre la capacité productive dont disposent les sociétés ce qui, selon Robert Solow, prix Nobel d'économie, décrirait une société qui maintiendrait indéfiniment sa capacité productive.²¹⁸ Dans sa dimension sociale, il s'agit de permettre aux générations futures l'accès au *bien-être tel qu'il est aujourd'hui*, y compris la satisfaction des besoins essentiels (alimentation, santé, éducation, logement)²¹⁹, l'accès aux services et à un certain nombre de biens marchands et non marchands (esthétiques, spirituels), la participation politique et le respect des droits de la personne. Finalement, le développement durable est défini comme

²¹⁶ Pour approfondir sur l'histoire de la construction du régime environnemental voir Dimitrios Roussopoulos, *L'écologie politique. Au-delà de l'environnementalisme* Montréal : Les éditions Écosociété, 1994. Aussi Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

²¹⁷ Marie-Claude SMOUTS (dir. publ.), *Le développement durable : les termes du débat*, Paris : Armand Colin, 2005, p. 4.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁹ Il faudrait se demander de quel bien-être on parle, considérant qu'il n'y a que peu d'endroits dans le monde où ces besoins soient satisfaits.

un projet de civilisation qui invite à rechercher en toute occasion, les solutions qui assureront l'utilisation des ressources naturelles au meilleur coût en tenant compte à la fois de l'environnement et de la justice sociale²²⁰.

Suite à la critique scientifique, au pouvoir technocratique et à l'éclatement des politiques, les défenseurs du développement durable affirment que ce qui est en jeu, se trouve au cœur des innovations politiques et de l'action publique, ainsi que le rapport gouvernant/gouverné, car il s'agit de la définition du *bien commun*. Dans ledit livre, Marie-Claude Smouts, experte environnementale internationale, questionne l'ambivalence de la finalité du développement durable. S'agit-il de « répondre aux grandes menaces planétaires qui inquiètent les pays du nord ou bien d'assurer la durabilité des modèles sociaux propres à des régions particulières ?²²¹ » Bien que l'articulation du global au local n'aille pas de soi, affirme-t-elle, cela est une autre histoire. Néanmoins, nous nous demandons, si cette « autre histoire » ne serait pas la cause de la saturation des significations instituées du développement durable. Étant donné l'oubli des autres régions du monde et le fort anthropocentrisme de ce discours, on constate une émergence d'autres discours qui critiquent non seulement la pertinence contemporaine du développement durable, mais aussi l'occidentalisation du monde. L'un de ces discours est celui de la décroissance.

4.3. La décroissance « durable » en tant que discours instituant

Issue d'une pensée critique de l'occidentalisation et du discours environnemental dominant, la décroissance se veut une critique radicale de l'état actuel des choses. Sa genèse est à l'origine de la recherche d'une cohérence sur le discours du développement durable. Face aux obstacles que le renoncement au style de vie actuel impliquait pour plusieurs, mais surtout à l'impossibilité de l'imaginer selon Serge Latouche, économiste défenseur de la décroissance, l'imaginaire occidental environnemental contemporain constitue une illusion, une croyance aveugle : celle d'un développement durable. Ce déchirement inhérent se représente dans les nombreuses contradictions qui ne le sont plus, dans un mode de vie régi par l'économie et le marché.

²²⁰ Marie-Claude SMOUTS (dir. publ.), *Le développement durable, op. cit.*, p. 6.

²²¹ *Ibid.*

Le discours de la décroissance retrouve son origine dans les années quatre-vingt avec l'économiste Nicholas Georgescu qui a questionné tout le régime environnemental qui était en train de se construire, tout simplement en discréditant sa base : la durabilité. Pour lui « c'est un mythe, la croyance en une durabilité perpétuelle²²² ». En fondant ses arguments sur l'entropie, il affirmait que la croissance économique n'a de sens que si nous considérons le flux immatériel du processus économique : c'est-à-dire, la joie de vivre.

Toujours selon Serge Latouche, le discours environnemental, représenté par le développement durable, en tant que rhétorique et recommandation, est devenu un outil hégémonique qui s'insère facilement dans les esprits par sa puissance cognitive. En englobant les discours politique, économique et social, il préconise une prétendue justice par la conservation de la nature et même de la culture, et il fait appel surtout à la durabilité du monde pour atteindre le développement et donc à l'égalité rêvée. Néanmoins, ce discours est lié aux valeurs modernes de progrès, d'universalisme, de maîtrise de la nature et de rationalité quantifiante²²³. Ainsi,

[...] si nous revenons à la définition du concept de « développement durable » c'est-à-dire, 'ce qui permet de répondre aux besoins des générations actuelles, sans pour autant compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins', alors le terme approprié pour les pays riches est bien la « décroissance durable²²⁴.

Sans nous mêler des discussions spécifiques sur les enjeux économiques, nous nous intéressons à la dimension discursive et créatrice de sens²²⁵. La décroissance reprend plusieurs éléments. En se situant à l'échelle planétaire, l'énonciation des « pays riches » joue un rôle fondamental. Il constitue la formation du « nous » les riches, qui implique immédiatement un « autre qui n'est pas moi » : les pays pauvres : « ...nous devons abandonner notre mentalité de pays riches pour nous mettre au diapason de la planète et

²²² Nicholas GEORGESCU, *La décroissance: entropie, écologie, économie*, Trad. Jacques GRINEVALD, Paris : Éditions Sang de la terre, 1995, p. 95.

²²³ Serge LATOUCHE, *Survivre au développement : de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris : Mille et une nuits, 2004, p. 28.

²²⁴ Bruno CLÉMENTIN et Vincent CHEYNET, « La décroissance durable, vers une économie saine. » dans Michel BERNARD et al (coord.), *Objectif décroissance. Vers une société viable*. Montréal : Les Éditions Écosociété, 2003, p.19.

²²⁵ La décroissance est en train de se développer plutôt en Europe qu'en Amérique du Nord, notamment en France. En adoptant une stratégie politique au sens traditionnel du terme, la décroissance vise un changement économique au sein des structures classiques, voire l'État-Nation, ce qui aboutirait dans un changement de société.

envisager l'humanité comme une et indivisible²²⁶ ». Implicitement, la place de « nous » invite à jouer un rôle d'unification de l'humanité. La décroissance se positionne ainsi comme le discours contestataire contemporain qui cherche encore la vieille utopie marxiste. Pour Latouche, le développement engendre, de l'injustice sociale. Tout en adoptant une vision critique envers l'économie dominante, l'auteur affirme qu'il est une croyance aveugle, voire naïve, de penser que la main invisible génère l'harmonie naturelle des intérêts. En parlant du développement durable ou soutenable (de « sustainable » en anglais) il affirme : « soutenable, au sérieux est l'activité humaine que ne doit pas créer un niveau de pollution supérieur à la capacité de régénération de la biosphère, mais la pragmatique moderne est tout le contraire²²⁷ ». Selon ce discours, étant donné que ni le développement durable ni la *croissance zéro* ne suffissent, il faudrait alors *faire consciemment le choix* d'une décroissance économique : « La décroissance devrait être organisée non seulement pour préserver l'environnement, mais aussi pour restaurer le minimum de *justice sociale* sans lequel la planète est condamnée à l'explosion²²⁸ ». Dans ce sens,

[...] l'expansion de l'économie solidaire à travers la production de biens relationnels crée non seulement une valeur économique là où l'on peut réduire au minimum la dégradation de la matière/énergie, mais constitue aussi une voie puissante vers la réalisation d'une économie juste, réduisant l'accumulation des profits et donc l'inégalité sociale et le chômage : la décroissance matérielle sera une croissance relationnelle, conviviale et spirituelle, ou ne sera pas²²⁹.

L'économie solidaire, qui produirait des biens relationnels semble agir dans l'énoncé comme l'agent de transformation, comme l'acteur qui modifiera la réalité. Pourtant, s'il n'y a pas de décroissance matérielle, il est sous-entendu qu'on continuera dans la même voie. Il s'agit d'un énoncé rempli d'intentionnalité qui veut motiver l'action chez le lecteur. La seule action qui changera l'ordre de choses.

Latouche construit son argument de telle sorte qu'on valorise davantage la pensée d'autrefois que celle d'aujourd'hui : « Les artisans et les paysans qui ont conservé une large

²²⁶ Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 18.

²²⁷ Serge LATOUCHE, *Survivre au développement*, *op. cit.*, p. 59.

²²⁸ Serge LATOUCHE, « À bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale ! » dans Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 30.

²²⁹ Mauro BONAIUTI, « À la conquête des biens relationnels » dans Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 33.

part de l'héritage des manières ancestrales de faire et de penser, vivent le plus souvent en harmonie avec leur environnement, ce ne sont pas des prédateurs de la nature²³⁰ ». Or, cette affirmation laisse sous-entendre, d'abord, que nous sommes des prédateurs de la nature. Sans nous demander si une telle affirmation est vraie, l'énoncé suggère que, si l'on voulait être moins nuisible, il faudrait revenir à cet état « de nature ». Le présupposé implicite préconise un passage à l'échelle locale, dont la phrase célèbre et à la mode « Agir localement » est le pivot. Pour les préconiseurs de ce discours, il ne s'agit pas d'une éventuelle réalité, mais d'un fait : « bon nombre de personnes et d'organisations s'emploient – déjà – à la base, à renforcer leurs *communautés* et leurs économies locales²³¹ ».

Dans le domaine de l'économie mondiale, le discours de la décroissance se veut le moteur de la vieille utopie et en même temps, l'identificateur du nouvel antagonisme, le constructeur d'une *nouvelle lutte sociale* : « l'obstacle majeur pour passer de 'toujours plus' à 'c'est assez' pourrait être l'obstination à *ne pas partager*. Dans ce cas, la voie vers une société véritablement équilibrée nécessiterait une nouvelle lutte sociale²³² ». Et encore : « ...nous ne sommes qu'au début d'un grand travail ! Un travail de libération. Une libération de tout le monde et du monde entier²³³ ».

Nous pouvons voir, avec ce bref aperçu, la formation discursive de la décroissance : au centre, le désir de libération et comme message, le besoin d'une action, cette « sobriété heureuse comme force considérable face à la puissance de la frustration programmée sous l'injonction obsessionnelle et quasi hystérique de la publicité²³⁴ », ce qui ne peut se faire que par un « engagement de vie ». C'est ainsi que « la décroissance soutenable apparaît d'emblée comme un postulat intelligent, promoteur d'une nouvelle perspective historique, un exaltant chantier qui, tout en restaurant ce qui peut encore l'être, pose les fondements d'un avenir viable²³⁵ ». Et en poussant plus loin : « cela s'appelle 'utopie', terme qu'il faut

²³⁰ Serge LATOUCHE, *Survivre au développement*, *op. cit.*, p. 65.

²³¹ Helena NORBERG, « De la dépendance mondiale à l'interdépendance locale », dans Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 89. Par ailleurs, la province de Québec et plus précisément la ville de Montréal, sont des exemples exceptionnels d'économie solidaire et d'organisation communautaire.

²³² Willem HOOGENDIJK, « Calmer l'économie », dans Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 115.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Pierre RAHBI, « Pour une sobriété heureuse », dans Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 121.

²³⁵ *Ibid.* p. 123.

distinguer de la chimère. L'utopie serait en l'occurrence le non-lieu de toutes les possibilités, 'folie vitale' faite d'une audace éclairée qui permet de soulever les montagnes²³⁶ ».

Dans un article publié dans le Monde diplomatique, Serge Latouche affirme que la démocratie ne peut probablement fonctionner que si la *polis* est de petite dimension et fortement ancrée dans ses valeurs propres. Ainsi, « la création d'initiatives locales *démocratiques* est plus réaliste que celle d'une démocratie mondiale. » Finalement, tout en désignant l'ennemi « invisible » qui est la domination du capital et en prenant comme exemple la stratégie zapatiste dirigée par le sous-commandant Marcos au Mexique, il fait appel à la « reconquête ou la réinvention des communaux, des biens communs, de l'espace communautaire²³⁷ ». La volonté de réaffirmer l'utopie se fait présente et renvoie à une autre dimension :

[...] même si la décroissance nous paraît impossible, la barrière se situe plus dans nos têtes que dans les réelles difficultés à la mettre en place. Il faut mettre un terme au conditionnement idéologique fondé sur la croyance en la science, le nouveau, le progrès, la consommation; la croissance pour amorcer cette évolution. La priorité est donc de s'engager à l'échelle individuelle dans la simplicité volontaire. C'est en nous changeant nous-mêmes que nous transformerons le monde²³⁸.

Nous pourrions continuer à nous étendre sur d'autres énoncés du discours de la décroissance qui est, d'avantage théorique dans ces postulats. Toutefois, étant donné les nombreux domaines d'applications que ce discours peut avoir dans l'ensemble de la société, mais surtout, au sein des structures économiques et sociales, nous préférons nous attarder sur un discours qui appartient à une décroissance autrement. Il s'agit d'un discours *par en bas*, plus individuel que structurel, et qui en constitue une praxis moyennant la théorie et l'empirie dans la vie quotidienne. C'est ici que, dans une dimension personnelle qui se veut un moteur de transformation de la société, et en même temps une recherche de communauté, l'enjeu devient éthique et politique. Mieux vivre pour mieux vivre ensemble, et ce, d'une façon simple. C'est le discours de la simplicité volontaire.

²³⁶ *Ibid* p. 124.

²³⁷ Serge LATOUCHE, « Ecofascisme ou écodémocratie », *Le monde diplomatique*, no 620, (novembre, 2005) p. 27.

²³⁸ Michel BERNARD, *Objectif décroissance*, *op. cit.*, p. 18-19.

TROISIÈME PARTIE

LA SIMPLICITÉ VOLONTAIRE ET LA NOSTALGIE DE LA COMMUNAUTÉ

CHAPITRE V

LA SIMPLICITÉ VOLONTAIRE

La volonté s'engage ainsi dans la seule issue que lui laisse son destin,
et qui est la carrière de la liberté.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*

Nous assistons aujourd'hui à une dénonciation de la solitude de l'homme moderne, il s'agit d'une nostalgie des vieilles solidarités disparues, de la vision d'une communauté à reconquérir des esprits et des cœurs, sous des formes et à des niveaux différents²³⁹. C'est ainsi que, par l'action personnelle qui vise la communauté, le discours de la simplicité volontaire (SV) ambitionne de transformer le monde. Il construit, dans l'état actuel des choses, une utopie. Issu d'une forte critique envers la modernité, ce discours préconise le réinvestissement du local, de la nature, du spirituel et du passé.

La SV dégage une certaine nostalgie de la communauté *perdue*. Comme le constatait Lipovetsky, après le déracinement moderne, « le régionalisme et l'écologisme constituent davantage un 'retour des valeurs' qui, oscillent du religieux à la famille, de la tradition au romantisme, dans la même indifférence générale faite de curiosité et de tolérance. »²⁴⁰ Nous croyons que ce discours, même si d'emblée il ne semble pas générer un projet politique comme tel, car il n'adhère pas aux caractéristiques traditionnelles²⁴¹, il est question du politique puisqu'il fait appel à une éthique qui veut faire vivre une communauté du partage du sensible au sens de Rancière ou une communauté de cause au sens de Plessner.

²³⁹ Raoul GIRARDET, *Mythes et mythologies politiques*, Paris : Éditions du Seuil, 1986, p. 177

²⁴⁰ Gilles LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 59

²⁴¹ La simplicité volontaire ne constitue pas un parti politique, ni un secteur qui puisse se définir comme étant « de gauche » en tant que tel. Elle n'est pas non plus un mouvement social, mais un courant social, celui-ci étant défini comme un ensemble d'idées dans une société donnée, qui permet l'association ou l'organisation d'individus.

Nous questionnons ici la position de la SV en tant que courant social qui propose un autre mode de vie. Par la motivation de réflexion, ce discours prétend générer une conscience personnelle qui incite à sortir du système économique dominant. Par ailleurs, il ne faut pas confondre la décroissance avec la SV. Alors que la décroissance suppose une transformation du système économique *par en haut*, voire par des moyens politiques plus traditionnels²⁴², la SV, avec une stratégie *par en bas*, prône la conscientisation des individus pour arriver éventuellement à une transformation sociétale.

Dans les pages qui suivent, nous effectuerons un survol de quelques représentations des notions « simple » et « volonté » en tant qu'images isolées. Ceci dans le but de comprendre la puissance imagique des termes utilisés dans le discours de la SV. En suite, nous décrirons ce qu'on entend aujourd'hui par SV. Enfin, nous effectuerons une description du Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire, groupe énonciateur du corpus que nous analyserons dans le chapitre suivant. C'est à travers l'analyse du discours que nous pourrions repérer les indices d'une recherche nostalgique de la communauté.

5.1. Le simple

Dans un excellent ouvrage sur les représentations de la simplicité dans le discours critique du XIXe siècle, Mariane Bury affirme que « le sentiment de la simplicité s'impose comme fédérateur d'une interprétation nostalgique mais vivante du passé²⁴³ ». Par opposition, la notion de simplicité est toujours liée à ce qui est non composé, à l'indivisible; par évocation à ce qui est essentiel, voire un idéal. Parler de simplicité à l'époque actuelle, implique également une opposition à l'idée de complexité qui a été impulsée par des penseurs comme Henri Atlan.

Selon Bury, l'éloge de la simplicité, quelle qu'elle soit, suppose le recours à un garde fou, un antidote au mal, elle représente un prolongement moral et esthétique comme marque de sincérité. Au XIXe siècle, la simplicité représentait la nostalgie profonde de l'unité perdue, car la modernité se construisait à son profit. Dans la simplicité, la notion du

²⁴² Nous entendons par « traditionnels » la pression directe sur les gouvernements pour modifier les politiques économiques et favoriser une des mesures étatiques moins centrées sur la logique de la croissance économique. Pour ce faire, la décroissance est plus axée sur la révision de politiques publiques, des accords commerciaux et des mesures financières mondialistes.

²⁴³ Mariane BURY, *La nostalgie du simple. Essai sur les représentations de la simplicité dans le discours critique au XIXe siècle*, Paris : Honoré champion, 2004, p. 11.

naturel est au centre. « Le simple apparaît comme une puissance d'émotion et de conviction qui balaie les codifications pour accéder à l'original²⁴⁴ », elle est même une variante du discours antique.

En focalisant son étude principalement sur la littérature critique, Bury constate que la simplicité est liée à la notion de goût et de naturel; cela implique les principes partagés avec la tradition sans l'appliquer de façon identique. La simplicité est aussi une notion éthique connexe à la naïveté, à la sincérité, à l'ingénuité. Dans ce travail exhaustif de recherche, l'auteure donne plusieurs définitions de différents dictionnaires sur la notion. D'abord, par opposition, la simplicité est le contraire de la composition. Pour les spiritualistes, la simplicité est un caractère essentiel de l'âme et la fondation d'une vie modeste, idéale. Au niveau logique, la simplicité définit le caractère d'un ensemble formant une entité harmonieuse pouvant être saisie par une intuition synthétique. En ce qui concerne le comportement des personnes, fait preuve de simplicité celui qui se montre tel qu'il est, sans recherche, sans affection ni prétention. Dans sa distinction morale, la simplicité constitue le plus haut degré de la perfection morale, notion cosubstantielle à la pensée de la perfection. Dans son livre *Maximes et pensées*, l'écrivain français Antoine de Rivarol affirme qu'il y a quelque chose de plus haut que l'orgueil et de plus rare que la modestie : c'est la simplicité. Pour Aristote, le nécessaire, au sens premier et fondamental, c'est le simple²⁴⁵.

En résumant, nous pouvons dire que le simple représente quelque chose de perdu, il implique l'usage de jugements de valeur, « loué » par les primitivistes ou dénigré par les tenants du progrès. Le simple est l'objet visé d'une nostalgie, qui est rarement neutre affectivement. Il peut représenter un principe d'économie, car le simple permet d'obtenir le meilleur résultat pour la dépense la plus réduite. Il peut aussi représenter le non réflexif, le non savant, voire ignorant. Il peut également représenter le naturel et le transparent. « La nécessité du jugement de valeur, l'attachement sentimental au simple explique qu'on puisse y recourir si spontanément, comme si la signification allait de soi²⁴⁶ ». Par ailleurs, il faut noter que, historiquement, il y a eu une négligence à définir la notion. Les définitions des penseurs clés de l'ère de Raison, nous laissent arriver à la conclusion que le simple a une base intuitive. Pour Leibniz, le simple était ce qui n'a pas de parties, et même l'indécomposable. Pour Descartes, c'était l'indivisibilité, ce critère qualitatif d'ordre intuitif,

²⁴⁴ ARISTOTE, *Métaphysique* 6, 1015 b 12, cité par Mariane BURY, *Ibid*, p. 30.

²⁴⁵ Mariane BURY, *op. cit.*, p. 36-39.

²⁴⁶ *Ibid*, p. 40.

une constante universelle en conformité avec l'évidence intuitive du sens commun. C'est ainsi que nous pouvons expliquer pourquoi la notion nous paraît une évidence.

André Lamouche, écrivain multidisciplinaire qui s'est intéressé à l'harmonie et à la simplicité, affirme dans son grand ouvrage *La logique de la simplicité*, que la simplicité a guidé l'élaboration de la connaissance rationnelle depuis l'antiquité grecque, car elle était considérée comme le sceau de la vérité.²⁴⁷ Pour Lamouche deux bases fondent la logique de la simplicité. La première est quantitative, qui constitue la complémentarité simple-composé, ce qui représente la multiplicité dans l'homogène (analytique). La deuxième est qualitative, qui constitue la complémentarité simple-complexe, ce qui représente la multiplicité dans l'hétérogène (synthétique). Le concept de simplicité relie la logique de la qualité à celle de la quantité en tant qu'élément ultime commun au monde des idées et au monde des phénomènes, ce qui permet de concilier idéalisme et réalisme. Vladimir Jankélévitch, philosophe du temps et de la mort, spécialiste de la musique, a créé le néologisme d'*haplose* pour définir comme « quête radicale d'un véritable état de grâce et d'innocence » ce qui dérive du simple. Jankélévitch, dans le « Traité des Vertus » affirme que :

Le simple décide d'être simple : cette conscience renonce à la dichotomie ambivalente, comme aux labyrinthes de la ruse, elle ne sera plus partagée, déchirée, dédoublée entre les contradictoires. On dirait que le moi attendait de n'être plus deux au-dedans pour trouver dans le toi au dehors un vrai deuxième à aimer. Maintenant que l'ex-dédoublé s'est simplifié en oubliant son ombre, la place est nette pour le partenaire du duo amatis ; la conscience, ayant comblé la crevasse qui l'isolait d'elle-même, se trouve en société avec l'Autre en chair et en os et non plus avec le fantôme de l'alter ego : elle reporte sur l'interlocuteur en personne, sur le vrai bien-aimé une dilection qui, en conscience scindée, s'égarait sur l'image du soi dans la glace²⁴⁸.

La simplicité résulte ainsi d'un choix délibéré et non d'une faiblesse qui pourrait faire songer à une puissance intellectuelle, contre le narcissisme, l'expression pure de l'égoïsme, qui est la contemplation de soi dans la glace. Le désir de simplicité de vie échappe à la réflexion et invite à la contemplation de la vie comme présence, qui va à l'essentiel directement, sans médiation rationnelle.²⁴⁹ La recherche de la simplicité renvoie à la

²⁴⁷ André LAMOUCHE, *Logique de la simplicité*, La théorie harmonique, vol. IV, Paris : Dunod, 1959, p.35.

²⁴⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *Traité des Vertus*, cité par Mariane BURY, *op. cit.*, p. 47.

²⁴⁹ Mariane BURY, *op. cit.*, p. 49.

nuance ressentie par l'intuition, la pensée du moment où elle émerge du néant, la fusion de l'être et de l'Un dans une révélation d'ordre mystique. Le *simple* demeure un rêve pour une modernité qui n'y a plus accès. Le désir du simple s'accompagne d'une recherche de sens, d'une récréation du sacré, car l'oubli de soi présuppose l'existence d'un impératif spirituel, contenu dans la notion de simplicité telle que les Grecs l'ont transmise.

Toutefois, un *mais* demeure. Au XIX^e siècle l'écrivain Jules Levallois, en parlant du style littéraire, affirmait que « la simplicité avec notre culture intérieure, notre érudition, notre richesse de sentiment, nos acquisitions variées, nous est fort difficile²⁵⁰. Que peut-il en être d'une éthique de vie « simple » dans la société consummatrice, voire consumériste contemporaine ? C'est ici qu'il faut faire une parenthèse sur la question éthique, dont nous ne pouvons pas faire l'économie. L'éthique comme recherche de la perfection de l'être, implique un jugement de valeur intrinsèque à la notion même. En effet, qu'est-ce qui est parfait ? Autrement dit, pour reprendre Wunenburger comment résoudre la question : « de savoir ce qu'est une vie idéale, absolument bonne, parfaite²⁵¹, ou au moins présentement, la meilleure possible ?²⁵² » Il s'agirait de savoir si l'idéal d'une vie heureuse se limite à répondre à nos besoins conditionnés par nos liens sociaux ou au contraire, à y renoncer pour répondre à un accomplissement purement vertueux.

Wunenburger nous dit également qu'il n'y a de conscience éthique qu'à partir du moment où l'être éprouve en lui une limite qui vient de ce qu'il doit choisir entre des manières d'être et de faire, puisque dans l'éthique, faire le bien rend l'homme meilleur.²⁵³ Toutefois, Wunenburger prévient que le lien entre le faire et l'être, entre l'avoir-à-faire et le devoir-être, relève plus d'une croyance que d'une évidence immédiate de la conscience, plus d'une imagination éthique que d'une requête rationnelle. Cette affirmation relève du fait que, nous ne pouvons pas le nier, la plupart des humains règlent spontanément leur action sur les usages communs de leur milieu, transmis et partagés socialement. C'est ainsi que la question de *valeurs* devient importante. Par la tradition politique d'héritage grec, et également par l'héritage chrétien, nous pouvons potentiellement nous représenter les

²⁵⁰ *Ibid*, p. 229.

²⁵¹ Sur ce, WUNENBURGER constate que la question de l'idéal de perfection constitue une aporie en soi, car le bien est une idée tirée de la comparaison d'un grand nombre de choses, sans que le bien ne se voie accordé d'une substantialité. Or, l'idée de « bien », issue généralement d'une réflexion, ou d'une imitation, peut générer des fictions.

²⁵² Jean-Jacques WUNENBURGER, *Questions d'éthique, op. cit.*, p. 193.

²⁵³ *Ibid*, p. 45.

valeurs morales sous forme d'interdits qui permettent, selon ces traditions, la survie de l'espèce humaine. Or, il ne faut pas confondre ce que sont une conscience morale et une conscience vitale. C'est le sens moral qui suppose qu'on ne soit pas réduits à accorder de la valeur à tout ce qui nous semble désirable parce que nous attendons, par la possession, un plaisir²⁵⁴. À ce sujet, Paul Ricoeur nous rappelle que le sens moral n'appartient pas au Moi psychologique, mais il est plutôt le résultat de ce que le Moi instaure avec soi-même. Cela veut dire qu'une grande distance se dessine entre le plan de désirs et de répulsions et le plan de jugements du bien et du mal²⁵⁵. Ainsi, bien faire, sous-entend une valeur pragmatique d'efficacité et d'utilité, tandis qu'une bonne action dérive de la création des œuvres qui assurent l'harmonie et qui sont source de plaisir²⁵⁶. Nous reviendrons sur ces considérations lors de notre analyse du discours.

5.2. La volonté

Contrairement à la notion du simple, la notion de volonté a été fortement étudiée depuis la Grèce antique et dans l'ensemble de la tradition philosophique occidentale. Dans cette section nous voulons reprendre quelques idées sur la volonté, telles qu'elles ont été conçues à différents moments de l'histoire. Il faut dire que nous n'avons aucune intention d'en faire un résumé exhaustif, car celui-ci exigerait une étude entière. Nous voulons seulement donner quelques repères pour comprendre l'importance de l'idée de volonté dans le discours de la SV. C'est pour cette raison que nous octroyons un poids considérable aux stoïciens, « les Anciens ». Nous reprenons aussi quelques postulats d'Arthur Schopenhauer qui a dédié son œuvre majeure à cette notion. Ensuite, nous mentionnons l'apport incontournable, de Friedrich Nietzsche et de Paul Ricoeur pour nous plonger après sur quelques considérations au sujet de l'action.

Le mot vouloir, qui vient du grec *thélein* veut dire que le sujet est prêt à, disposé à, sans avoir pris une décision particulière. Dans une deuxième signification, il vient aussi de *boulesthai*: le vœu, la préférence pour un objet déterminé, le choix lié à une

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁵ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un Autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1991.

²⁵⁶ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Questions d'éthique*, *op. cit.*, p. 31.

délibération²⁵⁷. La volonté est une notion liée à l'affectivité et à l'intellectualité : le vouloir serait contenu dans le connaître et la décision dans le savoir.

Pour les stoïciens, l'âme se meut elle-même parce qu'elle a un pouvoir de détermination, qu'elle est responsable et qu'elle manifeste une véritable volonté. Ce pouvoir est la tension, le *tonos*, le mouvement centripète que produit l'unité de l'être. Il faut savoir que les stoïciens ne voyaient pas de distinction entre la matière et l'esprit. Pour eux, l'*hégémonikon*, notre « moi » véritable est le principe de la pensée (*dianoia*), elle s'identifie au *logos* : la raison et la parole, ce qui constitue la partie maîtresse de l'âme. L'âme a ainsi quatre fonctions : la représentation (*phantassia*), l'assentiment (*synkatathésis*), la tendance (*normê*) et l'intellection (*logos*). Le *logos* est le principe présidant aux choix et aux décisions, la puissance qui ordonne et interdit, le « guide » de toute action²⁵⁸, le principe hégémonique. Chez les anciens stoïciens, il y avait l'idée d'un *hégémonikon* en partie irrationnel, car le *logos* lui ordonne d'agir. Par ailleurs, il faut savoir que les actions, dans la pensée stoïcienne, étaient conçues comme des êtres vivants; ainsi l'action est une manière d'être.

Les stoïciens croyaient également qu'il fallait dépasser l'opposition entre connaissance et action, car il n'y a pas de connaissance qui ne soit active, voire, toute connaissance procède d'une activité volontaire. Dire oui ou être d'accord avec quelque chose est ce qu'on appelle l'assentiment, un jugement théorique (de valeur) et pratique (de réalité). Or, chez les stoïciens il n'y a pas de conflit entre le jugement théorique et pratique lorsqu'ils sont conformes à la raison et également conformes à la nature. C'est ici que la morale stoïcienne (l'ancrage du bien dans la nature) se distingue de la morale kantienne. L'assentiment constitue bel et bien l'exercice de la liberté humaine. C'est cette fonction qui constitue, à proprement parler, la volonté.²⁵⁹ Or, avant toute action, il est absolument nécessaire qu'il y ait une représentation. Pour les stoïciens, toute représentation provient d'un objet existant et porte une marque et une empreinte conformes à cet objet, représentation telle qu'elle ne pourrait venir d'un objet non existant²⁶⁰. Seule cette représentation est évidente. Épictète disait que l'âme ne refuserait jamais une représentation évidente du bien. Pour Descartes, la

²⁵⁷ André-Jean VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1973, p. 5

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 21.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 34.

volonté détient la faculté de juger et par là on accepte ou on refuse les idées conçues par l'entendement. En résumant, « c'est dans l'activité cognitive, considérée comme une totalité où représentation et assentiment ne se séparent pas, qu'il [l'assentiment] manifeste sa liberté, comme un pouvoir de « faire que tout événement lui apparaisse tel qu'il le veut²⁶¹ ».

Un élément clé pour comprendre la volonté chez les stoïciens est leur conception du bien et de la vérité, c'est-à-dire, *vouloir le bon*. Trois notions fondamentales aident à comprendre ces notions. La première, c'est le vœu raisonnable ou *boulêsis*, qui peut être défini sommairement comme une « inclination raisonnable ». En termes stoïciens, il s'agit de la réplique positive du plaisir, c'est-à-dire, d'un bien futur. Or, la *boulêsis* ne tend pas seulement au bien individuel, mais aussi à celui des autres, de ses semblables. C'est ainsi qu'elle joue un rôle important dans la constitution et la permanence de la communauté. La deuxième notion, l'*hairêsis*²⁶², la fin d'une action, est pour les stoïciens un choix du bien, effectué par la raison, le choix du meilleur, opéré par l'intelligence. La troisième est l'*éklogê*, qui fonde les déterminations des valeurs et qui est le projet de conformité à la nature qui constitue le fond de l'éthique stoïcienne²⁶³. Cette vision biologique, conçue comme mécaniciste pour les penseurs des Lumières, a été le point de rupture avec la nature dans les conceptions modernes. C'est pourquoi le retour à la nature implique un retour aux postulats des anciens stoïciens dans certains discours.

Parmi les auteurs classiques qui ont le plus influencé la conceptualisation de la volonté, nous pouvons nommer le philosophe Arthur Schopenhauer. Son ouvrage majeur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, est l'un des traités philosophiques les plus rigoureux et importants. Schopenhauer a repris la théorisation kantienne sur le *phénomène* (la conscience désireuse de connaître la nature) et la *chose en soi* (la face du monde inaccessible à cette conscience). Dans les termes de Schopenhauer, le phénomène kantien serait une entité intelligible : la *représentation*. Quant à la *chose en soi* kantienne, il l'a remplacée par une entité mystérieuse, extrarationnelle : la *volonté*.

Pour Schopenhauer, la volonté est « une réalité par principe insaisissable, se tenant à la fois en soi et dans chaque individu, et qui, par ailleurs, serait animée d'une puissance la

²⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

²⁶² *Ibid.*, p. 61.

²⁶³ *Ibid.*, p. 73.

faisant tendre régulièrement à s'objectiver dans le monde²⁶⁴ ». Le lien étroit entre nature et volonté est fondamental chez Schopenhauer. Or, pour lui, la nature est la volonté, en tant qu'elle se regarde hors d'elle-même, donc son point de vue doit être celui d'un intellect individuel. Ainsi, la force vitale (notion qui est par ailleurs périmée dans la biologie moderne) « est directement identique à la volonté, de sorte que ce qui se manifeste dans la conscience, comme volonté, est dans la vie consciente organique de celle-là ce *preimum mobile*²⁶⁵ qui a été qualifié très justement de force vitale²⁶⁶ ». Cependant, il faut savoir que, pour Schopenhauer, la volonté n'obéit jamais à l'intellect. Une éthique qui prétendrait réformer l'individu est, pour lui, impossible. Ainsi, les doctrines n'ont d'action que sur la connaissance, et cette action précise les objets accessibles à la volonté, qui pourra mieux distinguer par la suite ce qu'elle veut. Pour Schopenhauer la volonté est le fondement de l'identité de la personne, car « le véritable moi est ce qui ne connaît que deux choses : vouloir ou ne pas vouloir²⁶⁷ ». Incidemment, la volonté est l'essence de toute chose, ce qui la fait être,

[...] elle est le substratum métaphysique de la conscience animale et en particulier de l'humaine...car nous ne pouvons sensément leur attribuer [aux objets] une autre essence [que celle de la volonté] attendu qu'en dehors de la représentation de la volonté, nous ne pouvons rien penser²⁶⁸.

Or, pour Schopenhauer, tout en dépassant les stoïciens, « la simplicité et l'unicité de la volonté comme être en soi de tous les phénomènes apparaissent encore plus évidentes quand on considère comme manifestation de la volonté les modifications qui n'ont plus pour cause un motif, c'est-à-dire, une représentation²⁶⁹ ». Bref, c'est chez Schopenhauer que la volonté est l'élément premier et essentiel, alors que l'intellect est seulement une fonction accessoire. Donc, au lieu des fonctions intellectuelles, ce sont les fonctions affectives qui ont une prépondérance et prennent la place première.

²⁶⁴ Angèle KREMER-MARIETTI, introduction à Arthur SCHOPENHAUER, *Philosophie et Science*, Trad. Auguste DIETRICH, Coll. Le livre de poche, Paris : Librairie Générale Française, 2001, p. 116.

²⁶⁵ Moteur premier.

²⁶⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *Philosophie et Science*, Trad. Auguste DIETRICH, Coll. Le livre de poche, Paris : Librairie Générale Française, p. 116.

²⁶⁷ Gabriel FÉRON, *Schopenhauer : la philosophie de la volonté*, Coll. L'ouverture philosophique, Paris : L'Harmattan, 2000, p. 99.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 100,101.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 111,112.

Un trait majeur de la question de la volonté implique le fait que nous ne puissions pas seulement « vouloir » pour agir. Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal*, constate que le *vouloir* n'est pas un pouvoir simple et homogène qui soit séparé de l'énergie du corpus ou de l'énergie de la vie. Au contraire, le vouloir repose sur « un faisceau anarchique des petites volontés subordonnées, qui peuvent aussi bien se défaire, se combattre, se retourner contre le Moi, qu'être orientées vers la même direction, pour lui donner la force d'un surpassement de soi²⁷⁰ ». Ainsi, un postulat primordial de la volonté est l'action dans le vouloir. Pour Paul Ricœur il est fondamental de faire une distinction entre le *voulu* en tant que corrélat du *vouloir*, ce dernier orientant la description. Le voulu est ainsi « ...ce que je décide, le projet que je forme et qui contient le sens de l'action à faire par moi selon le pouvoir que j'en ai²⁷¹ ». Toutefois, le projet est un irréel et il s'insère dans le réel par l'action : la motion volontaire.

Action, autonomie et liberté

Pour finir cette section, nous voulons réfléchir sur les liens entre la volonté, l'action et la liberté. La volonté étant, le moteur de l'action, les théories sur les causes de l'action sont aussi nombreuses que variées. Nous nous référons tout particulièrement à l'opposition qui existe entre le courant de l'individualisme méthodologique et les perspectives néo-structuralistes et néo-marxistes. En principe, l'individualisme méthodologique analyse idéalement un phénomène collectif comme la résultante d'un ensemble d'actions, de croyances ou d'attitudes individuelles (dimension psychologique)²⁷². Par contre, les perspectives structuralistes et néo-marxistes considèrent que ce sont les règles formelles de combinaison des éléments (de parenté, de mythe) qui donnent sens à l'ensemble ainsi constitué²⁷³. Pour les premiers, nous pouvons concevoir la volonté comme moteur de changement, car c'est la conception de l'individu ce qui permet la subjectivité au cœur de

²⁷⁰ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Questions d'éthique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, p. 99.

²⁷¹ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*. Coll. Philosophie de l'esprit, Paris : Éditions Aubier, p. 10.

²⁷² L'individualisme méthodologique s'accompagne couramment d'une conception rationnelle de l'action. Voir : Raymond BOUDON, et al. *Dictionnaire de sociologie*, Montréal : Larousse, 2003, p. 122-123.

²⁷³ Le structuralisme considère l'objet comme une totalité pouvant être décrite, formalisée, à partir des relations d'interdépendance que ces éléments entretiennent entre eux. Voir : Raymond BOUDON, et al. *Dictionnaire de sociologie*, Montréal : Larousse, 2003, p. 228-229.

l'action sociale. Par contre, pour les autres, la volonté est complètement déterminée par les conditions d'existence de l'individu, alors il faut changer les conditions structurales de la domination pour pouvoir modifier l'environnement social. La convergence entre ces deux théories est très difficile, étant donné leurs perspectives aussi distinctes.

L'action a été l'un des sujets les plus étudiés, vue de répondre au pourquoi nous sommes capables de création. L'action peut ainsi être comprise de plusieurs façons. Nous mentionnons ici la conception politique de Hannah Arendt, la conception philosophique d'Angèle Kremer-Marietti et la conception sociologique d'Alain Touraine. Pour Arendt, l'action, tout comme la parole, dévoile l'agent comme potentialité d'égalité et de distinction. Or, cette action, en tant que distincte de la fabrication, n'est pas possible dans l'isolement. Elle se trouve, depuis les Grecs, dans la législation des hommes qui agissent comme *artisans* d'un produit concret²⁷⁴. Pour Kremer-Marietti, l'action est une séquence dynamique, organisée, orientée et, avant tout, finalisée, dont on retrouve, à la base, un système de valeurs. « Prise au cœur d'une activité exercée dans la communauté établie, toute action peut donc être justement dite politique autant que morale, compte tenu des valeurs qui permettent l'établissement de cette communauté²⁷⁵ ». Pour Touraine, c'est par l'orientation des valeurs ainsi que par l'insertion des formes sociales et des champs de décision utilisant l'expression symbolique qu'il y a de l'action sociale. La sociologie de l'action a essayé de comprendre en termes historiques le sens de l'action, en plaçant le travail et la production au centre de l'analyse. Ainsi, l'action est le produit de la situation de travail, de la volonté de création et de contrôle dans un milieu technique ou d'aliénation²⁷⁶.

Selon le philosophe Paul Ricœur le *muthos* (mise en intrigue) est définie par la mimésis (imitation ou représentation de l'action). L'action est alors, le corrélat de l'activité mimétique régie par l'agencement des faits en système.²⁷⁷ Cette conception est différente de celle du Cornelius Castoriadis, pour qui la *praxis* est : « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du

²⁷⁴ C'est dans de *La condition de l'homme moderne* que, tout en ayant une posture antimoderne, Arendt analyse la *vita activa* de l'homme moderne : le travail, l'action et l'œuvre. Selon Arendt, la *vita contemplativa* est opposée à la *vita activa*, étant celle-ci plus valorisée chez l'homme moderne au profit de la création et de l'action.

²⁷⁵ Angèle KREMER-MARIETTI, *Morale et politique. Court traité de l'action morale et politique*, Paris : Éditions Kimé, 1995, p. 9.

²⁷⁶ Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Paris : Aux Éditions du Seuil, 1965.

²⁷⁷ Angèle KREMER-MARIETTI, *Morale et politique, op. cit.*, p. 86.

développement de leur propre autonomie²⁷⁸ ». La *praxis*, pour Castoriadis, ne s'entend pas comme la *praxis* marxiste puisque cette conception a été pour lui une contradiction en soi, étant donné son primat sur l'action d'une part, et le conditionnement de cette action à une théorie structurale d'autre part²⁷⁹. Or, la *praxis* est une activité consciente qui vise la liberté par la lucidité. Bien qu'il existe un savoir préalable, il ne suffit pas de l'appliquer, mais de faire surgir un nouveau savoir. Bref, la *praxis* est provisoire, car elle est toujours en train de se faire.

La volonté est également liée au rêve de liberté. En fait, ces deux concepts sont intimement liés, puisque la prise de conscience doit supposer une volonté de choisir pour agir en conséquence. Arendt reconnaît à ce sujet que les théories occidentales sont dominées par l'idée que la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l'action²⁸⁰. Par contre, pour elle, la liberté appartient davantage à la sphère du politique qu'à celle de l'intérieur de chaque individu, voire à la volonté. Bref, la liberté est politique et son champ d'expérience correspondant à l'action. Arendt attribue à Épictète l'origine de la confusion de la liberté comme pouvoir intérieur à l'homme. Or, d'après la penseuse, un homme ne pourrait pas être « libre à l'intérieur », s'il n'a pas vécu la liberté « dans le monde réel. » Ainsi, l'action ne serait libre que par l'existence d'un motif et d'un but prévisible (conception moderne). Toutefois, reconnaître le but n'est pas une question de liberté, mais de jugement²⁸¹ : L'action serait libre non pas pour l'entendement ou la volonté, mais par le principe guidant l'action²⁸². Ces principes sont, selon Arendt, l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité, la distinction ou l'excellence, mais aussi la méfiance, la crainte ou la haine. Ainsi, Arendt laisse comprendre que l'action n'est pas nécessairement liée aux *bonnes* causes ou aux *bons* principes : le principe nécessite en soi un jugement de valeur.

²⁷⁸ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Éditions du Seuil, 1999, p. 112.

²⁷⁹ Nicolas POIRIER, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, op. cit., p. 77.

²⁸⁰ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Coll. Folio Essais, Paris : Gallimard, 1989, p. 201.

²⁸¹ Il est pertinent ici de rappeler que, pour les stoïciens, il n'y avait pas de conflit entre l'assentiment et le jugement, le premier étant l'exercice de la liberté humaine, ce qui constituait, à proprement parler, la volonté. Voir le cinquième chapitre sur ce sujet.

²⁸² Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p. 197.

En somme, pour Arendt, le politique et la liberté sont intimement liés, ce qui se trouve en contradiction avec les théories sociales de l'époque moderne²⁸³. Elle affirme également que l'Occident a toujours pensé la liberté en termes de souveraineté, ce qui la lie justement à ce qu'elle appelle « l'intransigeante autonomie », qui contredit, d'après elle, la condition même de pluralité. Il faut savoir, par ailleurs, que pour Arendt, « chez l'homme, l'altérité qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, devient unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques²⁸⁴ ». Or, la liberté ne consiste pas à s'abstenir du domaine des affaires humaines sous prétexte de s'aliéner lorsqu'on fait usage de la liberté (ou plutôt de la volonté). Il est plutôt question d'exister dans le domaine des affaires humaines par l'action et la parole.

Cette vision semble entrer en contradiction avec celle de Cornelius Castoriadis, pour qui l'autonomie a un contenu bien défini : « l'instauration d'un nouveau rapport entre le désir de l'individu et la conscience. Au sens freudien, qu'une pensée réfléchie ait lieu à la place des pulsions inconscientes²⁸⁵ ». Castoriadis définit ce concept en le distinguant de ce qui n'est pas l'autonomie. Il nous dit qu'il ne faut pas la comprendre au sens de Descartes, pour qui la conscience est une substance close dont toute l'essence se réduit au fait de se penser. Il ne s'agit pas non plus de la conception kantienne d'un sujet moral qui obéit aux lois qu'il s'est donné une fois pour toutes. Au contraire, l'autonomie renvoie à une personne réelle et non pas idéale d'un *Je* qui n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, du discours de l'Autre. Or, si nous y regardons de plus près, il n'y a pas de contradiction entre ces deux conceptions. Dès lors, l'autonomie au sens de Castoriadis implique la réflexivité et la prise de conscience du sujet pour se lancer à l'action. Alors que, quand Arendt parle de liberté, elle la lie à la question politique de l'action : l'individu qui exerce sa liberté le fait parce qu'il suppose un lien avec la réflexivité. Les deux en fait, prennent comme point de départ la pluralité, c'est-à-dire, la présence de l'autre, l'altérité qui est source de l'unicité. Autrement dit, l'autonomie (comprise comme réflexivité et conscience) est la condition de la liberté (même si elle est irréductible au sens arendtien).

²⁸³ Cette affirmation relève du poids que Arendt octroie à la *polis* grecque comme lieu du politique. En effet, la *polis* se voulait une espèce de bulle où il y avait un rapport entre égaux qui expérimentaient la plus forte liberté. Ce qui se passait à l'extérieur, comme les atrocités et les barbaries de l'empire n'importaient guère dans la *polis*.

²⁸⁴ Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, p. 232.

²⁸⁵ Nicolas POIRIER, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, op. cit., p.82.

Dans ce sens, nous croyons qu'il est important de s'interroger sur la possibilité de considérer une action individuelle comme action au sens politique. À cet égard, Ricœur a repris la notion aristotélicienne de *phronésis* (pondération, prudence) qui est la sagesse pratique. La *phronésis* indique une sagesse souple, liée à la dextérité pratique, grâce à laquelle l'action singulière, contingente, peut résoudre agilement les problèmes de la *praxis*, dimension qui se trouve à mi-chemin entre la théorie et l'empirie. L'action et la *phronésis* convergent dans leur recherche d'efficacité qui se trouve dans la connaissance et le choix des moyens et dans leur recherche de détermination de la fin, qui est le moment éthique. Dès lors, la *phronésis* possède des qualités théoriques et pratiques, elle sait définir sa fin et choisir les moyens pour l'atteindre. La *phronésis* est ainsi une intuition et une perception, par laquelle l'homme juge de forme perspicace et bienveillante²⁸⁶. Nous retiendrons cette définition pour nos fins ultérieures. Maintenant, passons à la présentation de notre sujet à analyser.

5.3. Le discours de la simplicité volontaire

Motivé par des penseurs comme Gandhi et Henry David Thoreau au XIXe siècle, le courant social de la SV (dans sa version contemporaine) a pris force dans les années quatre-vingt, aux Etats-Unis. Principalement préconisé dans quelques pays industrialisés, il s'agit, selon ses adeptes, d'une façon de vivre qui intègre des valeurs et des comportements antisurconsommation. « La simplicité volontaire est une voie qui convient à ceux qui ont connu la surconsommation, ont pris conscience de ses effets et choisissent de *retourner à l'essentiel* (nous soulignons)²⁸⁷ ». Crise financière, crise d'emploi, crise économique, crise sociale, crise de valeurs – faudrait-il ajouter crise de sens ? – Ce sont les mots qui font appel à l'action, au réveil des individus isolés et plongés dans un système qui les absorbe et les pousse à consommer. Louis Chauvin, adhérent à la SV, affirme que les adeptes de ce courant sont liés à plusieurs *idéologies* et aux nombreuses activités qui ont choisi un

²⁸⁶ Pour un développement plus détaillé de cette notion voir : Valentina GUEORGUEVA, « Sens commun et rationalité pratique : la notion de *phronésis*, dans « La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2004.

²⁸⁷ Serge MONGEAU, *La simplicité volontaire, plus que jamais...*, Montréal : Éditions Écosociété, 1998, p. 235.

chemin personnel pour répondre aux préoccupations environnementales et sociales de l'humanité, à une époque qui pourrait s'avérer charnière pour l'évolution humaine²⁸⁸.

En prônant une solidarité entre les individus, la SV se veut une solution aux problèmes générés par le système économique à l'échelle planétaire, et ce, en pratiquant certaines habitudes quotidiennes²⁸⁹. Ces pratiques se bornent à trouver un moyen autonome par lequel nous puissions répondre à nos besoins dans les domaines comme l'environnement, la santé et l'emploi, notamment. Au Québec, le courant de la simplicité a été introduit par Serge Mongeau, médecin et politologue qui croit que « le système – la société de consommation – enferme l'individu dans une cage qui laisse de moins en moins de choix *véritables* et de *vraie* liberté (nous soulignons)²⁹⁰ ». Le discours de la SV part du constat qu'il y a une perte des valeurs provoquée par les personnes qui habitent dans les pays industrialisés, puisqu'ils dédient leur temps à travailler, et ce, avec le but ultime de consommer et d'atteindre le niveau de vie qui est imposé par le système. Cette dynamique, qui entraîne une surconsommation massive étouffée, par conséquent, la conscience, qui est « ...sans doute la faculté la plus noble dont soit doté l'être humain [car] c'est par l'intelligence que nous nous distinguons en bonne part des animaux²⁹¹ ». Et l'argument continue :

Selon la façon dont nous nous comportons, nous souffrons d'inconscience collective! Comment expliquer autrement que nous tolérions qu'une aussi effarante portion de l'humanité souffre encore de la faim, de maladies contagieuses et de diverses autres conséquences de la pauvreté alors que nous pourrions régler tous ces problèmes, mais qu'en même temps, nous consacrons plus de 800 milliards de dollars par année aux dépenses militaires? Car nous sommes complètement responsables de ce qui se passe dans notre *communauté* humaine [...] (Nous soulignons)²⁹².

²⁸⁸ Louis CHAUVIN, « An Ethic of Simplicity : For Life's Sake », Thèse de doctorat, Montréal, Université Concordia, 2001, p. 29.

²⁸⁹ Nous ne dédions pas une partie de notre étude à l'évolution de la simplicité volontaire en tant que courant social, étant donné que cet exercice serait répétitif. À cet égard, la thèse doctorale de Louis Chauvin est un document de référence. Il y fait une revue de littérature sur l'origine de la simplicité volontaire, ainsi que sur les courants qui l'ont influencée. De plus, il y a plusieurs sites internet consacrés à la thématique.

²⁹⁰ Serge MONGEAU, *op. cit.*, paragraphe extrait de l'endos du livre.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

²⁹² *Ibid.*, p. 42.

Dans le livre *La simplicité volontaire, plus que jamais*, Serge Mongeau construit un autre argument démonstratif à l'aide des faits précis et de statistiques, dans le but de faire comprendre au lecteur qu'il peut *sortir de la crise*. En effet, le Québec est l'une des régions où l'on consomme trop. Qu'est-ce qu'on a fait pour devenir aussi matérialistes et oublier de réfléchir ? D'après Mongeau, c'est la conscience ce qui manque pour pouvoir comprendre que d'autres besoins sont plus fondamentaux. Mongeau reconnaît que la révolution comme nous l'avons connue est démystifiée, morte²⁹³. C'est que, nous dit l'auteur, on associe aujourd'hui le mot « politique » à manipulation, récupération. Si notre monde est en crise et qu'on ne croit plus à une révolution dans le sens classique du terme, pourquoi pas parler d'une « [...] révolution intérieure et personnelle qui seule peut conduire à une révolution collective authentique? ²⁹⁴» Avec une récupération du discours émancipateur classique à l'époque des révolutions, l'auteur semble vouloir nous convaincre que, en somme, il faudrait changer de valeurs. Or, reconnaît Mongeau, même si plusieurs organismes oeuvrent déjà dans plusieurs champs *idéologiques*, aucun n'a réussi à réaliser une stratégie qui permette d'occuper *la totalité du terrain*. Cependant, si :

[...] un nombre important d'individus adopte un certain ensemble de valeurs, cela constituera un moyen efficace... car nécessairement leurs comportements en seront modifiés, ce qui affectera leurs relations avec les autres, qui ne pourront manquer d'en être influencés²⁹⁵.

Dans cet argument, nous observons le désir de regroupement pour parvenir à un changement qui ne soit pas seulement individuel, mais collectif. Cela obéit au fait que plusieurs personnes en ont besoin, même si au départ elles ne s'en ont pas conscience. De nombreuses raisons peuvent provoquer chez l'individu, une volonté d'intégrer à sa vie les valeurs de la SV. D'après l'étude de Louis Chauvin, les valeurs les plus importantes pour les tenants de la SV sont l'environnement et la simplicité matérielle, la qualité du temps, l'autosuffisance, la confiance en soi, le travail significatif, la communauté, le partage et les relations transcendantes, le local et le petit, la spiritualité, la croissance personnelle, la santé et l'équilibre.²⁹⁶ En somme, les ennemis identifiés sont la mondialisation économique, la surconsommation et la perte de la nature. Les besoins ressentis étant ceux d'une vie

²⁹³ *Ibid.*, p. 54.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 55-56.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.57.

²⁹⁶ Louis CHAUVIN, *op. cit.*, p. 297-298. Notre traduction de l'anglais.

moins stressante, de plus de temps à consacrer aux êtres aimés, et surtout celui d'arriver à un sentiment d'autonomie par rapport au système économique dominant pour expérimenter le sentiment communautaire *perdu*. Mais, quoi faire de ces individus qui sortent du système et deviennent des « mutants »? Sur ce, Mongeau affirme que les regroupements sont essentiels pour faire progresser de nouvelles valeurs et pour soutenir les individus. De plus, « malgré les défauts de notre démocratie, nous pouvons encore y exprimer notre point de vue [car] les décisions prises au jour le jour engagent notre avenir collectif²⁹⁷ ».

Alors que ce courant social commence à se répandre, la question de savoir si la SV est devenue un mouvement social ou pas, à gagné en importance. Toutefois, Chauvin affirme que la SV est plutôt une pratique individuelle, qui ne s'attarde pas directement au changement de la société. Celui-ci viendra comme conséquence.²⁹⁸ Néanmoins, selon Chauvin en citant une étude psychologique, il y aurait plusieurs individus qui se seraient engagés à faire de la SV le centre de leur existence et qui auraient fondé des groupes qui s'organisent et qui forment une entraide locale²⁹⁹. Cependant, malgré l'existence de ces regroupements, le mot « mouvement » ne peut pas s'appliquer comme tel. Même si un forum regroupant les principaux *dirigeants* existe, rien de tel qu'un mouvement social³⁰⁰ n'existe jusqu'à ce jour. Étant donné que les groupes de simplicité étaient pour la plupart des états-uniens, le Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire (RQSV) émerge ainsi pour combler l'absence d'un groupe sur la simplicité au Québec.

5.3.1. Le réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire

Après l'apparition du livre de Mongeau *La simplicité volontaire, plus que jamais* (1998), la SV a acquis une force sociale qu'elle n'avait pas eue lors de la première édition du livre (1985). Le RQSV surgit donc, du besoin de regrouper les personnes qui s'intéressaient à prolonger leur réflexion sur la SV au Québec. Le RQSV se définit lui même comme un organisme sans but lucratif « qui réunit les personnes qui veulent vivre et

²⁹⁷ Serge MONGEAU, *op. cit.*, p. 57.

²⁹⁸ Louis CHAUVIN, *op. cit.*, p. 37.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.38.

³⁰⁰ Mouvement social entendu comme une collectivité qui a une identité et des idées qui veulent changer l'ordre social.

promouvoir la SV comme moyen d'améliorer leur propre vie et de contribuer à édifier une société plus juste et plus durable. » Le RQSV a ainsi pour fonction de promouvoir à travers le Québec la SV dans ses différentes dimensions par la réflexion et la recherche, la mise en commun de ressources, la diffusion d'information, le réseautage entre les individus et entre les groupes intéressés et la prise de parole publique³⁰¹. Tout en voulant générer le passage de discours social à mouvement social pour la SV au Québec, le RQSV a besoin de personnes qui adhèrent à ses idées et ses valeurs, autrement, il n'y aura pas de progrès. Et il en faut dans la société, du progrès, pour influencer les choix collectifs, car l'avenir de la planète en dépend³⁰². Le réseau définit la SV comme une façon de vivre qui est une découverte qu'on peut vivre mieux avec moins et un recours plus grand à des moyens collectifs et communautaires. Il s'agit d'un processus individualisé qui dégage la volonté d'une plus grande équité. Poursuivant cinq objectifs (de regroupement, d'information, d'appui, de recherche et de transformation politique), le réseau définit son action par « 3R » : la Réflexion, le Réseautage et le Rayonnement.

Le RQSV ne veut pas se donner une organisation hiérarchique. Au contraire, il bâtit par essais et erreurs la *nouvelle culture organisationnelle* du mouvement altermondialiste, avec lequel il a comme commun dénominateur une même utopie : un monde autrement³⁰³. Il est très important par ailleurs, de mentionner que la forme de *réseaux* constitue la militance écologique contemporaine. Un réseau a des forces et des faiblesses intrinsèques. Il est un ensemble à décisions autonomes par entité (individu ou groupe), qui sont reliées entre elles volontairement par des causes communes (idéales, idées), ce qui crée en potentialité, une solidarité, des apprentissages collectifs et une tendance à avoir des relations durables. Les entités se relient entre elles sous une forme non hiérarchique, il peut toutefois exister une autorité au sein de chaque entité. Le réseau se constitue comme réaction à une menace de l'extérieur et sa force majeure est son interaction avec d'autres réseaux similaires, par l'utilisation des technologies d'information³⁰⁴.

³⁰¹ Dominique BOISVERT, *L'ABC de la simplicité volontaire*, Montréal : Éditions Écosociété, 2005, p. 103.

³⁰² *Ibid.*, p. 90.

³⁰³ Voir sur ce sujet: Jean-Pierre ESCAFFRE, « Forces et limites des réseaux en politique et ailleurs », *Grain de sable*, no. 525, 14 septembre 2005, en ligne : <http://www.france.attac.org/spip.php?article5399>.

³⁰⁴ Par ailleurs, Hardt et Negri, les théoriciens du concept de *multitude*, conçoivent celui-ci comme « un réseau ouvert et expansif dans lequel toutes les différences peuvent s'exprimer librement et au même titre, un réseau qui permet de travailler et de vivre en commun. Tout en

Le réseau se base ainsi sur une stratégie de communication à plusieurs piliers. D'abord, il maintient à jour un site internet qui comporte des outils théoriques et pratiques pour connaître et comprendre la SV. Le site se compose de trois parties : la première, intitulée *Le réseau*, consiste à définir la SV et le réseau en tant que tel. La deuxième, *l'agora* fait connaître chaque groupe local et autonome qui « pratique » la SV. Chaque groupe peut y publiciser ses activités et inviter les cybernautes à y assister. La troisième partie, *L'abc*, inclut une liste de domaines où la SV a un impact direct. Le réseau comporte également des forums de discussion, ainsi qu'une assemblée générale et un colloque annuel pour les membres³⁰⁵. Depuis juin 2001, le réseau assume une permanence pour faciliter le contact entre les intéressés et répondre aux questions. Par ailleurs, il faut dire que le réseau n'organise d'activités en tant que telles, mais qu'il agit comme lien, comme réseautage entre les différents groupes. Parmi ces outils communicationnels, nous retrouvons aussi le Bulletin *Simpli-Cité*. Ce bulletin sera notre *corpus* à étudier. Maintenant, sans plus de considérations, procédons à notre analyse de ce discours.

reprenant une théorisation politique inspirée de celle de Rancière, le concept de *multitude* équivaut à celui de la politique dans sa distinction de la police. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 7

³⁰⁵ Un membre du RQSV est quelqu'un qui veut adhérer aux valeurs de la simplicité volontaire et qui paye sa cotisation pour supporter le réseau. Il a ainsi le droit de recevoir le bulletin qui, à partir l'été 2005 est exclusif aux membres. À titre informatif, le coût pour être membre a augmenté progressivement : il a passé de CN\$5 en 2001 à CN\$25 en 2005.

CHAPITRE VI

UNE ANALYSE DE *SIMPLI-CITÉ*

Espérer, c'est prendre position, et parfois même prendre parti :
l'espérance joue que telle ou telle cause, dont elle se proclame solidaire,
l'emportera; elle en fait profession et ne craint pas de se compromettre,
elle a parié pour la victoire et organisé tout son avenir
en fonction de cette éventualité.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*

6.1. Démarche

Quand nous analysons un discours, nous pouvons y retracer les utopies parce qu'elles sont des rêves qui se constituent dans un genre littéraire bien déterminé, aux finalités didactiques clairement affirmées, soumis à une rigoureuse ordonnance du discours³⁰⁶. Raoul Girardet, qui a étudié les mythes politiques, nous dit que c'est par l'examen de ses rêves qu'une société révèle le plus sûrement ses désordres et ses souffrances. Précisément, dans cette section nous voulons dégager l'imaginaire nostalgique du discours de la SV. Nous voudrions essayer de mettre en lumière la dimension instituant de ce discours, d'après les concepts instituant/institué que nous avons vu précédemment. Cependant, étant donné les limitations méthodologiques pour le faire³⁰⁷, nous nous basons sur deux hypothèses. Premièrement, si d'après les corps théoriques que nous avons étudiés dans le deuxième chapitre, l'idée de communauté agit comme le fantasme de l'origine de la société, les références discursives à une société plus « communautaire » indiquent le désir d'un retour à un stade *préalable* de celui de la société contemporaine. Deuxièmement, si la *formation discursive* du RQSV, cet ensemble d'énoncés rapportables à un système de règles historiquement déterminées, fait appel à une communauté par les méthodes *classiques*

³⁰⁶ Raoul GIRARDET, *op. cit.*, p. 10.

³⁰⁷ Nous ne pouvons mesurer la force instituant de l'un discours qu'*a posteriori*, c'est-à-dire, lorsque le temps permet de saisir les transformations importantes qui dégagent l'institution d'un discours.

(telles l'identité et l'action), nous identifions la résistance à une *communauté désœuvrée* au sens de Nancy ou à l'idée d'une *multitude quelconque* selon la conception d'Agamben. Nous rappelons que ces interprétations contemporaines repoussent la nostalgie, et prônent l'interruption du mythe, l'interruption de la communauté, (Nancy) et font également l'éloge de la singularité quelconque, celle qui n'a pas d'identité, d'éthique, de projet. Il faut d'ailleurs établir ce qu'est la nostalgie. Nous la concevons, avec Vladimir Jankélévitch comme l'expression d'« une mélancolie humaine rendue possible par la conscience, qui est conscience de quelqu'un d'autre, conscience d'un ailleurs, conscience d'un contraste entre passé et présent, entre présent et futur³⁰⁸ ».

Nous formulons trois questions à partir de ces deux postulats. Premièrement, malgré les désirs intellectuels de ne pas retourner en arrière et d'interrompre le mythe, est-ce que la socialité³⁰⁹ résiste voulant récupérer *la* communauté perdue de jadis? Deuxièmement, est-ce que l'aporie de la communauté constitue un trait de l'imaginaire des tenants du discours de la SV? Enfin, est-ce que le RQSV, est une représentation de la figure de multitude quelconque? Ces questions, sont notre base pour élucider une certaine nostalgie dans le discours du RQSV, ainsi que la place politique de ce *réseau*. Dès lors, nous analyserons la construction de la subjectivité chez les tenants de la SV, pour comprendre les traits de cet imaginaire qui se veut instituant.

Avant de continuer, il faut insister sur le caractère heuristique de notre démarche. Nous voulons réfléchir ici sur le discours du RQSV, qui se veut une plateforme de contestation du système, puis sur le fait que l'aporie de la communauté constitue un des traits de l'imaginaire politique chez les tenants de la SV. Nous examinons une tendance contemporaine de la socialité qui dégage le désir d'un rapport plus sensible des relations sociales par un désir communautaire. C'est pourquoi nous voulons mettre en lumière des stratégies discursives et des modalités de mise en parole d'une logique contemporaine concrète de défense d'un désir de communauté. Il nous faut maintenant justifier notre choix du corpus et définir notre méthode.

³⁰⁸ Vladimir JANKELEVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 280.

³⁰⁹ Nous prenons ici l'expression de socialité au sens de Michel MAFFESOLI.

6.2. Considérations méthodologiques

6.2.1. Choix du corpus

Le corpus que nous avons analysé est le Bulletin publié par le RQSV intitulé *Simpli-Cité*. Avec son nom suggestif, inspirant la possibilité d'une cité simple, le bulletin est un excellent outil communicatif à analyser. Notre choix obéit à plusieurs motivations. D'abord, analyser un corpus qui soit « plus homogène »³¹⁰ permet une meilleure systématité de l'analyse. Or, nous aurions pu nous limiter à réaliser une recension des écrits portant sur la SV, toutefois il s'agirait d'un exercice répétitif et disparate, compte tenu des multiples possibilités d'envisager la SV. Étant donné que nous avons décidé de prendre l'exemple du RQSV à l'intérieur de la société québécoise,³¹¹ il aurait également été possible d'analyser le site internet de RQSV. Cependant, son extrême hétérogénéité et son contenu hétéroclite auraient constitué un problème méthodologique important au moment de l'analyse, et plus adéquat d'ailleurs, pour un analyste communicationnel. Nous avons aussi la possibilité de faire des entrevues avec des membres du réseau. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, c'est la place que les membres dans leur ensemble acquièrent dans un lieu public, qui est par ailleurs fondamental afin de favoriser l'adhésion au discours³¹². Puisque le bulletin constitue un lieu public par excellence, il est accessible à *tous*³¹³, nous avons cru qu'une analyse de cette publication pouvait nous donner des pistes pour mieux comprendre la dimension instituante.

Le bulletin *Simpli-Cité* constitue en tant que tel une pièce extrêmement riche pour l'analyse du discours. Étant donné la multiplicité d'énonciateurs, nous pourrions parler d'une *communauté d'écriture* (sans abuser des mots). C'est un dialogue dans ce qui se veut un accord sur la démarche des membres du réseau, initiateurs d'un éventuel mouvement

³¹⁰ Nous prenons pour acquis le fait qu'aucun corps ne peut être homogène. Dans le cas contraire, il n'y aurait pas de vrai motif d'analyse.

³¹¹ Par ailleurs, le fait de prendre ce groupe québécois comme exemple ne veut aucunement dire que nous soyons des experts dans l'analyse de la société québécoise. Loin de cela, nous voulons, tout simplement, envisager une démarche qui se veut plus anthropologique, puisque nous analysons un de discours issus de l'imaginaire d'une société dans la phase de modernité avancée dans un moment de l'histoire. Ainsi, les deux chapitres précédents, s'insèrent largement dans une approche explicative du contexte de la simplicité volontaire au Québec. Le RQSV, au sein de la société québécoise, constitue une illustration de nos propos et non pas une étude de cas.

³¹² Les entrevues pourraient dégager davantage les motivations pour lesquelles les membres ont adhéré à la simplicité volontaire.

³¹³ Il est accessible à quiconque ayant accès à l'internet.

social au Québec. Par l'analyse du bulletin, nous pouvons suivre l'évolution d'un regroupement qui est né pour promouvoir des valeurs et pour atteindre un idéal. À l'été 2006, le bulletin comptait 18 numéros, dont seulement les 14 premiers étaient disponibles en ligne pour tous. *Simpli-Cité* a changé avec le temps. Les deux premiers numéros, rédigés par des membres fondateurs du réseau, consistaient à donner des repères sur ce qu'est la SV. C'est à partir du troisième et quatrième numéro qu'il y a une plus grande diversité d'énonciateurs, et à partir du sixième qu'il y a un appel de textes formel. En fait, c'est à partir du septième numéro que les bulletins s'organisent autour d'un sujet. La longueur du bulletin est très variée, allant de 8 pages à ses débuts, jusqu'à 23 pages dans sa dernière version. Le bulletin constitue ainsi un corpus qui octroie une perspective intéressante à notre étude : l'interaction de plusieurs voix, d'un énonciateur collectif qui peut se contredire lors de sa quête identitaire, tout en dégageant l'imaginaire constituant de ce discours.

Il faut bien tenir compte du fait que, comme dans toute revue qui fait un appel de communications, les articles publiés sont ceux qui s'approchent davantage de ce que le groupe en question a envie de communiquer. Ainsi, les articles que le RQSV publie via son bulletin, sont tous des messages qui, d'une façon ou d'une autre, relèvent du désir de communiquer un discours spécifique au public lecteur. Le bulletin a une fonction hybride. Bien qu'il s'agisse tout d'abord d'un document informatif et descriptif, il y a aussi une ligne très bien délimitée : il s'agit de militer pour la cause de la SV. Il a comme objectif de « réveiller » les consciences des lecteurs, pour qu'ils connaissent et veuillent appliquer la simplicité dans leurs vies. Il faut également spécifier que l'analyse du discours que nous faisons ici ne se veut pas un exercice exhaustif sur la construction de l'identité d'un groupe, ni sur les possibilités d'un discours contestateur du système pour *renverser* l'ordre. Il s'agit, par contre, de réfléchir sur la force illocutoire d'un groupe qui reprend des éléments nostalgiques de la communauté pour construire son idéal de société à l'époque contemporaine.

6.2.2. Méthode

Étant donné la taille de notre corpus (14 numéros fluctuant entre 8 et 23 pages chacun), nous avons choisi, tout d'abord, de nous servir du logiciel *Concordance* pour élaborer une analyse systématique. Au-delà des considérations de temps et de la quantité de travail que l'analyse manuelle aurait représenté, notre choix obéit surtout au fait qu'une

telle analyse permet une certaine *déssubjectivation* de la lecture mise en place par le rôle médiateur de l'outil informatique³¹⁴. Or, nous sommes conscients des limites de l'utilisation de cet outil. Le principal opposant est l'historien. Consacré à l'archive, l'historien réalise un travail minutieux basé sur un trajet thématique plus novateur que le traitement des grands corpus. Toutefois, lors de l'étude de l'idéologie d'un groupe, nous ne pouvons pas nous empêcher d'avoir recours aux grands corpus si nous voulons dégager son imaginaire constituant.

Par ailleurs, nous ne prétendons pas faire une analyse quantitative de la récurrence d'un mot, car l'analyse du discours présuppose l'irréductibilité des phénomènes linguistiques à toute approche qui les assimile à un calcul des intentions des locuteurs ou à des processus mentaux³¹⁵. Notre choix méthodologique exige une construction explicite de nos procédures de description, ce qui constitue la pierre de touche de notre réflexion théorique. Le logiciel que nous utilisons, nous permet la compréhension de notre grand corpus, ce qui constitue à la base, la validité méthodologique de notre analyse en tant qu'objet descriptif. C'est pour cette raison que nous proposons une analyse hybride, qui combine la systématique de l'outil informatique avec des lectures qualitatives qui s'inscrivent dans les préoccupations de la pragmatique et de l'énonciation. Ces courants de l'analyse du discours nous aideront à repérer la forme par laquelle les arguments se construisent.

Dans la ligne d'analyse de la pragmatique, nous nous intéressons particulièrement à l'analyse des actes de langage, notamment à sa dimension illocutoire, puisque nous considérons que nous pouvons tracer ainsi des pistes de l'imaginaire instituant. Un discours peut contribuer à créer un imaginaire instituant lorsque sa *force illocutoire* est grande. Nous comprenons par force illocutoire l'utilisation des stratégies qui découlent des actes illocutoires. Par ailleurs, un acte de langage est la plus petite unité réalisant par le langage une action (ordre, requête, assertion, promesse), destinée à modifier la situation des interlocuteurs. « Le co-énonciateur ne peut l'interpréter que s'il reconnaît le caractère intentionnel de l'acte de l'énonciateur. »³¹⁶

³¹⁴ Francine MAZIERE, *L'analyse du discours*, Coll. Que sais-je ?, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, p. 20.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

³¹⁶ Dominique MAINGUENEAU, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p. 10.

Pour John Austin, dans une deuxième étape de sa réflexion, tout énoncé comporte une dimension illocutoire, c'est-à-dire, de transformation de quelque chose par le seul effet d'être prononcé, en se distinguant ainsi de la dimension locutoire et perlocutoire. Ainsi, un *acte illocutoire* est « un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose »³¹⁷. Cela signifie, dans le courant pragmatique, qu'un acte illocutoire ne veut pas seulement « dire quelque chose », mais décrire une réalité pour essayer de l'instituer *en* le disant. L'analyse de la force illocutoire relève de son importance pour déceler des traces d'un discours mobilisateur. Parler est aussi communiquer, énoncer de manière à ce que l'énonciation soit saisie par le destinataire³¹⁸. Un acte de langage n'est pas vrai ou faux, mais plutôt réussi ou non. Le fait d'asserter, d'énoncer quelque chose comme vrai, est subordonné aux conditions de réussite : « l'énonciateur est censé savoir de quoi il parle, être sincère, être capable de se porter garant de ce qu'il avance³¹⁹ ». Or, le destinataire peut comprendre ou pas l'acte du langage. Mais ce qui compte, c'est le fait d'énonciation, car il existe seulement quand les conditions sont bien réunies. Dans le courant pragmatique, la place d'énonciation est la prise de parole indissociable à un certain droit à la parole, car en énonçant, « je me confère d'une certaine place et assigne une place complémentaire à l'autre³²⁰ ». Ainsi, selon Maingueneau, « La langue, au niveau des actes de langage apparaît comme une institution qui garantit la validité et le sens de chacun des actes qui tissent l'exercice du discours³²¹ ».

Un aspect discursif important que nous allons explorer est celui de la *subjectivité*, car elle nous permet de situer les prises de position du locuteur et de tracer une éventuelle construction de subjectivation politique. Nous avons dit, avec Rancière, que l'universalité politique se construit discursivement dans une procédure d'argumentation par la subjectivation, ce processus de construction identitaire et de déclassification avec un autre. Il est pratiquement impossible qu'un locuteur ne laisse affleurer sa propre pensée, ses préconstruits, ses idées dans ledit processus. Or, il y a des textes qui cachent la subjectivité et d'autres qui la mettent en évidence. C'est ici que les *embrayeurs* et les *déictiques* ont une

³¹⁷ John AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil, 1991, p. 113.

³¹⁸ Nous utiliserons indistinctement les termes co-énonciateur, interlocuteur et destinataire.

³¹⁹ Dominique MAINGUENEAU, *L'analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris : Hachette Supérieur, 1991, p. 172.

³²⁰ *Ibid.*, p. 175.

³²¹ Dominique MAINGUENEAU, *L'analyse du discours, op. cit.*, p. 173.

grande importance. Les embrayeurs et les déictiques sont les marques de repérage, c'est-à-dire, la prise de position de l'énonciateur. Les embrayeurs offrent des informations sur la *personne* (je, tu, vous, nous), alors que les déictiques sont de *lieu* et de *temps*, et peuvent être à la fois objectifs (en Grèce, dans la cuisine, en 1987, à Rome) et subjectifs (ici, là, hier, plus tard). Nous examinerons également comment, dans le bulletin, le discours du RQSV se construit en supposant la présence d'un co-énonciateur, d'un destinataire. En ce sens, nous allons nous attarder sur les modalités qui correspondent à une obligation, à une permission ou à une interdiction, qui relèvent de ce qu'on appelle les *déontiques*. Cette modalité appartient à un domaine flou, allant des tournures impersonnelles (il est requis de, il est permis de), aux verbes impératifs pour exiger, ordonner, suggérer, inciter. Les adjectifs subjectifs constituent une autre marque de subjectivité. Ceux-ci peuvent être classifiés, selon Catherine Kerbrat-Orecchioni³²² en affectifs et évaluatifs. Les affectifs sont ceux où il n'y a pas de classe bien définie, car ils déterminent une réaction émotionnelle de l'énonciateur. Les évaluatifs se divisent en non axiologiques et axiologiques. Les premiers ont un caractère graduable qui implique une évaluation qualitative (supérieur, inférieur) ou quantitative (plus, moins) de l'objet dénoté par le substantif qu'ils déterminent. Les deuxièmes se comparent aux derniers par une marque majeure de subjectivité (aberrant, extraordinaire)³²³.

L'analyse du discours rapporte des paroles à des lieux. Ainsi, le *genre de discours* est le dispositif de communication socio-historiquement défini. Le bulletin *Simpli-Cité* se nomme ainsi (bulletin), mais le genre de discours varie au cours de son évolution. Au début, nous pouvons plus le rapprocher d'un communiqué des dirigeants aux membres. Toutefois, au fur et à mesure que le bulletin avance dans le temps, il progresse aussi dans sa structure et son contenu : il se ritualise et il s'institutionnalise. C'est ainsi qu'il se rapproche désormais d'une revue de divulgation autour d'un même sujet bien délimité. Jusqu'ici nous avons essayé de définir les axes principaux sur lesquels nous baserons notre analyse. Procédons maintenant à notre analyse du discours.

³²² Linguiste spécialisée dans le courant pragmatique et les actes de langage.

³²³ Dominique MAINGUENEAU, *L'analyse du discours*, *op. cit.*, p. 243.

6.3. L'analyse du discours de Simpli-Cité

Le bulletin se compose aujourd'hui de plusieurs parties. Bien qu'au début il n'avait pas de sections bien délimitées, avec le temps *Simpli-Cité* devient plus organisé, plus centré sur des besoins spécifiques (comme les conseils pratiques), moins hétéroclite. Même si nous avons eu accès aux quatre derniers bulletins qui sont *réservés aux membres*, nous avons décidé d'inclure seulement ceux qui sont disponibles au public dans notre analyse, c'est-à-dire les 14 premiers. Ce choix obéit à notre souci d'analyser la place publique que les membres du réseau créent par le bulletin. Même si, d'après le RQSV, chaque numéro sera disponible lors d'une nouvelle publication, cette mesure vise une certaine « exclusivité » pour les membres, ce qui le restreint de la place publique, dans le sens que le degré d'exposition au public (par l'accès à l'information) est moindre³²⁴.

6.3.1. Les réseaux sémantiques

Notre réflexion théorique constitue la fondation pour sélectionner nos réseaux sémantiques, c'est-à-dire, l'ensemble de mots qui renvoient à une construction de sens relative à la notion qui nous intéresse. Nous avons étudié, dans le cinquième chapitre, les renvois que les notions de *simple* et de *volonté* peuvent détenir. Le *simple* est lié spontanément à l'essentiel, au nécessaire, à l'ingénuité, à la modestie, à la vérité, et il s'oppose au composé. Nous savons aussi qu'il est rarement neutre affectivement, ce qui implique une charge subjective et qu'il dégage, par le simple fait d'être utilisé, une certaine nostalgie. La *volonté*, elle, est liée au choix, au bon, aux vœux, à l'action et aux valeurs, et elle peut se confondre avec la liberté et l'autonomie. Lors de notre première partie, nous avons analysé comment la *communauté*, en tant qu'idée, constitue l'opposé de la *société*. La première est liée aux notions d'identité, de solidarité et de partage, alors que la deuxième représente en général l'avènement de la modernité, de l'individualisme, de la complexification et de la surconsommation.

³²⁴ Dans une entrevue personnelle, Arthur Lacomme, coordonnateur et permanent du RQSV, a affirmé que cette mesure avait été prise pour encourager les gens à s'inscrire au RQSV en tant que membres. Or, le bulletin est envoyé par la poste seulement aux membres résidant au Québec. Pour les lecteurs de l'Europe, il faut faire un envoi électronique. Il en résulte que les lecteurs du Québec ont des « bénéfiques locaux » du RQSV (groupes de discussion, conférences, groupes communautaires), tandis que les Européens ne les ont pas. C'est ainsi que le réseautage, devenant exclusif, a perdu des adeptes, pas seulement au niveau international, mais aussi local.

En utilisant le logiciel, les mots simplicité et volontaire, ont 388 et 365 occurrences respectivement, alors que le mot société en a 104 et le mot communauté 27. Or, cette première vue est trompeuse, lorsque nous ne considérons pas les mots dérivés tels que simple, simpliste, simplement, simplifier, simplificateur et ainsi de suite. De là l'importance des réseaux sémantiques. Lorsque le sens d'un mot n'est pas fixe mais flottant, la façon dont les mots sont utilisés au sein d'un discours est très intéressante. Pour pouvoir apprécier les valeurs de ces chiffres, il nous faut déterminer les occurrences les plus élevées. De telle sorte, nous incluons, dans le tableau suivant, les 15 premières occurrences sans ses connexes ou dérivés.

Tableau 1. Les premières occurrences du discours de *Simpli-Cité*

Notion	Fréquence	Pourcentage
simplicité	388	100%
volontaire	365	94%
temps	336	86.5%
bien	274	70.6%
RQSV	155	39.9%
travail	140	36%
groupe	137	35.3%
réseau	137	35.3%
Québec	134	34.5%
personnes	131	33.7%
l'argent	125	32.2%
gens	119	30.6%
consommation	109	28%
monde	107	27.5%
société	104	26.8%

La fréquence la plus élevée, celle de *simplicité* compte 388 occurrences, et constitue ainsi le mot le plus « plein », c'est-à-dire, elle représente le 100% de récurrence dans le discours. Il faut néanmoins remarquer que, après les quatre premières notions, les suivantes ne représentent guère 40%³²⁵. À première vue, cette recherche contredirait nos hypothèses, car la notion de communauté ne figure pas. Cependant, si nous considérons que le RQSV fait partie de la nouvelle ère de contestation altermondialiste, nous pouvons

³²⁵ Nous ajouterons, au long de l'analyse, le pourcentage de représentativité de la notion que nous étudions au sein du discours à titre indicatif.

soupçonner que, comme tout groupe militant, il faut donner davantage le diagnostic de la situation, à savoir, la « crise de valeurs ». Par ailleurs, les notions qui comptent plus d'occurrences sont celles qui s'insèrent dans la logique de bouclage³²⁶. Or, comment un réseau qui prône des nouvelles valeurs n'inclut pas ce terme parmi les plus récurrents dans son discours ? Nous avons déplacé ainsi notre recherche vers la notion de *valeur*, et nous avons retenu également les 15 occurrences suivantes.

Tableau 2. Les occurrences suivant la notion de *valeur* du discours de *Simpli-Cité*

Notion	Fréquence	Pourcentage
valeurs	76	19.5%
activités	75	19.3%
produits	75	19.3%
famille	63	16.2%
ressources	63	16.2%
sens	61	15.7%
environnement	54	13.9%
bonheur	53	13.6%
santé	52	13.4%
système	49	12.6%
pouvoir	48	12.3%
mouvement	42	10.8%
simple	42	10.8%
plaisir	41	10.5%
social	41	10.5%

Dans ce tableau, nous pouvons constater également l'absence de la notion *communauté*. Cependant, les notions s'approchent davantage aux dimensions de la vie quotidienne, ce qui constitue un des centres de préoccupation de la SV. Dès lors, c'est par notre démarche hybride que nous pouvons nous attarder sur le sens des notions et non pas sur leur occurrence. Le logiciel dévient ainsi un outil important, puisque nous pouvons

³²⁶ Le bouclage constitue les processus par lesquels le texte d'une archive réfléchit les conditions de sa propre énonciation. D'après MAINGUENEAU, nous pouvons, d'une manière informelle, envisager quatre niveaux : le premier où le texte dégage sa doctrine, le deuxième où un idéal énonciatif se réalise dans l'énonciation même, le troisième où la transmission de la doctrine coïncide avec la description de l'idéal, le quatrième où les divers éléments se fondent dans un seul. Nous pourrions considérer le discours du bulletin *Simpli-Cité* appartenant à ce dernier niveau. Dominique MAINGUENEAU, *L'analyse du discours, op. cit.*, p. 203.

sélectionner les occurrences que nous voulons repérer selon nos réseaux sémantiques. Il faut dire que, étant donné l'utilisation des réseaux sémantiques, un pourcentage pourra augmenter ou diminuer selon la quantité de mots connexes liés à la notion que nous recherchons.

6.3.1.1. Les réseaux sémantiques des notions *simple* et *volonté*

La notion *simple*

Lors de l'analyse des occurrences du mot *simple*, nous pouvons observer qu'il peut être utilisé sous plusieurs formes. D'abord, il peut-être interprété comme adjectif dépréciatif (un *simple* achat, une *simple* mode, un *simple* moyen, une *simple* réduction de la production), comme synonyme de décomplexification ou facilitation (une manière *simple*, des moyens simples, la première étape fut bien *simple*), ou comme une vertu (une vie *simple* est un style de vie qui émerge de notre expérience personnelle). Encore, le *simple* peut-être compris comme un devoir envers autrui (une vie *simple* est une vie vécue avec sensibilité, en étant concerné par le bien-être, le mieux-être des autres et de la planète), et comme une ambiguïté (la démarche vers une vie plus *simple* et plus saine ne nous isole pas des autres membres de la société). Il peut également signifier un sacrifice subjectif : « une vie simple implique souvent de limiter nos désirs à ceux qui importent vraiment ». Il est intéressant d'observer l'association du mot au sens dépréciatif, au sein même du bouclage du discours : « les membres du réseau ne sont en rien supérieurs aux *simples* adeptes de la sv ». Dans cet énoncé nous observons une distinction implicite, entre ceux qui font officiellement partie du réseau en tant que tel et ceux qui ne le font pas, voire à une identification entre le *nous* et le *eux*.

Quant au mot *simplicité*, il devient peu fréquent, au long du texte, de le trouver sans le mot *volontaire* ne lui suive. Cela indique le degré élevé du phénomène de bouclage, qui n'est pas surprenant d'ailleurs dans les discours militants. L'énoncé « la *simplicité* est une vertu millénaire », contraste avec celui de « il est possible d'allier *simplicité* et richesse ». Alors que le premier énonce la *simplicité* comme un idéal justifié historiquement, le deuxième illustre implicitement la *simplicité* comme s'opposant à la richesse. Cet énoncé n'est compréhensible que dans un contexte situationnel, c'est-à-dire, lorsqu'on comprend la richesse en termes d'argent, étant plus valorisée dans l'imaginaire collectif que la *simplicité*, opposée à la notion de richesse par sous-entendu.

Nous avons vu, au cinquième chapitre que le discours de la SV souhaite une refondation de valeurs pour surmonter la crise contemporaine. Nous pouvons saisir la *place* de la simplicité au sein du discours lors de l'énoncé : « Les gens qui étaient réunis pour l'occasion avaient le goût de l'entraide, cultivaient des belles valeurs qui ne se démodent pas et qui entretiennent notre vitalité jour après jour: la *simplicité*, l'intégrité, l'importance des relations humaines dans notre vie. » (vol. 3, no. 1, automne 2002, p.1). La *simplicité* est liée ici à certaines vertus qui peuvent être délaissées lors d'une vie consacrée à d'autres intérêts qui ne sont pas les nôtres. Le RQSV offre ainsi à ses membres, un lieu pour retrouver des gens qui partagent des intérêts semblables.

De plus, « la *simplicité ne doit pas être* une contrainte ni un style de vie qu'on s'impose par obligation, par frustration ou encore par mimétisme » (vol. 2, no. 3, hiver 2002, p. 4). Par la négation³²⁷, et par la modalité déontique *ne doit pas être*, la *simplicité* se construit ici comme principe de liberté, de choix, par opposition à l'imposition, au mimétisme. Cet énoncé constitue une contradiction constituante lorsque, par l'utilisation de la modalité déontique, le locuteur impose. Or, la décision individuelle d'appliquer la SV dans sa vie peut venir de plusieurs motivations. L'énoncé a pour but de réveiller la réflexivité, on ne doit pas imiter les autres, mais plutôt assumer le choix comme libre. Il s'agit de la même observation pour l'énoncé : « *Simplicité* n'est pas non plus ascétisme » qui se distingue de la *simplicité obligée*, celle qui « dérive peut-être de la trop grande complexité d'un système qui encourage à se débattre pour survivre ». Nous pouvons également observer:

Il ne faut pas confondre simplicité volontaire et pauvreté; cette dernière vient de circonstances qui sont imposées et la condition qui en résulte est pénible. Quand on choisit volontairement de vivre sobrement, il en va tout autrement. On ne vit pas de frustration, *puisque* on ne se prive pas d'un bien, *mais* on choisit plutôt de le remplacer par autre chose qui apporte davantage. (vol. 2, no. 3, hiver 2002, p. 6).

Cet énoncé se construit d'abord par la modalité déontique impérative (*il ne faut pas*) et aussi par des marques de subjectivité et par un implicite représenté ici par le choix : la pauvreté (par ailleurs frustrante, adjectif subjectif péjoratif³²⁸), elle, est imposée, tandis que

³²⁷ La négation met en scène davantage le choc entre deux attitudes antagonistes, attribuées à deux énonciateurs distincts.

³²⁸ Si la pauvreté est frustrante, la conclusion qui en découle c'est que les pauvres sont des frustrés ? L'énoncé a pour but de clarifier que la simplicité volontaire n'a pas rapport avec la frustration, mais avec son antithèse, le bonheur. Cette affirmation pourrait également impliquer que

la simplicité, est volontaire. Le *puisque*³²⁹ relève d'une argumentation où le locuteur fait mine de se placer sur le terrain du destinataire pour en tirer les conséquences. Le *mais*³³⁰, dans cet énoncé, relève d'une réfutation qui a pour but de récuser les mauvaises interprétations qui pourraient se générer sur la SV et de rectifier le sens de choisir librement un *remplacement*: *quelque chose d'autre*. Ce que nous retenons ici, c'est que la SV peut être comprise de plusieurs façons, produit de la pluralité d'opinions au sein de la socialité composante des adhérents de la SV, ou encore, produit de la méconnaissance des enjeux de ce discours.

La notion de *volonté*

« Lorsque l'on comprend clairement les enjeux personnels et communautaires, écologiques, sociaux et psychologiques, la simplicité va de soi, sans effort de volonté. » (vol. 2, hiver 2002, p. 4). Même si le but de la SV consiste à générer des sujets réflexifs qui n'aient à faire des efforts pour reconnaître et assumer les choix, le RQSV sait que ce but³³¹ est loin d'être accompli. Par l'utilisation de la notion *volonté*, un implicite se tisse avec la notion d'action. Ainsi, l'implication et l'engagement se trouvent au centre des messages véhiculés par le RQSV. « La *volonté* de coopérer commence au moment de remplir sa fiche

la pauvreté est imposée par un système, alors que la simplicité volontaire est une forme de résistance à ce système.

³²⁹ Le linguiste Oswald DUCROT, soutient qu'un *puisque* est utilisé à la place d'un *car*, dans la mesure où *puisque* est posé comme déjà connu ou admis par l'interlocuteur. Dès lors, DUCROT constate une stratégie intéressante : alors qu'avec *car* le locuteur est en position défensive, cherche à se justifier, avec *puisque* il peut enfermer le destinataire, agir sur lui. « On peut ainsi imposer une conclusion à laquelle le destinataire ne doit pas échapper étant donné ce qu'il admet déjà ou la réalité de la situation d'énonciation ». Dominique MAINGUENEAU, *L'analyse du discours*, op. cit., p. 243.

³³⁰ Le *mais* est un des mots qui fascine le plus en analyse du discours. Les linguistes, nous dit MAINGUENEAU, distinguent habituellement deux types de *mais* : celui de réfutation et celui d'argumentation. On retrouve le premier dans des mises en scènes où la structure linguistique permet un mouvement de réfutation qui lie la négation et la rectification. Alors que le deuxième lie deux actes distincts. Celui-ci est normalement déterminé par la situation. Dès lors, il est très possible qu'un *mais* soit utilisé sans avoir apparemment une raison, toutefois, il ne se comprend que par la situation. C'est ainsi qu'« un *mais* argumentatif permet de s'opposer à l'interprétation argumentative qu'un destinataire accorde ou pourrait accorder à la proposition *P* de *P mais Q* ». *Ibid.*, p. 238.

³³¹ Le RQSV a cinq objectifs. Le premier est d'information sur les avantages et les moyens concrets pour appliquer la SV, le deuxième est de regroupement, le troisième est d'appui pour la mise en place d'initiatives citoyennes locales et internationales, le quatrième est de recherche sur les conséquences sociales, culturelles, politiques et économiques et enfin, de transformation politique en mettant l'emphase sur l'impact des choix individuels et collectifs « de même que l'urgence de choix alternatifs pour un monde plus juste et plus durable ».

d'inscription, en indiquant comment on veut s'aider en s'impliquant dans le réseau. » (vol. 1, no. 1, été 2000). Si l'on considère que la notion de coopération est très appréciée dans l'imaginaire occidental, cet énoncé sous-entend que ce n'est que par l'action (voire l'adhésion au groupe) que la vraie volonté de coopérer existe, même si « il revient à chaque individu de considérer son niveau d'implication et de volonté de changement. » (vol. 1, no. 2, printemps 2001, p. 2). Ainsi, « le RQSV existe par la participation volontaire de ses membres et son développement dépend également de la décision de chacun à s'impliquer selon ses capacités » (*ibid.*). Bref, le RQSV est conscient que chaque personne peut s'engager selon ses besoins et intérêts, toutefois, c'est par la volonté qui conduit à l'action qu'il invite le public à non seulement suivre le chemin de la SV, mais de s'adhérer au réseau.

Conscience et responsabilité

Nous avons fait ici un déplacement à la recherche de ces notions et ses connexes. Ainsi, le réseau sémantique de la notion de *conscience* (conscients, conscientisés, conscientisation, conscient, consciemment) possède 84 occurrences (21.6%), alors que la notion de *responsabilité* en détient 57 (14.6%). Au sein du discours du RQSV, nous retrouvons des énoncés tels que « *conscience* apocalyptique » en parlant de la marque de notre époque, « la *conscience* de n'être pas seul dans une bulle de verre », au sujet du rapport avec les autres êtres vivants. Encore, nous pouvons retrouver la référence à la « *conscience* écologique », à la « *conscience* du gaspillage des ressources » et « *conscience* de ses besoins véritables et actuels ». La conscience sert également comme instrument d'accusation chez ceux qui ne l'ont pas, tels les spéculateurs de bourse « tout simplement parce qu'ils n'ont pas *pris conscience* des véritables fondements d'un système financier », ce qui implique une certaine connotation de liberté pour ceux qui l'ont : « parce qu'on a *pris conscience* que le travail cinq jours semaine [*sic*] n'est pas acceptable pour notre épanouissement ». La dénotation de l'ennemi génère aussi une force illocutoire : « en refusant d'entrer dans la marche *funèbre* de la surconsommation, j'ai placé la *conscience* au centre de mes décisions. » Marque subjective pour dénoter *l'ennemi*, l'adjectif affectif *funèbre*, (teintes de mort, de tristesse, de noirceur), qui, par son refus, génère une conscience délibérée. Bref, « il suffit d'en *prendre conscience* ». Par ailleurs, un autre énoncé affirme que « nous pouvons *conscientiser* les autres à combien nous n'avons pas besoin de grand-chose pour vivre. » De ces énoncés, nous pouvons déduire l'importance de la conscience au sein du discours de la SV : intrinsèquement elle sert pour avoir une

certaine autonomie par rapport au système économique dominant. La conscience permet une résistance à être au service d'intérêts qui ne sont pas les nôtres. Pour les tenants de la SV, il est nécessaire de réveiller cette conscience.

La volonté apparaît aussi intimement liée à la réflexivité et à la prise de conscience. Une lectrice énonce « ...elle me permet de faire des *choix* et enclenche un processus de prise de *conscience* », car « on a le choix de privilégier l'être plutôt que l'avoir ». L'utopie de construire une alternative au système se fait aussi présente lorsqu'on annonce : nos *choix* de consommation réduite introduisent un exemple, une alternative à la société 'étranglante'. » De telle sorte, l'identité du groupe se constitue : « une vie consciente et heureuse est un *choix* qui nous *définit* et *nous* engage, » (vol. 4, no. 1, hiver 2003, p. 10) pour finalement, « choisir d'être libre! » C'est par l'utilisation de l'embrayeur *nous* que le locuteur se positionne et invite le destinataire à adhérer à son discours.

Le discours du RQSV génère également un effet de nostalgie chez les destinataires. Dans le courriel d'un lecteur publié dans le bulletin, nous pouvons lire : « *Je crois sincèrement* qu'il *faudra* qu'il y ait beaucoup des gens qui *prennent conscience* et refusent l'aliénation, [*sic*] comme vous le faites, pour qu'une qualité de 'vie vivable' *soit* un jour possible *à nouveau* pour tous. » (vol. 1, no. 2, printemps 2001, p. 6) C'est par l'embrayeur *je* que l'énonciateur génère un effet de crédibilité, ce qui est renforcé par le *crois sincèrement* : c'est une certitude profonde, honnête, une qualité affective. C'est aussi par l'effet impératif qu'on détecte une marque de subjectivité appréciative. Le poids que l'énonciateur octroie à l'objet est considérablement fort, lorsqu'il *faudra* que les gens prennent conscience. La nostalgie d'une qualité de vie « vivable » qui ne l'est pas actuellement, mais qui le sera par cette prise de conscience. Le souhait, exprimé comme une certitude qui *soit possible à nouveau pour tous*, contient deux implicites liées aux temps passé et futur : la vie vivable a déjà existé et il faudrait qu'elle existe à nouveau. Or, *vie vivable* est une autre marque de subjectivité évaluative axiologique, qui implique que l'on vit une vie non vivable, par l'utilisation d'un adjectif de négation (vie non vivable). Métaphore oxymorique³³² : la vie est vivable puisqu'on la vit. Non vivable voulant dire insupportable, épouvantable.

³³² L'oxymore c'est une figure de la rhétorique qui désigne une antinomie. Elle existe par la juxtaposition de deux termes contradictoires. C'est la force illocutoire d'un discours qui va permettre la génération du sens dans un oxymore.

En ce qui concerne la mention de la notion de *responsabilité*, elle se limite à faire l'éloge de la consommation *responsable* et des investissements *responsables*, ainsi que de faire connaître les *responsables* de chaque groupe de discussion. Dès lors, la responsabilité est plus liée à la dimension pragmatique de la vie quotidienne. Nous pouvons également lire l'énoncé : « Dans l'esprit du RQSV, passons à l'action *responsable*. *Récupérons* le pouvoir de notre pensée en *prenant conscience* de ce système économique qui *emprisonne* les pensées de façon subtile et efficace. » (vol. 3, no. 1, automne 2002, p. 6). C'est toujours par le processus de bouclage que les énoncés se construisent dans l'espace entre la transmission de la mission du RQSV et l'idéal énonciatif. Nous remarquons des éléments récurrents, producteurs de la force illocutoire : l'embrasseur implicite (nous) et une modalité déontique (impérative), et encore, un néologisme (mélange des verbes emprisonner et empoisonner), et la marque de subjectivité péjorative pour qualifier l'ennemi : le système³³³. Mais surtout, par le mot *récupérons*, nous observons l'appel à la reconquête de quelque chose qui existait auparavant.

C'est aussi par la création d'un dialogue avec le lecteur, que la responsabilité passe parfois par la génération d'un sentiment de culpabilité : « *tu* crées un marché, c'est-à-dire, *tu* prends en charge les pensées des gens pour susciter chez eux un besoin créé de toutes pièces [...] *tu* leur vends cher [...] et l'argent recueilli est réinvesti pour maintenir le système. » (vol. 3, no. 1, automne 2002, p. 5). Cet énoncé est spécialement créé pour « éveiller » la conscience du lecteur, en tant que personne responsable de *l'alimentation* du système. La SV prétend ainsi, par la création d'une conscience, provoquer la responsabilisation des personnes qui habitent dans les pays de modernité avancée. Une conscience est souhaitable, car seulement ainsi on peut parvenir à un changement. Mais ce changement vient uniquement de l'intérieur de chacune des personnes qui veulent adhérer à ce mode de vie.

³³³ La question de la responsabilité est aussi plurielle. Il y a quelques énoncés qui veulent donner à la responsabilité un statut plus précis : « Responsabilité n'équivaut pas pour moi à culpabilité. Notre tradition judéo-chrétienne nous a fortement inculqué le réflexe de nous sentir coupable, sentiment hautement désagréable dont on se défend comme on peut, en se justifiant, en fuyant... pour moi être responsable, c'est regarder en face les faits et nous demander comment exercer notre créativité et notre liberté pour choisir à partir de cette réalité. Dès lors : « la prise de conscience est déjà une action ». Une conception différente en résulte : « On prétend que les 'pays pauvres' ont besoin d'aide, mais les pays 'surdéveloppés de l'ouest' (Amérique du Nord, Europe) ont aussi besoin d'aide. Comme individus, nous avons besoin d'apprendre à nous responsabiliser. » Le premier énoncé apparaît plus comme une responsabilisation basée sur la réflexivité, tandis que le deuxième se veut plus un reflet d'autrui. L'un et l'autre ne pouvant être séparés.

Tournure éthique et choix

Ici la notion *simple* se déplace à celle du *bien*. Étant donné qu'on habite un monde complexifié, le fait de simplifier implique implicitement quelque chose de *bon*. « La simplicité serait souvent, un *bien meilleur* guide dans des nombreuses décisions », ce qui dérive dans la phrase populaire et utilisée souvent dans le discours « *simplifier sa vie* » (vol. 3, no. 1, automne 2002, p.9). Lors d'un témoignage, un adepte de la simplicité affirme :

En tant que 'pratiquant' de la simplicité volontaire, et par *surcroît*, membre du RQSV, *je* souhaite ardemment que le nombre d'adeptes augmente jusqu'à rejoindre l'humanité toute entière. *Si tous les humains* pratiquaient ce mode de vie, *croyez-vous* que la condition humaine *se porterait mieux*, que l'environnement serait plus sain ? *Moi je* crois que oui ! [...] en fait, c'est de toutes ces *bonnes choses* et bien d'autres *tout aussi bonnes* dont il s'agit quand on parle de la simplicité volontaire. (vol, 2. no. 4, été 2002, p. 3)

Dans cet énoncé, le locuteur se met en dialogue directement avec l'interlocuteur par l'utilisation de l'embrayeur *je* et l'appel à *vous*. Le locuteur affirme davantage son identité pour générer un dispositif d'autolégitimation. Lorsqu'il dit ne pas seulement être un pratiquant, mais un membre du RQSV, il se positionne comme énonciateur légitime. Par la suite, il invite l'interlocuteur à partager son avis par un questionnement direct à la deuxième personne au pluriel. Par le conditionnel, l'énoncé prétend évoquer une possibilité de rêve. La marque de subjectivité est intense lorsque l'énonciateur évoque l'image d'une humanité qui se porterait mieux. *Se porter mieux*, adjectif évaluatif axiologique, associé à un vocabulaire pédagogique. Cela lié aux mots *tous les humains*, fait allusion au désir d'unité. Enfin, tout ce qui est dans la SV est *bon*. Le *bon* étant une image abstraite, mais qui octroie une force illocutoire lors de l'énonciation. Les renvois à l'essence et ses dérivés (essentiel, essentiellement), comptent 33 occurrences (8.5 %) et se font également présents dans la formation discursive, « vivre *mieux*, simplement, en accord avec son *essence* profonde », ou encore « le changement intérieur est selon moi *essentiel* à l'établissement d'un monde plus *juste* et plus sain pour tous ». Cette liaison de la transformation personnelle à la justice détient également une implication éthique, et le changement intérieur apparaît comme point d'ancrage³³⁴.

³³⁴ Par ailleurs, le changement intérieur et la spiritualité, agissent comme des moyens pour arriver à un bonheur, ce bonheur qui a été éliminé par l'intensification du travail et l'incessant besoin d'acheter. Lors d'une recherche des mots changement, nous avons trouvé 66 occurrences

La notion de *volonté*, au sein du discours du RQSV, se dissout dans la question éthique lorsqu'elle implique aussi, faire le *bon choix*. Le *choix* et ses connexes (choisir, choisir, choisi) comptent 73 occurrences (18.8%), alors que le mot bon et ses corrélats (bonne et ses pluriels correspondants, ce qui n'est pas d'ailleurs le même que *bien*) en détient 126 (32.4%). Un lecteur invite à montrer l'exemple « en faisant les *meilleurs choix* de vie possible. » La volonté représente ainsi un *bon choix* de vie meilleure. Cette connotation qui se réfère à ce qui est bon, se retrouve également lors de l'énoncé : « nous *revenons* à la *bonne vieille* méthode du troc. » Par l'emploi des mots *bonne* et *vieille* nous retrouvons une certaine nostalgie qui se dégage, de ce qui était meilleur avant. Dès lors, le choix apparaît lié à la liberté, à cette vie meilleure qui l'est pour le fait de l'avoir choisi ainsi. Lors d'un témoignage, nous observons que « si la simplicité volontaire signifie la capacité de faire des *choix*, je peux tout de suite dire que j'en fais partie » (vol. 1, no. 2, printemps 2001, p. 5) et que « la simplicité volontaire est avant tout un *choix* personnel » (vol. 2, no. 3, hiver 2001, p. 10). Toutefois le sens de la notion *choix*, peut varier, lorsqu'on énonce : « le rythme et le mode de vie actuels nous obligent comme consommateurs à une continuelle série de *choix*. » (vol. 2, no. 3, hiver 2001, p. 9). Par la négation, le *choix* apparaît ici comme une imposition, comme une réduction de possibilités à quelques options. Encore, lorsqu'on énonce que « l'être humain vivant en société n'a pas le *choix* d'échanger avec ses semblables » on utilise le mot pour désigner quelque chose sans remède. La SV, permet ainsi de « prendre conscience des priorités, car tout est une question de *choix* », ou encore, « c'est comme mettre des valeurs derrière l'argent afin de faire des *choix* éclairés sur les achats » (vol. 2, no. 3, hiver 2001, p. 11). En se focalisant sur l'importance du choix individuel, le RQSV construit sa subjectivité politique en argumentant les avantages de faire le choix d'adhérer à la SV.

Liberté et autonomie

La volonté renvoie également à la liberté et à l'autonomie. Dans notre corpus, le mot liberté et ses dérivés (libre, libérer) détient 118 (30.4%) occurrences, alors que la référence d'autonomie apparaît seulement 18 fois (4.6%). En ce qui concerne la liberté, le discours du

(17%). En ce qui concerne le mot intérieur, lié au changement interne, nous avons repéré 45 occurrences (11.5%). Nous n'y dédions pas une analyse plus profonde car nous nous éloignons de notre but. Toutefois, il est intéressant d'observer un intérêt fréquent par ces questions au sein du discours.

RQSV pointe l'argent comme le pire ennemi. « Ce n'est pas la richesse qui fait obstacle à la *libération*, mais l'attachement à la richesse » (vol. 2, no. 3, hiver 2002, p. 6), « l'argent serait une porte d'accès à une meilleure qualité de vie. On l'associe à la *liberté*... » (vol. 5, no. 3, automne 2004). C'est ainsi que le discours de la SV se construit comme opposant au système économique, car selon les tenants de ce discours, l'argent n'est pas la liberté, il s'agit plutôt de la façade du système économique néolibéral.

La façon dont l'utopie se construit, possède un effet de rêve en soi. La liberté en tant qu'utopie constitue un fort moteur pour agir : « Le *fait* de savoir qu'un jour je n'aurai plus besoin de travailler pour gagner ma vie, que je serai libre de faire ce que je veux, de débiter une nouvelle vie, me permet de mieux vivre aujourd'hui. » (vol. 2, no. 1, été 2001, p. 11). Le travail apparaît dans l'énoncé comme de l'esclavage, un état de non liberté. C'est par l'image que l'énonciateur imagine une liberté *a posteriori*, que l'attente d'une vie nouvelle paraît supportable. Nous observons ainsi l'investissement imaginaire du discours politique émancipatoire de la vieille utopie marxiste: le sacrifice maintenant pour la liberté après. Il s'agit d'un autre type d'investissement pour l'énoncé:

Notre bonheur et notre équilibre, tant individuels que collectifs, reposent ainsi sur notre capacité de refuser une vie basée sur la *futilité*, *l'acquisition*, *l'accumulation* et la sécurité matérielle. Refuser c'est renoncer. Renoncer c'est aussi se libérer. La *révolution intérieure* est une invitation, une possibilité et peut-être même une *obligation morale*. (vol. 3, no. 1, automne 2002, p. 10).

Par la désignation des ennemis, l'énonciateur fait une distinction entre le bien et le mal. C'est par les implicites, à l'aide d'un investissement du genre de discours de morale chrétienne que le refus mène à la liberté : révolution, non pas au sens marxiste du terme, mais spirituelle, intérieure. Cette révolution n'est pas seulement souhaitable, mais constitue un devoir.

On peut définir par la négation ce qui est la SV, qui « *n'est pas* frugalité, austérité joyeuse, vie simple, retour à l'essentiel » (vol. 1, no. 1, été 2000). Nous observons néanmoins que, en parlant bien sûr de la SV « faire l'expérience de la frugalité apprend qu'il est possible de se passer de beaucoup de choses généralement considérées comme essentielles et procure un grand sentiment de *liberté*. » (vol. 2, no. 3, hiver 2002, p. 10). Nous pouvons constater une contradiction constituante entre les deux énoncés, alors que l'un refuse la frugalité, l'autre en fait l'éloge, puisque l'expérience de la frugalité donnerait un sentiment de liberté. Peu importe comment la SV est comprise, elle acquiert, chez les

tenants de ce discours, une place privilégiée dans la marche vers la liberté. La simplicité volontaire est ainsi un lieu d'où « émane une grande *liberté d'être*, de s'exprimer, d'agir en fonction de ses valeurs, de prendre le temps de vivre...vraiment ». Car dans le fond, la SV se présente comme un choix de valeurs à sélectionner entre « la liberté ou la servitude ».

En ce qui concerne l'utilisation restreinte de la notion d'*autonomie*, nous retrouvons la récurrente description des groupes *autonomes* qui est à la base des groupes de rencontre du RQSV. Elle constitue également la modélisation d'un idéal : « Tous les êtres humains méritent de venir sur terre pour apprendre *l'autonomie* » (vol. 5, no. 3, automne 2004, p. 12) Par la généralisation d'un désir, l'autonomie constitue, dans cet énoncé, un idéal pour l'humanité. Dans la dimension du travail, nous retrouvons également le désir d'*autonomie* quand « nous optons pour le travail *autonome*, qui nous permet de faire des choses en accord avec nos valeurs ». (vol. 2, no. 3, hiver 2002, p. 10). Le discours du RQSV prétend ainsi, par les activités du groupe, *retrouver l'autonomie* : « les cuisines collectives constituent une alternative sociale et elle *redonne* l'autonomie. » C'est par l'utilisation du mot *redonner* que *l'autonomie* signifie ici quelque chose qu'on avait déjà possédé et qu'on n'a plus. En somme, la volonté est surtout liée à la liberté, en considérant celle-ci comme un but à atteindre, ce qui passe par l'autonomie.

Vérité et nécessité

Analysons maintenant la notion *vérité* et ses dérivés (véritable, véritablement), qui détient 36 (9.2%) occurrences. L'utilisation du mot *véritable* fait allusion à quelque chose qui est plus authentique, de plus concret que le reste. Ainsi, « celui qui peut exercer cette activité de penser sans contrainte, possède un *véritable* pouvoir » et « si on est incapable de donner, on ne s'épanouit pas *véritablement* ». (vol. 3, no. 1, automne 2002, p. 5). La notion de vérité porte avec elle une charge d'idéalisme :

[...] pratiquer la simplicité volontaire mène tout droit à l'expression de la *vérité*, tandis que suivre aveuglement la société de consommation mène à l'insécurité intérieure, la manipulation et donc au mensonge [...] l'exigence de la vérité mène tout droit à la non-violence, à la paix. (vol. 4, no. 3, hiver 2004, p. 6)

Cet énoncé, par ses implicites, prétend que la vérité est une lutte contre la société de consommation et contre la violence, ce qui conduit à la paix : idéaux universels.

Néanmoins, pragmatiquement, il n'y a pas de lien qui tienne directement entre la vérité et la non-violence.

Le mot *nécessité* et ses connexes (nécessaire, nécessitant, nécessiter) détient 71 occurrences (18.2%), alors que celui de *besoin* en possède 193 (49.7%). L'utilisation de ce mot relève de l'importance qu'acquiert, au sein du discours du RQSV, le fait de reconnaître ses besoins essentiels et fondamentaux, et de déterminer ce qu'il faut faire pour mener une vie simple. Dès lors, le locuteur veut convaincre le lecteur de l'importance de s'impliquer, « nous souhaitons que les personnes deviennent membres du réseau parce qu'elles croient à la nécessité d'une organisation collective pour promouvoir les avantages de la sv » (vol. 4, no. 1, hiver 2003, p. 12), même si l'on reconnaît que « certains sont venus par choix et d'autres par nécessité – endettement excessif, course folle de la vie moderne. » La nécessité peut être ainsi comprise comme un manque de choix qui mène à l'engagement. Or, « les *besoins* profonds ne sont jamais comblés par les biens matériels », ainsi « le fait de diminuer ses désirs et de démasquer les faux *besoins* amène à une sobriété. » En somme, nous pouvons dire que le RQSV motive un débat pour essayer de provoquer une réflexivité chez le destinataire sur ce qui est un besoin et un désir. Il faudrait ainsi reconnaître ses *vrais* besoins. En somme, « la simplicité volontaire offre la possibilité de prendre contact avec nos *vrais* besoins, de prendre notre vie en main et de ne pas laisser son bateau dériver à gauche et à droite. » (vol. 2 no. 3, hiver 2001, p. 11).

Le *simple* et la *volonté* en tant qu'idéal

Nous avons vu, dans les dernières pages, la façon dont l'énonciateur collectif du RQSV construit son discours à travers les mots qui désignent le discours porteur de leur nom : la simplicité volontaire. Par l'utilisation des réseaux sémantiques, nous avons pu nous déplacer à d'autres notions qui sont apparues lors de la première recherche de ces notions. C'est ainsi que nous observons que le sens de ces deux notions peuvent converger. Lors de l'analyse de la notion *simple*, nous pouvons observer le désir de prise de conscience intimement liée à la notion de vérité et de liberté. La notion de volonté, à son tour, est liée aussi à la liberté et à la prise de conscience, et par là, à un éthique. La notion de *simple* signifie aussi implicitement une essence, et elle est liée au bon, à ce qui est meilleur. La volonté peut se comprendre également comme le bon choix, comme un désir d'autonomie, celle-ci étant à la base de la liberté. En somme, les notions de *simple* et de *volonté* peuvent

en quelque sorte être des signifiants vides au sens de Laclau³³⁵, car c'est justement la production sociale des signifiants vides ce qui rend possible la politique, celle-ci en tant qu'impossibilité constitutive de la société à se représenter.³³⁶ Ainsi, ces notions représentent un idéal, un absolu qui n'est pas atteignable, car il est irréprésentable, mais leur incarnation dans le discours est nécessaire pour provoquer l'illusion inévitable de la communauté. Nous reviendrons plus loin sur ce propos. Maintenant, analysons les notions de communauté et société qui finiront par donner la forme nécessaire à notre réflexion.

6.3.1.2. Les réseaux sémantiques des notions *société* et *communauté*

La notion de *société*

La notion société(s) est présente 110 (28. 36%) fois dans notre corpus. La société de surconsommation et avec elle, l'argent et l'action d'acheter, sont désignés notamment, comme l'ennemi. Nous avons observé que, dans quelques énoncés les locuteurs s'identifient à la société, autrement dit, ils *sont* la société. C'est par l'embrayer *nous*, et par les possessifs *nos*, *notre*, que nous pouvons tracer cette identification : « *Notre société sans valeurs* », « dans *nos sociétés* industrialisées modernes, tous les besoins de vie sont régis par la disponibilité et la circulation de *l'argent* » et encore, « *nos sociétés* opulentes utilisent un éléphant pour écraser une souris ». Or, malgré la reconnaissance propre d'un *nous* dans cette société, le ton est négatif, dépréciatif, et même de rejet : « Dans *notre société* nord-américaine, il ne manque pas de richesse, c'est plutôt sa répartition plus égalitaire qui fait défaut, le développement du sens communautaire et le respect des limites de l'environnement » (vol. 4, no. 3, hiver 2004, p. 9), et « s'il est vrai qu'on juge une société à sa façon de traiter les aînés, la société québécoise fait honte » (vol. 3, no. 1, automne 2002, p. 4), et encore « pourquoi et comment *notre* modèle de *société* décourage-t-il la vie communautaire? » Dans d'autres énoncés nous observons un déplacement de l'identification à la société, lorsqu'elle ne fait plus un *nous*, mais un *autre* : « quels sont les moyens que la *société* emploie pour *nous* influencer? » et « *nos* choix introduisent une alternative à une *société* 'étranglante' ».

³³⁵ Nous avons énoncé, au premier chapitre qu'un signifiant vide est l'annulation de toute différence, celle-ci abolie dans la chaîne d'équivalences.

³³⁶ Ernesto LACLAU, *op. cit.*, p. 105.

Comme nous avons mentionné, le travail est au centre des préoccupations du RQSV. Le *on*, constitue une autre forme d'énonciation collective, moins personnelle : « *doit-on*, comme *société*, encourager même la création d'emplois *aberrants* (nuisibles pour l'environnement), la démocratie et la paix? » C'est par l'adjectif subjectif *aberrant*, que la division du travail contemporaine est refusée et sa remise en question constitue un devoir (*doit-on*). Ainsi, il faut « refuser le modèle que me propose la *société*, pour pouvoir travailler à l'émergence d'une société différente ».

Nous trouvons également la récurrence de la mention de la « société de consommation », voire de « surconsommation³³⁷ ». Le bouclage s'insère cette fois-ci, dans un processus de transformation de ce qu'on est : de la société. « Il est clair que la simplicité volontaire s'inscrit dans le courant de transformation de la *société* » et ce, parce que « *l'argent* est le souci principal de notre *société* » et que, pour s'épanouir, « on a compris qu'on ne peut pas y arriver par les voies qui offre [*sic*] la *société* de *consommation* » et que « si nous étions plus nombreux à appuyer les organisations qui travaillent sérieusement à *changer* notre *société*, nous *avancerions* plus vite. » C'est ainsi que nous pouvons comprendre le positionnement du RQSV à l'égard de la société. Il faut tout d'abord changer les repères fondamentaux, voire les valeurs, pour changer la société et pour avancer; des éléments constitutifs d'un imaginaire moderne de progrès encore en mouvement. Et malgré la volonté d'opposition à la société de consommation du discours de la SV, quelques-uns constatent : « Il y a une tendance chez certains à vouloir 'consommer de la simplicité volontaire', ce qui est une attitude à décourager³³⁸ ».

³³⁷ « Notre *société* actuelle, caractérisée par la *surconsommation*, le stress et l'individualisme », « la *société* de *consommation* et sa machine publicitaire », « suivre aveuglement la *société* de *consommation* mène à l'insécurité intérieure mène à l'insécurité intérieure, la manipulation et donc au mensonge, aux rapports tordus entre les gens. », « Nous vivons dans une *société* de *consommation* où l'on croit que c'est en achetant, en se procurant des biens, en possédant de plus en plus qu'on peut être heureux » et « La *société* de *consommation* nous incite à solutionner tous nos problèmes par des achats de marchandise », et encore, « Dans notre société, l'indispensable propriété privée et individuelle est l'une des sources majeures de la surconsommation, du stress et du gaspillage. »

³³⁸ Tout discours a des paradoxes. Ce sont des contradictions au sein de l'énonciation qui ne paraissent pourtant pas aux yeux de l'énonciateur. C'est le cas d'un des petits carrés de trucs et astuces, lors d'un numéro du bulletin sur le thème de Noël. Nous y trouvons une suggestion de décoration pour une couronne de pommes qui se lit : « Tranchez des *pommes* sans le cœur, trempez les tranches dans du *jus de citron*. Faites-les cuire au four *trois heures* de chaque côté à *100°C*. Faites-en une couronne en collant les tranches ou en passez [*sic*] une ficelle pour les enfilez les unes sur les autres. » (vol. 4, no. 3, hiver 2004, p.5) Ce truc pratique constitue un grand implicite, basé sur des présupposés, sur ce qui est la simplicité volontaire. Si la simplicité se positionne contre le fait d'acheter, alors on suppose que ce qu'on fait à la maison est meilleur. Or, une couronne décorative,

Le citoyen consommateur et l'individualisme

Notre recherche s'est déplacée vers la dimension citoyenne, acquis moderne. Nous avons repéré seulement 19 (4.8%) occurrences qui nous ont amenés notamment à observer la liaison de la citoyenneté à la consommation. Dès lors, nous ne parlons pas tant de citoyen que de consommateur (37 occurrences, 9.5%), et parfois, ces deux notions se confondent³³⁹. Les énoncés « l'achat est devenu pour plusieurs un véritable passe-temps » et « le crédit, le pire ennemi du consommateur » illustrent la pluralité d'ennemis. Les énoncés dénotent également une dévalorisation du *système* qui engendre une dépendance à l'argent, puisque « le rapport que nous entretenons avec l'argent est la clé des *maladies* de civilisation », et « [...] que la société québécoise tolère ces situations au nom de l'argent est *répugnant*. » *Maladie, répugnant*, sont des modalités appréciatives³⁴⁰ qui illustrent la construction de l'ennemi par l'énonciateur à travers l'utilisation des adjectifs émotifs tout comme la marque subjective pour qualifier la société québécoise³⁴¹.

L'individualisme, produit de la modernité, constitue un autre ennemi à cibler. Nous avons observé 76 occurrences (19.5%) de la notion d'individu et ses connexes (individuel, individuellement, individualisé). Or, il est très important de signaler ici que la connotation que *l'individualisme* détient n'est pas la même que celle d'une *démarche individuelle*. Alors que l'un est un ennemi à cibler, l'autre représente un effort pour construire une alternative au système. Nous observons ainsi une qualification de l'individu en tant qu'élément d'un ensemble plus vaste : « on ne peut compter que sur les efforts *individuels*, car les problèmes sont aussi et surtout dans la structure sociale de notre mode de vie ». Étant un produit du

qui gaspille de pommes et du jus de citron (tout en gardant en esprit que l'alimentation est une des préoccupations de la simplicité volontaire) et qui utilise de l'énergie pendant trois heures, est-il mieux que d'acheter une couronne ? Le raisonnement ne passe pas par un questionnement profond comme : pourquoi décorer à Noël ? Il se limite à offrir des alternatives, sans qu'elles soient nécessairement meilleures. Il s'agit d'un événement similaire lorsque les groupes de la simplicité volontaire vendent des « produits écologiques » pour appuyer ses activités (des tasses, des sacs en tissu pour l'épicerie, des collants pour réutiliser les enveloppes). Il s'agit d'un paradoxe quand on vend plus de produits, alors que l'ennemi visé est la surconsommation.

³³⁹ « Nous travaillons à influencer les décisions ayant une portée sur les choix de consommation et sur la qualité de vie des citoyens. » « Les citoyens interagissent avec l'économie en tant que consommateurs, mais aussi en tant qu'investisseurs ».

³⁴⁰ Par ailleurs, la réaction émotionnelle à la société de consommation est forte, lorsqu'on utilise le mot « néfaste » pour dire : « conséquences environnementales *néfastes* », « effets *néfastes* de l'automobile et du transport », « il en découle des conséquences *néfastes* », « sensibiliser les gens aux conséquences *néfastes* ».

³⁴¹ La référence à la société québécoise est aussi une façon d'impliquer l'interlocuteur dans l'énonciateur : il ne s'agit pas de n'importe quelle société, mais de sa société.

bouclage, le mot *individuel* est souvent accompagné de la notion de collectivité pour faire l'emphase sur le fait que tout changement ne viendra pas seulement de l'échelle individuelle, mais collective. Toutefois, la nuance entre ce qui est collectif et ce qui est individuel est introduite par un locuteur :

Tout ce qui est *individuel* porte l'image de la richesse, alors que tout ce qui est collectif évoque souvent la misère ou l'impuissance. La mentalité *individualiste* occulte les profonds besoins de relation, de présence, de sécurité et d'appartenance qui nécessitent une vie partagée avec d'autres êtres humains. (vol. 5, no. 3, automne 2004, p.1).

Cette affirmation suppose une opposition entre l'individuel et le collectif, étant le premier la marque de l'époque contemporaine, alors que le deuxième est l'idéal à atteindre. Le sens émergent ici dévoile un individualisme qui néglige des besoins tels que l'appartenance, parce que « en cette époque individualiste, nous avons été habitués à penser chacun pour soi ». C'est ici que nous pouvons comprendre que la société (pas n'importe laquelle, mais celle de consommation) provoque un malaise. Il n'est pas seulement question de constater les liens sociaux qui se brisent en faisant de l'individu une entité isolée et malheureuse, cela va plus loin encore. L'individu n'est pas tant un citoyen qu'un consommateur, qui a besoin d'un état plus relationnel. C'est ici que la communauté entre en scène.

La notion de *communauté*

« Les fermiers et les consommateurs peuvent tisser des liens. Nous pouvons contribuer à une économie communautaire qui vient contrecarrer la mondialisation » (vol.6, no. 1, printemps 2005, p.5). C'est avec cet énoncé que nous pouvons comprendre la démarche du RQSV comme lieu de réseautage, comme lieu de rencontre entre ceux qui veulent contester la *police mondiale*. Le réseau sémantique de la notion de *communauté* incorpore aussi l'occurrence des notions commun et communautaire, ainsi, nous avons pu repérer 122 occurrences (31.4%). Nous avons décidé d'éliminer le mot « commun » qui compte, lui seul 46 occurrences (11.8%). C'est ainsi que notre réseau sémantique se compose des mots communautaire(s), communauté(s), comprenant 76 occurrences (19.5%). Ce choix obéit au fait que, même si la *communauté* est une notion abstraite, elle évoque une image concrète, à savoir, celle du petit, du solidaire, du partage. Par contre, le mot *commun*

désigne une entité plus abstraite qui ne génère pas une image concrète, mais qui peut évoquer plusieurs images³⁴², qui ne sont pas nécessairement liées à l'idée de communauté.

Le *communautaire* fait allusion à quelque chose de pratique lors de la fréquente énonciation du *jardinage communautaire*, ou de l'auto *communautaire*. Or, un énoncé peut nous aider à résumer les propos de la SV sur la question : « Au Canada, 25% des gens travaillent plus de 50 heures par semaine. On s'épuise au travail, on y donne le meilleur de son temps et de sa vie, alors que les autres dimensions de son existence en souffrent: la famille, la vie amoureuse, l'engagement social, la vie *communautaire* ». La préoccupation pour l'emploi demeure au centre du discours de la SV lorsque « nous optons d'organiser l'emploi de notre temps, de diversifier les tâches, de contribuer à la vie *communautaire*. » Ainsi, la mention fréquente de « projet *communautaire* », « alternative *communautaire* » et « agriculture soutenue par la *communauté* » renforce la stratégie que le RQSV déploie pour *sortir du système*.

Le bulletin dédie également un espace à la présentation d'organismes communautaires faisant la promotion de l'engagement communautaire, pour « contribuer à une économie *communautaire* qui vient contrecarrer la mondialisation ». Toujours dans le processus de bouclage nous observons que « La simplicité volontaire est génératrice de réflexion individuelle, *mais* nous fait aussi réfléchir sur le rôle que nous voulons jouer dans la *communauté*. Nous avons peut-être même à *rebâtir* ou *développer cet esprit de communauté*. » (vol. 1 no. 2 printemps 2001, p. 2). Dans cet énoncé, nous distinguons par le *mais* un processus argumentatif qui veut légitimer la réflexion individuelle malgré le désir de communauté. Or cet argument n'est compréhensible que si nous l'envisageons dans une concordance situationniste, c'est-à-dire, si nous comprenons que, dans l'imaginaire collectif, communauté et individu ne tiennent pas ensemble. Le mot *rebâtir* sous-entend quelque chose à reconstruire, car elle avait déjà été bâtie.

C'est par un registre pédagogique que l'énonciateur donne des conseils aux destinataires sur les possibilités d'exploration lors de la discussion d'un groupe :

³⁴² Les énoncés sur le *commun* sont très variés, 22 sur 46 traitent de la vie quotidienne, comme du transport en *commun*. Ils désignent également l'énonciation idéaliste du groupe: « la mise en *commun* de nos forces et de nos énergies pour contribuer à l'émergence d'une société nouvelle », ou ils manifestent une nostalgie de quelque chose qui aurait été perdu: « il reste quelque chose de *commun* à tous, cette conviction selon moi à une ouverture envers tous les êtres ». Également, ce qui est commun, peut s'associer avec le bonheur: « s'il y a seulement un dénominateur *commun* à nous tous, homo sapiens du monde entier, c'est bien celui de la recherche du bonheur. »

Un des sujets que vous pouvez explorer est le sens de la *communauté*. Au lieu de discuter de ce qu'un expert en pense, *discutez* plutôt de votre expérience personnelle de la *communauté*. *Transcendez* l'individualisme en analysant les forces en place dans la société en plus de discuter de votre expérience personnelle, vous analyserez les forces en place dans la société et comment elles agissent pour *affaiblir* le tissu social de la *communauté*. » (p. 4, vol. 2, no. 3, hiver 2002)

C'est ainsi que, selon le RQSV, il faut combattre la société de consommation par la récréation d'une communauté. C'est par l'utilisation d'un discours à la deuxième personne du pluriel que l'énonciateur prend une position plus « intime » avec le lecteur et qu'une modalité déontique d'obligation se dégage. L'intimité augmente et constitue un acte illocutoire quand l'énonciateur ordonne : *discutez, transcendez*. C'est par la marque de subjectivité péjorative ou non axiologique du verbe *affaiblir* que la société est implicitement dévalorisée, tandis que la *communauté* est, à son tour, valorisée. Or, dans l'énoncé : « La simplicité volontaire [...] fait souvent appel à une certaine dépendance aux autres, à se regrouper pour faire les choses ensemble, ce qui est de plus en plus difficile dans notre monde compétitif ou chacun se débrouille comme il peut avec ce qu'il a » (vol. 2, no. 3, hiver 2001, p. 11) l'individualisme et la *communauté* ont un sens équivoque. L'individu émancipé, produit de la société moderne, est repoussé en faveur d'une *dépendance aux autres*. Alors que la question de la dépendance a un sens négatif dans l'imaginaire collectif contemporain, dans l'énoncé il semblerait être quelque chose de préférable au fait de se débrouiller tout seul³⁴³.

La communauté a, dans certains énoncés, une liaison implicite avec ce qui est naturel :

Cet *éclatement* des activités humaines a eu plusieurs conséquences *malheureuses* dont [...] la dislocation des liens *naturels* entre les gens en les isolant les uns des autres, la *disparition* du sentiment *d'appartenance* à une communauté causant *l'érosion* de la société civile, *véritable* colle humaine de la *démocratie*. (vol. 5, n. 1, hiver 2004, p. 5).

C'est par le qualificatif affectif *malheureuses*, que l'énonciateur considère l'éclatement des activités humaines comme la cause de la perte du *naturel*, voire du sentiment *d'appartenance*. Le mot *disparition*, fait allusion à quelque chose qui existait, mais qui n'est plus là. C'est par un présupposé qui s'expose comme un fait dans l'argumentation, que la

³⁴³ Par ailleurs, la lutte contre l'isolement est un des sujets les plus importants au sein du discours de la simplicité volontaire.

communauté résulte implicitement en un synonyme de la société civile, les deux étant la cause de la vraie démocratie : imaginaire politique qui dégage la communauté comme lieu de la démocratie. Cet énoncé démontre la possibilité d'association entre l'idée de communauté et la société civile contemporaine. L'implicite que génère l'association de communauté à association civile représente aussi un désir de démocratie, d'un politique possible par le vivre ensemble.

L'utopie communautaire se manifeste également quand on énonce les avantages d'avoir un surplus d'argent lorsqu'on consomme moins: « Le surplus d'argent de certains pourrait donc être partagé. Il serait aussi possible pour plusieurs, de réduire leurs heures de travail et ainsi dégager du temps pour s'occuper de soi, de ses proches et de sa *communauté* ». (vol. 4, no. 3, hiver 2004, p. 9). Tout en parlant de la SV on énonce : « *On veut* retrouver par le fait même l'esprit de *communauté* et de *solidarité* qui *s'est perdue* avec l'arrivée des multinationales et l'expansion des villes. » (vol. 2, no. 3, hiver 2001, p. 3) Ici, nous observons le désir exprimé de retrouver quelque chose de perdu à cause de l'empire capitaliste. L'utilisation du passé et de l'affirmation d'un événement par la suite, sous-entend que la solidarité et la communauté existaient avant l'événement. Il s'agit du même désir dans l'énoncé: « le temps retrouvé et qu'on occupe à prendre soin de soi, de sa famille, de sa *communauté*, contribue à *retisser* des liens de solidarité. » (vol. 5, no. 3, automne 2004, p.2) C'est par l'emploi du mot *retisser*, que nous observons la volonté de créer quelque chose qui existait déjà. C'est ainsi que nous arrivons à d'autres éléments fondamentaux de l'imaginaire de la communauté.

La solidarité et le partage

« Solidarité ou individualisme? » C'est ainsi qu'un locuteur énonce le choix qu'il faut faire à notre époque, car, « si la *solidarité* sociale était une valeur importante dans notre société, cette idée d'avoir assez d'argent pour passer devant les plus pauvres n'aurait aucun sens ». Ayant 40 occurrences dans le texte, la notion de solidarité peut avoir un sens confus:

« Le temps qu'on récupère et le recours aux ressources communautaires pour répondre à ses besoins permettent d'augmenter les échanges avec les autres et de créer des liens de plus en plus étroits avec la *communauté*, ce qui amène comme conséquence qu'on peut davantage compter sur la *solidarité en cas de besoin*. » (vol. 5, no. 3, automne 2004, p. 5).

Cet énoncé semble être construit pour motiver le destinataire à s'insérer dans une communauté créant ainsi un réseau de solidarité. Toutefois la dernière expression : *en cas de besoin*, ramène tout l'énoncé à générer une solidarité utilitaire, de forger la solidarité si elle était nécessaire. C'est ainsi que nous observons que, la nécessité de la proximité avec les autres, pourrait ne pas nécessairement venir d'un désir de créer des liens authentiques, mais plutôt de s'en servir.

Par contre dans l'énoncé : « Je crois qu'il est *grandement* temps qu'on *développe à nouveau* ces réseaux de solidarité qui ont longtemps assuré notre survie et *qui continuent* à jouer un rôle si important un peu partout dans le monde, *là où le capitalisme n'a pas encore imposé sa loi* » (vol. 5, no. 3, automne 2004, p. 5), la solidarité apparaît comme la nostalgie de quelque chose qui est encore possible *ailleurs*. Dans cet énoncé, rempli d'idéalisme anticapitaliste, on évoque un paradis lointain. D'abord, par l'embrayeur *je* et le verbe *croire*, en tant qu'assertion, l'énonciateur génère la certitude, chez le destinataire, que ce qu'il lit est vrai. Il s'agit aussi de donner sa place au discours. Par l'utilisation du mot *survie*, l'énoncé prend un caractère de contingence et par le déictique *là*, pour se référer aux endroits où il y a de la solidarité, on sous-entend que le capitalisme a tué ces réseaux *là* où il a mis sa main.

Les groupes de discussion essaient de fomentier la solidarité, et ainsi, « à l'occasion, nous organisons des soupers de *partage* », dès lors, « on découvre de nouvelles manières de comprendre le monde et d'agir en *solidarité* » et « on apprend ce qu'est l'entraide et la *solidarité* », « *solidarité* qui donne la sécurité affective nécessaire ». La nostalgie et le désir de retour se manifestent également quand on énonce sur la SV qu'« il s'agit d'un outil précieux, qui contribue à nous *réapprendre* un *solidarité* concrète ». Dès lors, la notion de solidarité nous amène directement à la notion de partage.

La notion de partage compte dans le bulletin 83 occurrences (21.3%), par opposition à 40 (10.3%) qui la notion de solidarité détient³⁴⁴. L'utilisation du terme « partage » sert pour désigner des images quotidiennes telles « partager des connaissances », « partager les observations », « partager un logement », « idées à partager », « partager mon expérience de vie », « partager les outils », « partager leurs expériences », « partager des repas », « partage du temps de travail ». « Le partage est l'une des clés maîtresses de la simplicité volontaire »,

³⁴⁴ Toutefois, la *solidarité* est une notion plus 'remplie' d'une charge utopique que le *partage*. Alors que la *solidarité* sert à désigner l'idéal, tout comme la notion de communauté, le *partage* implique une connotation plus concrète, à savoir, un instrument pour arriver à la solidarité.

car le choix est à savoir, entre « la générosité et le *partage* ou l'avidité et l'égoïsme ». Nous observons ainsi que « la simplicité volontaire joue un rôle stratégique dans nos pratiques d'entraide et de partage, car sans elle, nous n'aurions simplement pas de surplus à *partager*. » L'utopie, moteur d'action se manifeste : « lorsque la notion de *partage* sera devenue universelle, [...] le capitalisme cessera d'exister » et également, « le bonheur est la seule chose qui se double si on le *partage* ». La SV essaie de créer une réflexivité pour provoquer un souci pour l'être plutôt que pour l'avoir³⁴⁵. Le partage est lié ainsi à la contribution de chacun au tissage de la solidarité en donnant ou se donnant aux autres.

En somme, nous pouvons dire que la communauté représente l'idéal à atteindre, le désir d'améliorer les relations sociales, d'avoir du temps. La solidarité et le partage représentent le moyen de concrétisation d'un projet de décomplexification, de la réorganisation du territoire promue par la décroissance. Ainsi, la meilleure façon de le faire c'est de *réapprendre* à tisser des liens, à partager le travail, tout en s'opposant à l'individualisme. La communauté agit comme *incarnation* d'un idéal au sens de Laclau, c'est-à-dire, comme « plénitude absente qui se sert d'un autre objet en tant que moyen de représentation. »³⁴⁶ C'est le lieu qui se dessine comme un rêve, tant donné l'insuffisance d'une société qui *crée* des individus isolés.

6.3.2. La construction d'une communauté de simplicité volontaire.

Nous arrivons maintenant au terme de notre analyse. Nous avons vu, tout d'abord, comment les notions qui composent le nom du discours que nous analysons, à savoir la SV, représentent un idéal à atteindre. Chez les tenants de la SV, le *simple* et la *volonté* incarnent le vide ontologique hérité de la société occidentale contemporaine. Il s'agit d'un idéal de vertu alors que le monde plonge dans l'immanence économique. La dialectique communauté-société nous permet également d'observer un refus de la société de consommation, et ce pour *revenir, recréer, retisser*; des mots qui nous indiquent un désir de retour au passé. Or cette idée de communauté agit comme moteur de la construction d'une utopie, par un imaginaire nostalgique qui se met en place. Même s'il ne s'agit pas d'un trait dominant, il s'agit d'un trait existant, présent et mythifiant.

³⁴⁵ Or, dans d'autres énoncés nous observons l'imaginaire institué du système économique qui se dégage, « plus on *partage*, plus on *possède*. »

³⁴⁶ Ernesto LACLAU, *op. cit.*, p. 119.

Le discours du RQSV et par là, de la SV, cherche à motiver une conscience chez les personnes de la société occidentale contemporaine, voire, ceux qui habitent dans les sociétés de surconsommation. Pour combattre un système qui veut tout englober, il faut créer un monde qui, par ses images, ses valeurs et ses objectifs, puisse attirer des adhérents, tout en s'engageant dans une sorte d'action collective, non pas au sens traditionnel du terme, mais sous la figure de plusieurs actions individuelles qui ont un impact ensemble³⁴⁷. C'est ainsi que, sans le vouloir directement, le RQSV crée une certaine identité de groupe. Nous avons observé que l'utopie se construit par l'évocation d'un paradis lointain, par l'espoir d'un meilleur mode de vie et non celui de la modernité. Dans le discours de la SV, il faut d'abord croire que, par les actions individuelles, qui deviennent éventuellement collectives, on va générer effectivement, un changement dans la société. Pour ce faire, il faut prendre conscience et se responsabiliser. C'est seulement en s'apercevant de l'absurdité que le mode de vie de la surconsommation entraîne, que l'on peut octroyer par la suite, une place prépondérante à la *vraie* recherche du bonheur et sortir ainsi de l'emprise du matérialisme.

Cette conception de l'être est intimement liée à la *bonne* façon de vivre, à celle du *bon vieux temps*. Ceci permet de comprendre la nouvelle solidarité organique (terme repris de Tönnies) qui est à la base de plusieurs organisations sociales. Il s'agit d'une correspondance, la recherche d'un équilibre affectif après la forte rationalité. C'est ainsi qu'un des moteurs d'action est la reconstitution de la solidarité qui aurait été brisée par la modernité; une réalité qui existait auparavant, mais qui n'existerait plus dans le monde occidental. Cette solidarité se construit par l'évocation du partage, ce que l'individu aurait oublié ou délaissé lors de l'arrivée de la société de consommation. Par ailleurs, ce partage est lié à la communauté, qui serait davantage lié au bonheur.

En somme, la SV, est un discours qui construit subjectivement une utopie, une alternative au système. Ce discours se sert d'images faisant appel à une répétition mythique, à savoir la communauté nostalgique, par l'action individuelle (même si l'un des ennemis cibles est l'individualisme) qui commence dans la vie quotidienne. Tout en contestant la

³⁴⁷ Les modèles politiques traditionnels occidentaux de mobilisation ont octroyé un poids exagéré à l'autorité ou un poids exagéré à l'individu, en ce qui concerne la capacité d'agir. Il est question de trouver un point d'équilibre pour bien réussir lors d'une action collective. Il faut, par ailleurs, comprendre que l'expiration de la validité de l'action collective comme jadis, dérive des circonstances historiques qui sont aujourd'hui caduques en occident, telles que la lutte pour l'obtention, la reconnaissance et la préservation de la citoyenneté.

modernité et le capitalisme, il essaie de fonder de *nouvelles* valeurs, de retourner à un état plus simple après la complexification moderne. Si d'après Jean-Luc Nancy la communauté représente le désir d'appropriation des origines, et ce dans le mythe – celui-ci étant la représentation à l'œuvre, qui se produit elle-même le désir de retour à la communauté par la SV, se fait dans le mythe. Il veut se fonder, en se répétant. Ainsi, la communauté résiste parce qu'il existe la *volonté* de communauté, parce que sans elle, il y aurait un désastre ontologique. Le mythe n'est pas interrompu. Sur ce sujet, Maffesoli affirme que, alors que la logique individualiste repose sur une identité séparée et close sur elle-même, la *persona*³⁴⁸ ne vaut que par rapport aux autres³⁴⁹. Ce qu'il appelle la *multiplicité du moi* forme une ambiance communautaire et constitue un paradigme esthétique, dans le sens d'éprouver ou sentir quelque chose en commun qui permette l'expression de « nous ». Cette multiplicité favorise l'émergence d'un fort sentiment collectif. C'est que, d'après lui, on assiste tendanciellement au remplacement d'un *social* rationalisé par une *socialité* à dominante empathique. Il s'agit d'une aura esthétique, « où l'on retrouvera selon des proportions diverses des éléments qui renvoient à la pulsion communautaire, à la propension mystique ou à une perspective écologique³⁵⁰ ».

L'aporie de la communauté constitue ainsi un trait de la SV. Or, le RQSV n'est pas une communauté au départ, mais elle veut une récréation au sens strict du terme. La réflexivité est la fin, l'objectif, et non le point de départ. La communauté constitue ainsi le moteur d'action, ce qui relève de sa nostalgie : aporie constituante lorsque nous savons que les conséquences de la modernité sont irréversibles. Toutefois, la SV et notamment le RQSV jouent un rôle politique, car il s'agit potentiellement, d'une multitude, d'un partage de singularités, et d'un créateur de dissensions; des éléments qui constituent sa plus grande force. C'est ainsi que nous ouvrons la discussion sur la SV, et sa place politique.

³⁴⁸ Le concept de *persona* chez MAFFESOLI se définit comme l'individu dont l'identité se fragilise alors que les identifications se multiplient. Ainsi, la *persona* joue des différents rôles au sein des *tribus* auxquelles elle adhère.

³⁴⁹ Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus, op. cit.*, p. 25.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 31.

CHAPITRE VII

LA NOSTALGIE DE LA COMMUNAUTÉ

Du moment que l'époque regrettée est en arrière,
le nostalgique a l'éternité devant soi.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*

7.1. Les enjeux de la simplicité volontaire

Le discours de la SV, comme nous avons pu le constater, est un refus de la société de surconsommation, de l'individualisme, du système capitaliste et de la complexification du monde. En bref, ce qui résulte de tous ces ennemis cibles est, la modernité. La modernité est le produit d'un projet d'opposition à la tradition, comme projection idéale vers l'avenir. C'est ainsi que le désir d'une décomplexification de la société, voire d'un possible retour à la communauté, implique, au sein de ce discours, un certain retour de la tradition. Néanmoins, l'imaginaire du retour en arrière ne remet pas en question certains des acquis fondamentaux de la modernité. Justement, c'est la condition moderne de l'individu qui lui permet d'avoir une capacité d'agir sur sa propre condition politique.

La dimension citoyenne du discours du RQSV est en ce sens, l'un des acquis fondamentaux de la modernité politique. Toutefois, l'inertie à laquelle le monde est maintenant soumis, n'a pas de retour en arrière, ni de réversibilité au sens d'une philosophie du temps. Lorsque l'on parle ainsi d'un retour nostalgique, on sait que c'est toute la dimension imaginaire qui se met en place dans un processus de sélection des éléments du passé. La dimension citoyenne se sert de l'action pour contester un système qui joue avec une façade de liberté, mais qui conditionne l'individu, en l'aliénant de plus en plus. C'est ainsi, qu'au sein de ce discours, l'action est comprise plutôt au sens individuel qu'au sens collectif, plutôt par les actions quotidiennes qu'on mène dans notre famille, dans notre quartier, que par l'action collective aux buts spécifiques.

7.1.1. La question de la *praxis*

Nous avons emprunté à Jean-Luc Nancy, l'idée qu'il faut penser comment les œuvres communiquent le sens. Nancy affirme qu'il s'agit de comprendre – c'est-à-dire, d'effectuer – que le sens est toujours dans la *praxis*, bien qu'aucune pratique ne se borne à réaliser une pensée et qu'aucune pensée ne résorbe la pratique³⁵¹. Il faut toutefois reconnaître que la simplicité volontaire ne constitue pas une œuvre. Toutefois, la SV représente la tension interne relative à la vie commune qui appelle une réflexion concrète sur la *vita activa*, c'est-à-dire, sur l'aspect de contrainte de la vie publique sans pour autant oublier les demandes fondamentales de l'éthique portant sur la vie bonne et la félicité³⁵². Selon Arendt, l'action commune³⁵³, ou ce que nous appelons de nos jours *organisation*, existe comme produit du passé, et c'est par la cohésion des humains en action qu'il existe une puissance. Nous avons également stipulé au cinquième chapitre que la *praxis*, au sens de Castoriadis, vise la liberté par la lucidité et elle est toujours provisoire et en train de se faire.

Le discours du RQSV prend en effet l'action comme centre d'un possible changement. Il s'agit d'inviter les gens à faire partie d'une organisation vouée à la promotion collective de la SV comme façon de vivre. Par ailleurs, il faut faire ici une distinction entre le discours de la SV et celui du RQSV. Alors que la SV prétend la conscientisation des individus, le RQSV invite les personnes à s'engager dans une lutte contre le système, à passer à une sorte d'action collective. Sur ce, au cinquième chapitre nous avons affirmé, avec Kremer-Marietti, que l'action est une séquence dynamique, organisée, orientée et, avant tout, finalisée, où on retrouve, à la base, un système de valeurs. Si le RQSV ne postule pas l'action collective comme moyen pour atteindre un but spécifique, mais qu'il laisse ses membres s'engager au fur et à mesure que leur engagement augmente, pouvons-nous parler d'action? Sur ce, nous croyons, avec Kremer-Marietti, que toute action peut se considérer comme politique compte tenu des valeurs qui se trouvent à sa base. Cependant, nous avons également mentionné, avec Ricœur que le *muthos*, c'est à dire, la mise en intrigue, est définie par la mimesis, à savoir, l'imitation ou la représentation de l'action. Nous savons

³⁵¹ Jean-Luc NANCY, *La création du monde*, *op. cit.* p. 61-62.

³⁵² Fosca MARIANI, « La source éthique de la vie en commun » Gérard RAULET et Jean-Marie VAYSSE, *Communauté et modernité*, *op. cit.* p. 228.

³⁵³ Chez ARENDT, cette expression pourrait passer par une tautologie, considérant que pour elle, une action, est nécessairement commune au sens politique du terme.

aussi que le recours au mythe a été le moteur d'action dans la politique classique. Comment considérer alors la position du RQSV?

La praxis a toujours été liée à un objectif, à une œuvre, à un sens. C'est ainsi que nous ne pouvons pas nous empêcher de nous interroger sur le but ultime de cette action. La *praxis* et la *poiesis* constituent en effet, une opposition classique qui ne résout pas la logique de l'agir et le faire politique³⁵⁴. Lorsque dans les affaires humaines la *praxis* devient parfois déformée de ses objectifs de départ, nous pourrions douter que la simplicité parvienne à ses buts ambitieux sans que les adeptes « consomment » la SV. Dès lors, si l'ordre de la praxis politique est *l'arkhein*, à savoir, le « commencer et commander et donc être libre » de Hannah Arendt, il ne faut pas oublier ce que *arkhein* veut dire : marcher en tête. Nous concluons avec Rancière que « s'il y a un qui marche en arrière, nécessairement les autres marchent derrière³⁵⁵ ». Pour Kremer-Marietti, s'engager c'est choisir l'autorité à laquelle on se soumettra dans la finalité de se rendre libre³⁵⁶. Pour reprendre Rancière, c'est que, dans le social, une autorité devient nécessaire lors d'une action politique. Malgré cela, il faut qu'il y ait une résistance, une contestation, voire un contre-pouvoir de la police mondiale qui détient l'hégémonie, à savoir le système économique. Sur ce, la SV, tout comme la décroissance joue un rôle majeur.

Ces considérations nous permettent de croire que le RQSV se trouve dans l'espace *entre* : d'une part, l'inertie provoquée par la modernité où chaque action doit avoir un but rationnel et, d'autre part, le désir de vivre une communauté émotionnelle pour constituer ainsi une alternative au système, sans pourtant avoir nécessairement un but ou un projet. À cet égard, nous croyons que la SV est plutôt à comprendre et à envisager comme une *phronesis* aristotélicienne en puissance, cette sagesse pratique grâce à laquelle l'action singulière, contingente, peut résoudre agilement les problèmes de la *praxis*. Et c'est en

³⁵⁴ La pensée grecque a opposé le *thorein* ou activité de connaissance intellectuelle, et le *prattein*, ou activité de transformation physique. C'est depuis Aristote que cette dernière se subdivise à son tour en *poiesis* qui est la création d'œuvre technique ou artistique, et en *praxis*, qui est l'action immanente par laquelle le sujet/agent/acteur se transforme lui-même. C'est suite à ces deux typologies que le « bien faire » et le « bien agir » existent comme expressions consacrées dans notre vocabulaire courant.

³⁵⁵ Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 228.

³⁵⁶ Angèle KREMER-MARIETTI, *Morale et politique, op. cit.*, p. 75.

puissance parce que la SV constitue à cet égard une éthique en première phase de réflexion, à savoir, celle qui s'occupe des normes de vie et du plaisir.³⁵⁷

7.1.2. Praxis et autonomie

L'action a toujours un but bien spécifique. La croyance moderne étant que, ce n'est que par l'action collective et la formation d'un projet, que la société peut effectivement parvenir à *un* changement. Nous croyons que la SV comme discours et comme mode de vie ne constitue pas une praxis nouvelle³⁵⁸, elle n'est pas génératrice du nouveau, bref, elle ne constitue pas le surgissement du radicalement nouveau, mais plutôt une reproduction du système social sous une variante différente : le simple, la volonté. Toutefois, la façon de proposer, dans les sociétés postmodernes, une forme de vie absolument différente par rapport au mode de vie de l'Occident contemporain, se veut une proposition radicale en soi. Radicale, parce que le discours de la SV tente d'agir comme générateur de l'être sujet, c'est-à-dire, de l'affirmation d'une autonomie radicale de la subjectivité humaine pensée comme réflexivité. L'être sujet a été au cœur de plusieurs pensées comme étant le dernier stade de l'humanité. Un être qui soit capable d'un pour-soi réflexif, autrement dit, d'un soi-même ou « je » me pose « moi » en tant que « je » suis « moi » mais aussi en tant que je suis « Autre » que « Moi » et que je peux être autre chose que ce que « je » suis.

Notre analyse du discours de la SV, révèle que, ce qui est au centre de la recherche de la liberté et de la nécessaire reconnaissance des vrais besoins, se trouve dans le songe d'une maîtrise de soi (par le refus de la réalité extérieure, à savoir, la société de consommation, le système), ce qui est intrinsèquement lié à la volonté et à la liberté. Toutefois, nous empruntons la critique élaborée par Arendt, lorsque volonté et liberté se confondent. Bien qu'il s'agisse, d'un refus de la société de surconsommation qui couronne l'empire économique et la raison instrumentale comme le *modus vivendi* des gens qui habitent les pays occidentaux, nous ne pouvons pas lier implicitement la volonté et la liberté. Dans ce sens, le RQSV veut s'insérer dans une perspective d'action en se basant sur la volonté, ce qui revient à une confusion trompeuse de ces deux termes. Toutefois, selon la définition

³⁵⁷ Nous traitons cette question dans la section dédiée ici sur l'éthique plus loin. Nous nommons ici éthique première ce que Paul RICŒUR nomme *l'éthique antérieure ou fondamentale* en, *Soi-même comme un Autre*, *op. cit.*

³⁵⁸ Sur ce propos, le cinquième chapitre est très illustratif. Se rapporter aux notions de *simple* et de *volonté*.

d'autonomie et de liberté que nous avons établie au cinquième chapitre, avec Castoriadis et Arendt, l'autonomie serait la base de la liberté. La SV cherche ainsi à provoquer une réflexivité et une conscience chez les personnes, pour qu'elles puissent être autonomes par rapport au système, ce qui constitue un premier pas vers la liberté.

Le discours de la SV préconise également une prise de conscience du rôle du travail dans la société contemporaine. En effet, il existe une tendance sociale historique au déni de l'importance du travail comme processus de reproduction de la société. Ainsi, les malheurs contemporains tels le stress, le *faux besoin* d'argent, le temps qui s'évapore, la famille qui se brise et le grand isolement, sont des maladies issues de l'organisation moderne du travail³⁵⁹. Or, s'il existait une conscience de l'importance du travail, et si celui-ci se distinguait d'un emploi salarié, selon la SV, le monde irait mieux. Il s'agit d'une question reprise par l'ancienne gauche constitutive, mais qui maintenant se trouve au centre de la *société civile*. Nous reviendrons plus bas sur ce propos.

7.1.3. Question d'éthique

La recherche du bonheur et la reprise des valeurs qui préconise le discours de la SV veulent répondre à la réalisation du stade suprême de l'être : il s'agit de la recherche de la perfection de l'être. Nous croyons que la SV, répondant par une voie moyennant deux extrêmes, se bat dans une ambivalence à deux pôles : elle veut s'adonner à la virtuosité, mais elle demeure dans la socialité³⁶⁰. À la refondation des valeurs, question centrale de la SV³⁶¹, il manque une nuance, par ailleurs indispensable³⁶². Le discours ne fait aucune

³⁵⁹ Par ailleurs, nous disions au troisième chapitre avec Danilo MARTUCELLI, que le lien social devrait être repensé par le partage du travail. Hannah ARENDT, tout en se focalisant sur le travail comme l'une des trois composantes de la *vita activa*, affirme que l'émancipation du travail a aboutit dans le droit de « l'animal laborans » à occuper l'espace public, ce qui constitué la société de masses. Le produit étant un homme qui cherche le bonheur dans la consommation. Sur ce, la simplicité volontaire émerge justement comme songe de réflexivité et de maîtrise de soi face au système économique contemporain.

³⁶⁰ Cela peut d'ailleurs s'interpréter comme un conflit entre l'hédonisme et l'ascétisme, produit de l'interaction, voire du mélange entre les différents courants qui alimentent la simplicité volontaire. Il peut aussi s'interpréter comme le produit de la pluralité, fondamentale pour le politique, ou comme le *demos* qui divise l'*okhlos*.

³⁶¹ Dans sa thèse de doctorat, Louis Chauvin arrive à la conclusion que la simplicité volontaire est une éthique de vie qui ne contribue pas seulement à changer le monde, mais qu'elle est surtout un modèle de vie centré plus sur la vie que sur les objets. Elle constitue donc une reconnaissance de l'interaction entre les humains pour développer un sens de communauté dont les individus se nourrissent physiquement, psychiquement et spirituellement. Son postulat principal consiste à

distinction entre une éthique pour faire le *bien*, et un choix conscient pour reconnaître ses désirs et ses besoins. Il semble aller de soi que, par le fait de faire un choix, une bonne action est accomplie : la nuance nécessaire, à savoir, que les choses qui nous paraissent désirables ou nécessaires ne peuvent pas représenter la totalité des choses bonnes, n'est pas faite. Ainsi, le besoin, le désir et le bien se mélangent, tout en liant plaisir et vertu dans une entité pareille. Or, comme nous avons pu le dégager de l'analyse de discours, certaines personnes qui adhèrent au discours de la SV, le font par besoin plutôt que par conscience. Cela n'implique pas intrinsèquement la volonté d'accomplir une *bonne* action, au sens éthique. Ainsi, l'éthique peut être une dérive du politique lorsqu'il s'agit de la recherche de la possibilité d'un vivre ensemble. Dès lors, selon Rancière, s'il y a aujourd'hui en philosophie politique un privilège des « Anciens » sur les « Modernes » c'est que les premiers comprenaient que le principe de commandement est irrémédiablement divisé par le litige, au lieu d'opposer, comme les derniers, la communauté de bien à celle de l'utile³⁶³.

7.2. Simplicité volontaire, politique et communauté

Comme nous avons vu au troisième chapitre, nous ne prenons pas ici le politique au sens de la cuisine gouvernementale pour paraphraser Rancière, mais ce qui à rapport avec la communauté, voire le vivre ensemble. Ladite *transfiguration du politique*, ainsi intitulée par Maffesoli, constitue un refus du projet de modernité. Nous pourrions penser que le discours de la SV représente le *demos* existant comme pouvoir de division de *l'okhlos* grâce auquel Rancière affirme que la démocratie existe. En effet, la saturation de la forme classique de faire politique (l'impasse de la gauche traditionnelle et la montée des revendications dans le champ politique qui ne relevaient pas directement de lui, notamment le féminisme et l'écologisme) a provoqué la recherche d'autres manières de

affirmer que changer le monde est « inévitable » car, d'après son appréciation, la seule question à laquelle il faudrait répondre est de savoir si la simplicité sera volontaire ou imposée par le collapse du système économique ou des écosystèmes ou des deux. Voir: Louis CHAUVIN, *An Ethic of Simplicity*, *op. cit.*, p. 342- 343.

³⁶² Paul RICŒUR observe que la valeur sert à désigner des Idées ou des principes transcendants à partir desquels on peut produire des jugements normatifs (le vrai, le beau, le bien) ou des types généraux d'action concrète dans lesquels on reconnaît une expression immanente du bien (la recherche d'égalité, de justice, de charité). Voilà pourquoi le terme valeurs est un « quasi-concept », qui est mi-transcendental, mi-empirique. Voir : Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 336.

³⁶³ Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 249.

comblent ce que la politique traditionnelle ne pouvait pas fournir à ces citoyens : une reconnaissance, une *vraie* justice et une liberté, tout cela en dehors de la technocratie libérale, garante du système politico-économique contemporain. Or si la politique est la manifestation du dissensus, est-ce que le RQSV occupe un espace politique?

7.2.1. Un discours qui se veut instituant

L'efficacité d'un discours, dépend largement de sa capacité à galvaniser l'imaginaire, de sa force illocutoire, des renvois aux images qui constituent un mythe. Le discours de la SV fait appel à certaines images qui évoquent un passé prétendument perdu. L'efficacité des images, nous dit le politologue Lucien Sfez, dépend de trois éléments constitutifs. Le premier est la visée identitaire, c'est-à-dire, les traits distincts des autres qui définissent la communauté et qui construisent une mémoire (l'histoire des images). Le deuxième se définit par les capacités de liaison, c'est-à-dire, les moyens par lesquels se concrétise la visée identitaire. Le troisième est la « mutabilité », l'aptitude à changer son dispositif pour s'adapter : si une société est trop froide elle restera figée, car trop identitaire et trop liée.³⁶⁴ L'occidentalisation que le monde subit actuellement parachève la fixation du globe dans une même logique économique. Comme nous l'avons vu, le discours de la décroissance et celui de la SV contestent, justement, cette imposition idéologique. C'est dans une résistance contre un « écofascisme » que l'on propose dans le courant de pensée de la décroissance une « écodémocratie »³⁶⁵.

Décroissance au niveau personnel, la SV vise une réflexion individuelle (la prise de conscience génératrice d'autonomie à l'égard du *système*) qui provoque, par le refus de la société de consommation, une aptitude favorable à renforcer les liens de solidarité et, par conséquent, à renforcer la *communauté*. Ce discours constitue, en puissance, le troisième trait dont Sfez parle, c'est-à-dire, la capacité de mutabilité d'une société. Mais pour y arriver, il faut avoir davantage une visée identitaire et une forte capacité de liaison. Nous pourrions dire que la SV possède potentiellement le premier trait, et que le deuxième, dépend largement de la capacité du RQSV pour se faire un réseau inclusif³⁶⁶. Ceci est, à

³⁶⁴ Lucien SFEZ, *La symbolique politique*, *op. cit.*, p. 84.

³⁶⁵ On se réfère ici à l'article intitulé « Écofascisme ou écodémocratie » de Serge Latouche, *op. cit.*

³⁶⁶ Une suite d'événements au sein du RQSV peut illustrer la capacité du réseau pour se construire selon la pluralité d'avis de ses membres. Lors d'un numéro du bulletin, une invitation

notre avis, le plus grand avantage que le RQSV et tous les autres *réseaux* puissent avoir, lorsque les individus *conscients*, dans leurs propres réseaux, peuvent partager leurs idées, sans avoir besoin d'un mouvement social constitué. C'est là que nous pouvons parler d'un sujet politique en puissance au sens de Rancière, et non pas seulement d'un imaginaire galvanisé par un mythe.

Nous avons dit au troisième chapitre que, à l'ère de la mondialisation, la socialité se vit dans les mondes vécus, dans lesquels le monde commun est aboli par l'intersection individuelle dans plusieurs espaces collectifs porteurs d'identité et de plusieurs « nous ». Il s'agit du politique qui devient moins contractuel et qui s'insère plus dans la sphère domestique quotidienne. Toutefois, Rancière nous prévient, le propre de la politique est « perdu d'emblée si on la pense comme un monde vécu spécifique³⁶⁷ » car c'est par la relation entre deux termes contradictoires et non pas par l'accomplissement d'un mode de vie, que se définit un sujet. C'est ainsi que nous croyons que la place de la SV en politique est ambivalente : elle peut tomber dans la socialité des mondes vécus ou elle peut créer un dissensus selon sa capacité de contester le système.

Nous avons aussi mentionné la forme de subjectivation politique que Rancière élabore pour comprendre l'altérité. Nous rappelons rapidement les trois déterminations qu'il constate : l'affirmation d'une identité autre que celle imposée, une démonstration qui présuppose un autre à qui il s'adresse (et par ailleurs un lieu commun) et finalement, une identification impossible à laquelle on ne peut pas être identifié. Ce processus est effectué par le discours de la SV, en tant que négation du système capitaliste et de la société de surconsommation. Toutefois ce processus n'aboutit pas nécessairement dans un litige de ceux qui n'ont part selon la conception politique de Rancière. Nous croyons que la SV se bat dans l'ambivalence, elle a potentiellement une place politique par sa construction de subjectivation. Le recours au mythe peut cependant la faire tomber dans l'espace du monde vécu. Cette ambivalence n'est pas surprenante, en fait, elle est l'essence de la politique, car :

La politique n'a pas de lieu propre ni de sujets naturels. Une manifestation est politique non parce qu'elle a tel lieu et porte sur tel objet mais parce que sa forme est celle d'un affrontement entre deux partages du sensible. Un sujet politique n'est pas

pour donner nom aux pratiquants de la SV est apparue. Quelques lecteurs ont donné leurs propositions, (frugaliste, simplevolontaire, simplificateur, etc) jusqu'au temps qu'un lecteur critique cette démarche exclusionniste qui voulait figer une pluralité dans une identité. L'invitation n'a pas réapparu après et les adeptes à la SV au Québec n'ont pas de noms (aux États-Unis, c'est *simplifier*).

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 225.

un groupe d'intérêts ou d'idées. C'est l'opérateur d'un dispositif particulier de subjectivation du litige par lequel il y a de la politique³⁶⁸.

La question de savoir si la SV, par sa force illocutoire, pourrait constituer un discours instituant, est en effet, très complexe. Il faut reconnaître que nous parlons ici d'une observation anthropologique du sens à l'œuvre. La force instituante ne peut se prouver qu'*a posteriori*, quand le temps nous permet d'avoir le recul nécessaire pour déceler des transformations importantes. Dans ce sens, Michel Maffesoli, en étudiant les tendances imaginaires contemporaines, affirme que les sociétés de modernité avancée deviennent de plus en plus des communautés émotionnelles, car c'est ce qui permet une forme de solidarité qui souscrit une continuité aux affaires humaines. De telle sorte, la *communauté* contemporaine se caractérise moins par le projet que par l'acte de la pulsion à être ensemble. La sensibilité collective, développée largement dans les dernières décennies fait preuve du besoin de transcendance, cela compris dans une perspective imaginaire. Ainsi, l'émotion et le sentiment permettent tous la création des éléments qui renvoient à la pulsion communautaire. C'est cette perspective qui nous permet de croire que le discours de la SV pourrait être un discours instituant dans une société écologiquement sensible, mais principalement dans une société qui arrive au comble du malaise et qui ne trouve pas le bonheur au quotidien.

7.2.2. Quelle communauté ?

C'est le temps de discuter le type de communauté qui pourrait représenter la SV. Dès lors, il est question également de savoir de quelle communauté nous pourrions parler à l'époque actuelle. Comme nous avons pu le constater, la forte inertie du projet moderne qui a abouti à l'individu, crée un malaise au sein de la société contemporaine. Il en est ainsi, car la solidarité et la communauté auraient disparu au profit de la société et de l'individu, de l'articulation « mécanique ». En effet, la critique que le discours de la SV adresse à la société occidentale, voire la société de surconsommation, s'approche de celle que Tönnies a élaborée. Comme nous avons vu au premier chapitre, Tönnies a développé une dichotomie où il voyait la communauté comme un tout organique qui générerait un groupe plus

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 247.

homogène, où tous les membres avaient « les mêmes intérêts ». La société par contre, serait composée des individus qui, ayant des intérêts divers, généreraient des conflits.

Nous avons pu remarquer également que le discours de la SV dégage encore une vieille utopie en ce qui concerne l'abolition du travail comme on le connaît. Par la conscience de la place de l'économie dans la vie des individus des sociétés postindustrielles, la SV permettrait une moindre dépendance de l'argent. Ainsi, nous pourrions travailler moins, libérer du temps et échanger avec les autres des biens, des services, des idées. Le fait que le RQSV se positionne comme plateforme de réseautage entre les différents organismes et personnes pour créer leurs espaces communs (l'agriculture communautaire par exemple) rejoint en quelque sorte les essais utopiques prémarxistes de fabriquer une communauté de travail, notamment les phalanstères de Fourier. Évidemment, l'époque n'est pas la même et le radicalisme des propositions non plus, mais le désir demeure, à savoir, une communauté de gens qui travaillent, pas nécessairement ensemble, mais pour que tous puissent en tirer un bénéfice.

Dans un sens, la SV et surtout le RQSV, répond aussi à la profonde préoccupation que Durkheim a exprimée dans ses recherches, à savoir, l'anomie. Cependant, Durkheim présumait que la société est un conglomérat aussi naturel que la communauté, et que la première ne dérive pas de la deuxième. Or, Durkheim croyait à la construction des espaces symboliques où les individus pourraient se retrouver comme « en famille ». C'est ainsi qu'il parle du *segment*. Le segment, nous l'avons vu, est une partie de la société où les individus sont très intégrés, un groupe localement situé, relativement isolé des autres et menant une vie propre. En théorie, le segment se suffit lui-même et bien que cela suppose une contradiction avec la solidarité organique (la solidarité sociétale d'après la théorisation de Durkheim), il peut très bien exister dans les sociétés contemporaines. En somme, la SV veut promouvoir la possibilité d'un segment, même de plusieurs segments qui se suffissent à eux-mêmes le plus possible.

En ce qui concerne la théorisation de Weber, la proposition de la SV et du RQSV en tant que création de solidarité et de communauté, se trouve à mi-chemin entre la communalisation et la sociation. Alors que la communalisation est pour Weber, un conglomérat d'humains qui expérimentent des émotions et des sentiments d'appartenance, la sociation est un conglomérat d'individus qui ont des intérêts en commun et qui obéissent à des mobiles rationnels. Nous avons pu observer par l'analyse du discours du RQSV que, même si l'objectif de la SV est de recréer des liens de solidarité et d'appartenance (comme

dans une communauté traditionnelle), les raisons pour lesquelles les gens y adhèrent peuvent relever autant d'une contrainte imposée par le système (des dettes, du stress, etc), que d'une recherche de sentiment partagé.

En somme, nous pouvons dire que le discours de la SV dérive, premièrement, de nombreuses préoccupations modernes, dans un contexte de modernité avancée, et deuxièmement, de la marque de l'époque contemporaine, qui se veut plus fusionnelle et sensible que rationnelle. La volonté de reconstruire des liens de solidarité est un désir depuis Marx et pourtant on constate l'impossibilité d'y arriver. Nous croyons que l'incapacité d'atteindre la solidarité idéale, relève de l'impossibilité structurelle de retourner en arrière. Or nous croyons qu'il est question de comprendre la possibilité d'une d'architecture politique contemporaine, lorsque quelques auteurs contemporains (Nancy, Agamben, Rancière) se rapprochent plus d'une conception « autre » du politique. Pour Nancy, le combat contre l'immanentisme réside dans le désœuvrement, c'est-à-dire, dans le partage des singularités. Or, le paradoxe au sein de la pensée politique d'après Nancy, consiste à penser la souveraineté comme limite de la communauté, puisque toute pensée du sujet met en échec la communauté. Sur ce, Arendt nous rappelle que la souveraineté, est une chimère, car nous sommes tous dans le réseau des affaires humains.

La question des origines a été fondamentale pour l'Occident et on y a répondu par la question de l'identité. Toutefois, la question de l'identité, loin d'être le remède, est surtout la cause de la plus problématique politique de nos jours. Dès lors, il s'agit du même constat fait par Agamben lorsqu'il voit la singularité quelconque comme la communauté qui vient, celle qui n'a pas de condition d'appartenance, ni d'essence, ni une présupposition d'être ou de devoir être. Ainsi, Agamben refuse une éthique, un devoir, un destin, ou une contingence. C'est dans le même sens que Nancy veut l'interruption du mythe, ce qui rejoint le propos de Rancière, lorsqu'il affirme que la communauté des égaux ne sera jamais du domaine du social car l'inégalité lui est inhérente. Toutefois, c'est dans la socialité que nous retrouvons une certaine volonté de retourner en arrière. En somme, « si seulement les hommes renonçaient à leur faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, il y aurait peut-être un remède à la fragilité des affaires humaines. »³⁶⁹ Hannah Arendt nous rappelle par ailleurs, que cette conception était considérée aux yeux des Grecs, comme une conception prépolitique, puisqu'elle s'opposait à la politique et à l'action.

³⁶⁹ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p. 255.

Nous croyons ainsi que le discours de la SV et du RQSV constitue plus une communauté de cause au sens de Plessner, puisqu'elle suppose un caractère supra-individuel et des convictions communes entre les membres, cela motivé par l'argumentation et la discussion. Toutefois, nous pourrions tout simplement dire que le discours de la SV est un signe de l'époque contemporaine, celle qui a laissé les appartenances sociales de la modernité pour les remplacer par des appartenances choisies. Sur ce, Maffesoli affirme que la communion autour d'une image commune réintroduit dans une interdépendance universelle et par là même, assure une forme d'identité. Il s'agit, dit-il, de l'*Einführung*, une sympathie symbolique qui agit comme une pulsion qui pousse vers l'autre. Il en est ainsi, car la *forme* (de Georges Simmel) détermine, limite et donne à être. Cette forme est la communauté. Et son récurrent retour.

Maffesoli nous dit également que l'histoire des utopies met en commun le retour, la renaissance ou l'affermissement de la communauté organique, et ce, comme modèle de la relation sans pouvoir entre le *je* et le *tu*. La communauté est l'unicité immanente qui constitue un lien solide dans la vie quotidienne, et le politique repose sur le substrat communautaire d'une passion partagée ou sur la nostalgie d'une fusion archétypale³⁷⁰. Ainsi, quand il y a une saturation des valeurs, et par conséquent, une crise, le sentiment d'appartenance resurgit et oblige à prendre conscience que la société n'est pas seulement formée d'un corps politique, mais également d'un corps social. Il ne faut pas oublier pour autant que, nous croyons avec Rancière que le partage du sensible est ce qui sépare et exclut d'un côté et ce qui fait participer de l'autre. De telle sorte, la subjectivation politique permet la manifestation de la différence de la société à elle-même. Ainsi, il faudrait commencer à comprendre que le consensus n'est pas l'accord raisonnable, mais l'écart du sensible. Ainsi, le travail politique à faire est de configurer son espace, car ce qui *fait politique* est l'ensemble d'opérations autour d'une impossibilité constitutive³⁷¹, et non pas l'accomplissement d'une éthique dans un monde vécu. À cet égard, le philosophe Emmanuel Lévinas affirme que c'est quand on fait partie d'un collectif de pensée, d'un mythe ou d'un discours commun que l'on peut entrer dans une relation de mutualité.³⁷² C'est ce que prétend le discours de la SV. Aux dires de Maffesoli, nous vivons, à une époque

³⁷⁰ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, *op. cit.*, p. 247-250.

³⁷¹ Ernesto LACLAU, *La razón populista*, Argentina: Fondo de Cultura Económico, 2005, p. 305.

³⁷² Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Barcelone : Liberduplex, 1978.

où la communauté de destin se ressent avec plus d'acuité, « vivre sa mort de tous les jours » pourrait être le sentiment collectif d'une proximité réelle ou symbolique. On assiste en effet à l'ère des réseaux, des groupes qui constituent une spatialité à partir d'un sentiment d'appartenance, en fonction d'une éthique spécifique et dans le cadre d'un réseau de communication. Il est commun, selon Maffesoli, que dans ces réseaux, le consensus soit davantage le fait d'un ajustement 'affectuel' *a posteriori*, que d'une régulation rationnelle *a priori*. Il affirme également que : « le paradigme du réseau peut être compris comme la réactualisation de l'antique mythe de la communauté. Mythe dans le sens où quelque chose qui n'a peut-être jamais existé agit, avec efficace, dans l'imaginaire du moment³⁷³ ». Tant qu'il y a du consensus et non pas de dissensus, la politique n'aura pas lieu.

7.2.4. La nostalgie communautaire, résistance à l'irréversibilité

Dans le questionnement sur la communauté, sa nostalgie et ses utilisations politiques ou sociales, Maffesoli affirme qu'il importe peu si elle a effectivement existé ou pas. Ce qui importe, par contre, c'est que cette idée exprime la cristallisation particulière des sentiments communs³⁷⁴. « On est fait par le discours qui englobe et dépasse les divers protagonistes qui le prononcent³⁷⁵ ». Dès lors, c'est peut-être là qu'on trouve le fondement du politique, une belle histoire qu'on se raconte à plusieurs. Nous créons à nos façons notre propre imaginaire de l'espace, où la nostalgie et l'utopie ont leur part. Cela se fait par l'esthétique, celle qui favorise l'identification et par là il existe une agglutination autour d'un gourou, d'une image emblématique, d'une idée politique, intellectuelle, religieuse, qui repose sur un sentiment partagé. Selon Maffesoli, tout en suivant Michel Foucault (qui s'est basé sur le stoïcisme pour ce faire), le souci de soi qui intensifie les relations sociales signifie la saturation d'un ordre social rationnel et mécanique en permettant en même temps un « art de vivre » qui s'exprime dans un cadre communautaire à dominante émotionnelle et organique empathique qui aboutit également dans une éthique.

C'est ainsi que Maffesoli arrive au double du politique³⁷⁶ : le particulier (libertaire, affectuel), contre l'universel (rationnel, normatif et contractuel). « Plus qu'une union pleine

³⁷³ Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, op. cit., p. 263.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁷⁵ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, op. cit., p. 251

³⁷⁶ Qui est aussi le double du politique de NANCY : l'écart, l'ironie.

ou une union de projet, la solidarité qui naît est issue d'une union en manque, en creux, une communion de solitudes qui, ponctuellement, vivent le tragique de la fusion, où d'une manière organique, la 'petite mort' et la vitalité se vivent au jour le jour³⁷⁷ ». Comme le remarque Vladimir Jankélévitch, le nostalgique est en même temps « ici et là bas, ni ici ni là, présent et absent, il est multi présent ou il n'est nulle part. Et encore, « si la nostalgie était un simple manque, un besoin ou un tropisme, le retour boucherait le vide de l'absence, le déséquilibre, après satisfaction ferait place à l'équilibre³⁷⁸ » Toutefois il n'en est pas ainsi, puisque la nostalgie a pour objet l'irréversible, la mélancolie de l'avoir été et de ce qui ne sera jamais plus. Mais que disons-nous d'une nostalgie de ce qui n'a pas été ?

La nostalgie n'est donc pas seulement un mal qui a besoin d'un remède, elle est encore l'inquiétude causée par l'insuffisance de ce remède. En ce sens, le mal-du-retour s'appelle la 'déception'. Le lendemain même du retour la déception a supplanté la nostalgie. La nostalgie fait face à l'aperture de l'échec³⁷⁹.

Ainsi, selon Jankélévitch, le véritable objet de la nostalgie n'est pas l'absence par opposition à la présence, mais le passé par rapport au présent. Par contre, le futur reste encore inachevé. Ce futur, l'objet d'espoir de l'activisme et du militantisme n'est pas accessible à l'enchantement. Le passé lui, peu importe sa médiocrité, est notre irremplaçable passé, notre paradis perdu : l'espoir futuriste constitue ainsi l'essence même de la nostalgie passéiste. Autrement dit, comme pour Platon réminiscence et regret sont les formes rétrospectives du désir, également l'espérance d'un passé à venir et le retour à un futur déjà advenu sont deux formes paradoxalement réciproques d'une même nostalgie³⁸⁰. Comme Arendt le dit bien, « les chances que demain soit comme hier sont toujours les plus fortes³⁸¹ » et cela, dans tous les sens possibles. Ainsi, la question à poser est : faut-il voir là le cyclique retour du même?

³⁷⁷ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique*, op. cit., p. 285.

³⁷⁸ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 283.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 292.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 313.

³⁸¹ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit., p. 222.

CONCLUSION

Il est temps de terminer notre parcours. Nous allons dresser un bilan de notre travail pour mettre au point nos observations et nos résultats d'analyse. Tout d'abord, nous avons établi comme objectif principal de réfléchir sur une question fondamentale pour le politique, à savoir la transformation « communautaire » que la société est en train d'expérimenter. Nous croyons que la réflexion sur cette question est nécessaire alors que la remise en question des institutions assurées par le projet politique moderne se manifeste de plusieurs façons. Il peut s'agir de la résurgence de la haine par les revendications particularistes ou des manifestations sociales et identitaires par des *tribus*³⁸² urbaines. En somme, le système mécanico-rationnel qui résulte de la modernité classique, crée un malaise qui provoque un désir de *sortir*, de trouver d'autres voies pour un meilleur vivre ensemble. Étant donnée la complexité de la problématique, nous avons décidé de la soumettre à une dimension de la vie quotidienne, à la *vita activa*. C'est ainsi que nous avons choisi d'analyser *le discours de la simplicité volontaire*, puisque ce discours touche des dimensions illustrant le désir du petit, du sensible, du simple; par opposition aux gros projets, au rationnel, au complexe. Ce discours appartient à une nouvelle ère de contestation : il est issu d'une logique de décroissance et d'une sensibilisation écologique, et il est également nourri de l'altermondialisme comme forme de contestation du totalitarisme contemporain, à savoir, celui du système économique.

Pour accomplir notre tâche, nous avons choisi d'élaborer une analyse en trois parties. Tout d'abord, nous avons fait une révision des écrits des penseurs modernes et contemporains sur la question qui nous intéresse : l'idée de communauté. La lecture des penseurs modernes nous a permis de repérer les questions centrales autour de cette idée, tout en ayant comme but de comprendre l'importance qu'elle joue comme étant le « double » de la société. La lecture des penseurs contemporains nous a permis également de constater à quel point le besoin de repenser la communauté hors de la dialectique communauté-société est nécessaire. Cela dans le but de comprendre l'aporie constituée par une communauté qui ne peut pas se trouver au niveau sociétal.

³⁸² Nous empruntons ce concept à Michel MAFFESOLI.

Dans un deuxième temps, nous avons essayé d'expliquer la transfiguration du politique dans le moment historique où nous vivons, c'est-à-dire, la transformation identitaire produit d'un projet rationnel qui n'a pas abouti comme planifié. Nous avons pu aussi repérer l'ébranlement des formes traditionnelles de contestation, à savoir la notion de gauche. Lorsque le politique n'a plus son but émancipatoire, il y a ainsi d'autres projets qui ont pu rentrer dans l'espace considéré antérieurement comme purement politique. C'est ainsi que nous constatons la montée du projet écologique. Or, ce projet n'a pas eu une longue vie comme tel, car il s'est rapidement institutionnalisé dans un rapport de gestion et de contrôle en oubliant son but premier : la remise en question de notre mode de vie. Toutefois, c'est à partir de ce nouvel espace qui s'est ouvert principalement au niveau imaginaire, qu'un discours qui se veut instituant surgit : la décroissance.

C'est ainsi que nous arrivons à la troisième partie de notre étude, notre centre d'analyse. Dans une perspective de *décroissance personnelle*, le discours de la SV prône, par la reconnaissance des nos « vrais besoins », une sortie de la société de surconsommation pour arriver à trouver le bonheur. Nous nous sommes concentrés sur le Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire (RQSV), groupe qui fait la promotion de cette *philosophie de vie*. Par le *réseautage*, ce groupe prétend recréer les liens de solidarité qui *se seraient perdus*, lors de *l'établissement* de la société de consommation. Par cette solidarité, générée à travers des groupes de discussion locaux, et par le partage d'une cause commune, ce groupe aspire fondamentalement au *resurgissement* de l'esprit de communauté qui est, à leurs yeux, perdu.

Par ailleurs, dans cette partie, nous avons établi ce que les notions de *simple* et *volonté* impliquent lorsqu'elles sont utilisées séparément. Le simple implique davantage une nostalgie d'un stade préalable moins compliqué, alors que la volonté implique une connexion implicite avec l'action et avec le désir d'autonomie et de liberté. Nous voulions être clairs sur ces notions parce que nous croyons que les manifestations communautaires contemporaines relèvent justement d'une nostalgie d'un temps d'autrefois, qui n'est pas nécessairement réel, mais imaginaire. En partant de ces notions, nous avons analysé le discours du Bulletin Simpli-Cité, édité par le RQSV. Nous avons utilisé le logiciel *Concordance* ainsi qu'une méthode inspirée par les courants de la pragmatique et de l'énonciation en analyse de discours. Suite à notre analyse, nous arrivons à cinq traits principaux.

Premièrement, la simplicité volontaire désire réveiller une réflexivité chez les personnes plongées dans l'inertie d'une société de consommation. Dans cette ligne, le Réseau Québécois pour la Simplicité Volontaire (RQSV) se veut un groupe contestant la modernité, la société de consommation et le capitalisme. Or sa position à l'intérieur de l'espace politique est ambivalente, car il ne fait pas appel à une action collective au sens traditionnel du terme, mais plutôt à l'action individuelle qui vise la lucidité, pour s'engager en conséquence. Autrement dit, il fait une militance qui situe l'action au centre et qui construit ses arguments pour motiver les gens à devenir membres. Ainsi, le RQSV se trouve dans un espace entre deux dimensions. La première, celle d'une inertie moderne où chaque action a un but rationnel, et la deuxième, le désir de vivre l'expérience d'une communauté émotionnelle sans pourtant avoir un but concret. Ainsi, nous pouvons envisager la SV comme *phronesis* en puissance, plutôt que comme *praxis*, c'est-à-dire, comme sagesse pratique basée sur l'action singulière.

Deuxièmement, nous avons repéré la question d'une éthique sous-jacente à la question de la communauté, qui s'exprime à notre époque par le désir de liberté et en même temps le souci d'autrui. Le RQSV présente la SV comme un bon choix, pour une meilleure vie. Mais qu'est-ce qu'une bonne vie? Notre analyse de discours relève que certaines personnes qui adhèrent au discours de la SV, le font par besoin plutôt que par conscience. Cela n'implique pas intrinsèquement la volonté d'accomplir une *bonne* action, au sens éthique. Dès lors, le discours ne distingue pas entre une éthique pour faire le *bien*, et un choix conscient pour reconnaître ses désirs et ses besoins. C'est ainsi que la question d'éthique découlerait éventuellement de ce désir de communauté et ne serait pas nécessairement, comme nous pourrions le penser, la motivation première des tenants de la simplicité volontaire.

Troisièmement, la SV constitue un discours qui se bat entre deux espaces : celui d'avoir une place politique comprise comme la génération de dissensus par sa construction de subjectivation d'une part, et celui du glissement dans la socialité des mondes vécus de l'autre. C'est ainsi que nous avons conclu, avec Rancière, que c'est par le partage du sensible que les tenants de la SV peuvent potentiellement constituer un sujet politique. C'est par le partage de chacun dans ses propres réseaux familiaux ou amicaux, qu'ils peuvent

constituer « l'opérateur d'un dispositif particulier de subjectivation du litige par lequel il y a de la politique »³⁸³ sans avoir besoin de constituer un mouvement social.

Quatrièmement, nous avons traité l'une des notions de la SV, à savoir, la communauté. Ce trait nostalgique au sein du discours de la SV, par sa force illocutoire, pourrait éventuellement devenir un discours instituant dans les sociétés de modernité avancée.³⁸⁴ Or, cette communauté de simplicité volontaire n'est pas un projet de contestation au sens traditionnel du terme politique, mais plutôt un collectif qui partage une cause, notamment la refondation nécessaire des valeurs, là où l'affection et le partage ont moins de place que la préoccupation pour l'argent. La communauté que la SV propose, et surtout celle du RQSV, se veut une reconstitution de liens d'appartenance et de solidarité qui auraient pu prendre place dans une communauté qui n'a probablement jamais existé. Comme le soutient Maffesoli, le resurgissement de l'analyse des idéologies démontre la complexification du social, qui à son tour, témoigne de la disparition de l'individu et de l'égalité comme sujets à l'ordre du jour, ainsi que du surgissement de la communauté affective accompagné de sa nouvelle architecture.³⁸⁵

Finalement, par l'analyse du discours du RQSV, nous avons conclu que la socialité résiste à l'idée d'une vie sans sens. Pour ce faire, la socialité répond nostalgiquement par l'idée de communauté qui agit comme le fantasme de l'origine de la société. Nous ne pouvons pas généraliser ce constat à tous les niveaux de la société occidentale, cependant le RQSV constitue une illustration d'une tendance nostalgique contemporaine. Nous avons conclu, par le prolongement du mythe communautaire, que la SV constitue une certaine résistance à une *communauté désœuvrée* au sens de Nancy ou à l'idée d'une *multitude quelconque* selon la conception d'Agamben.

Suite à cela une question reste en suspens : qu'en est-il du politique, qui se déchire entre l'inertie moderne et la nouvelle configuration des pulsions communautaires? Wunenburger affirme que dans le cadre de la Cité, nous apprendrions idéalement, non seulement à tisser des liens d'amitié avec nos connaissances, mais à nous orienter vers nos semblables en général, même si nous n'avons pas de liens d'affection³⁸⁶. En ce sens, la Cité

³⁸³ Jacques RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 247.

³⁸⁴ Il faut ajouter que ce discours peut seulement être tenu par quelqu'un qui a vécu dans un monde de surconsommation et qui veut, par la suite, s'en sortir.

³⁸⁵ Michel MAFFESOLI, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología, op. cit.*, p. 77.

³⁸⁶ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Questions d'éthique, op. cit.*, p. 246

nous permet de *bien agir*. Or, l'aporie se trouve dans le fait que la Cité demeure toujours une sphère contingente, de sorte que les valeurs qui s'y trouvent objectivées ne sauraient, *a priori*, avoir d'universalité indiscutable. Ainsi, « l'homme ne saurait réaliser pleinement ses fins éthiques qu'en visant l'Idée d'une communauté universelle, avec laquelle ne saurait jamais coïncider une communauté particulière³⁸⁷ ».

Sur ce, nous voulons conclure en partageant deux réflexions qui ont surgis au long de ce travail et que nous croyons pertinentes pour un approfondissement de la question contemporaine qui se dessine en politique, à savoir, un rapport à autrui plus sensible et affectif que rationnel. Premièrement, au long de l'analyse du discours, nous avons observé la figure récurrente d'une autorité au sein du RQSV, par sa façon d'énoncer ou par son utilisation de verbes illocutoires³⁸⁸. Nous avons décidé de laisser cette question de côté malgré son importance, puisqu'elle s'éloignait de nos propos, en plus d'impliquer d'autres questions de plus grande envergure. Or, tout comme la politique, la suppression de l'autorité signifierait une évolution de la société humaine. Toutefois, la politique conditionne par un ordre hiérarchique les rapports entre les humains, ce qui se traduit, dans la politique classique, par l'institutionnalisation de gouvernés et gouvernants. Pour paraphraser Rancière, c'est la réduction de la politique à la police. Maintenant qu'il semble que la politique se trouve entre les mains de la société civile plutôt que sous l'emprise du gouvernement, faut-il prendre pour acquis qu'une autorité est nécessaire pour accomplir une action politique? Selon Rancière, le *démos* comme opposition à la police est la manifestation du dissensus. Or, le recours à une autorité – cette hiérarchie qui est reconnue par celui qui commande et celui qui obéit, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité – brise la capacité de dissensus. Que faire alors, face à cette tendance contemporaine?

La deuxième, lors de l'analyse du discours, nous avons constaté une récurrence des questions d'argent, plutôt que d'un souci pour la condition d'autrui, au sein du discours de

³⁸⁷ *Ibid*, p. 247.

³⁸⁸ Nous avons observé des énoncés qui relient la simplicité volontaire à un certain mysticisme : « La simplicité volontaire est contagieuse [...] par exemple, prendre le temps d'échanger, de réfléchir (ce qui peut nous rapporter beaucoup d'argent), être *maître* de son temps et parler de ses choix de façon régulière ; témoigner dans des cercles *non initiés* à la simplicité volontaire ; accompagner des personnes vers une transition, vers la *découverte* d'elles-mêmes. » C'est par le terme *non-initiés* qu'on qualifie ceux qui ne suivent pas l'idéologie de la simplicité volontaire. Les mots *maître* et *découverte* font allusion à une expérience spirituelle. Dès lors, un investissement de genre, par l'utilisation du vocabulaire empreint de teintes collectivistes, apparaît dans l'énoncé de quelqu'un qui donne un conseil : « deux bonnes manières de *recruter* des gens : aux conférences de Serge MONGEAU et par une annonce dans les journaux locaux ».

la SV. D'après les réflexions théoriques de Jean-Luc Nancy et Jacques Rancière, il faudrait qu'il y ait une communauté au départ, c'est-à-dire, la réalisation qu'il existe un Autre avec lequel nous voulons être. Dans ce sens, chez les tenants de la SV, s'agit-il d'un reflet d'autrui, c'est-à-dire, d'une réflexion « consciente » sur l'injustice du monde et le besoin d'une éthique ?³⁸⁹ (ce qui par ailleurs se traduirait en termes de morale plus stoïcienne ou chrétienne). S'agit-il plutôt d'un besoin individuel; d'une stratégie pour arriver à un stade de vie moins stressée, qui ait une moindre dépendance à l'argent ? S'agit-il d'une communauté du partage ou d'une communauté plutôt axée sur la morale utilitariste caractéristique de l'époque moderne et de la domination économique ? Nous croyons que des pistes de réponse à ces questions, pourraient se trouver en faisant des entrevues aux personnes impliquées directement au sein du RQSV.

Si nous prenons pour acquis, avec Kremer-Marietti, que la morale ne peut pas se séparer de l'action politique, nous pouvons affirmer que l'aspiration à moraliser l'ensemble des relations humaines se fait historiquement de toutes parts. Comment faire face à cette tendance ? Nous pourrions, comme première impression, vouloir nous replier sur une vie individuelle où notre propre volonté régnerait. Ce serait peut-être une sorte d'autonomie, voire d'anarchisme « entendu non comme volonté d'altercation violente à l'égard de la société, comme le veut une interprétation sommaire, mais comme aspiration à ne dépendre que de ce qui relève de notre propre volonté³⁹⁰ ». Nous pourrions ainsi espérer tisser des liens d'amitié dans une communauté restreinte, dans laquelle les personnes pourraient se reconnaître comme égaux. Pour paraphraser Wunenburger, l'éthique est à comprendre comme un moyen d'empêcher les sociétés de céder aux rêves et aux illusions d'un autoperfectionnement possible, car « le bien n'est pas du côté de l'institué mais de l'instituant, il est cri de révolte et non programme d'action, il est témoignage de finitude et non rêve d'infini³⁹¹ ». Pour les anciens, en effet, l'ordre était condamné à l'accroissement du

³⁸⁹ Dans sa thèse de doctorat, Louis Chauvin arrive à la conclusion que la simplicité volontaire est une éthique de vie qui ne contribue pas seulement à changer le monde, mais qu'elle est surtout un modèle de vie centré plus sur la vie que sur les objets. Elle constitue donc une reconnaissance de l'interaction entre les humains pour développer un sens communautaire dont les individus se nourrissent physiquement, psychiquement et spirituellement. Son postulat principal consiste à affirmer que changer le monde est « inévitable » car, d'après son appréciation, la seule question à laquelle il faudrait répondre est de savoir si la simplicité sera volontaire ou imposée par le collapse du système économique ou des écosystèmes ou des deux. Voir: Louis Chauvin, *An Ethic of Simplicity*, *op. cit.*, p. 342- 343.

³⁹⁰ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Questions d'éthique*, *op. cit.*, p. 246.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 267.

désordre. Ainsi, si un homme peut, dans la Cité, être témoin de la vérité éthique, devrait-il se risquer à vouloir s'en faire l'instituteur ?

Dans un numéro du bulletin *Simplicité*, nous pouvons lire une phrase tirée du *Mythe de Sisyphe* d'Albert Camus: « [...] nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie ». Cependant, ce que Camus a écrit une phrase plus loin énonce : « Tant que l'esprit se tait dans le monde immobile de ses espoirs, tout se reflète et s'ordonne dans l'unité de sa nostalgie³⁹² ». Tant que l'esprit continue à s'ordonner autour d'une idée comme l'est la *communauté*, seule la nostalgie incarnera l'illusion de la soi-disant *unité perdue* dans le monde.

³⁹² Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris : Gallimard, 1942, p. 30.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- AGAMBEN, Giorgio, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, La librairie du XXe siècle, Paris : Éditions du Seuil, 1990, 118 p.
- ANGENOT, Marc, *D'où venons-nous? où allons-nous?: la décomposition de l'idée de progrès*, Montréal : Éditions Trait d'union, 2001, 176 p.
- ARENDDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges FRADIER, Paris : Calman-Lévy, 2005, 406 p.
- . *La crise de la culture*, trad. Patrick LEVY, Coll. Folio Essais, Paris : Gallimard, 1989, 370 p.
- ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1967, 660 p.
- AUSTIN, John, *Quand dire c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil, 1991, 184 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *À l'ombre des majorités silencieuses : ou la fin du social, suivi de l'extase du socialisme*, Paris : Denoël/Gonthier, 1982, 114 p.
- . *El crimen perfecto*, Colección Argumentos, Barcelona: Anagrama, Trad. Joaquín JORDA, 1996, 205 p.
- . *Le système des objets*, Collection Tel, Paris : Gallimard, 2004, 288 p.
- BERNARD, Michel et al (coord.), *Objectif décroissance. Vers une société viable*. Montréal : Les Éditions Écosociété, 2003, 262 p.
- BESSE, Jean-Marc et Isabelle ROUSSEL (dir.), *Environnement : Représentations et concepts de la nature*, Paris : L'Harmattan, 1997, 236 p.
- BLANCHOT, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris : Les éditions de minuit, 1983, 93 p.
- BOUDON, Raymond, et al. *Dictionnaire de sociologie*, Montréal : Larousse, 2003, 279 p.
- BOISVERT, Dominique, *L'ABC de la simplicité volontaire*, Montréal : Éditions Écosociété, 2005, 158 p.
- BURY, Mariane, *La nostalgie du simple. Essai sur les représentations de la simplicité dans le discours critique au XIXe siècle*, Paris : Honoré champion, 2004, 256 p.
- CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris : Gallimard, 1942, 142 p.

- CASTORIADIS, Cornelius et Daniel COHN BENDIT, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris : Éditions du Seuil, 1981, 125 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, 240 p.
- . *Le monde morcelé*, Paris : Éditions du Seuil, 1990, 277 p.
- . *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Éditions du Seuil, 1999, 538 p.
- DE LA BOETIE, Estienne, *La servitude volontaire*, Paris : Arléa, 2003, 105 p.
- DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris : Gallimard, 1987, 473 p.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris : Presses Universitaires de France, 1991, 416 p.
- DURKHEIM, Émile, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de minuit, 1975, p. 383 à 390.
- DUMONT, René, *L'utopie ou la mort I*, Paris : Éditions du Seuil, 1974, 188 p.
- ENGELS, Friedrich et Karl MARX, *Les utopistes*, Paris : Petite Collection Maspero, 1976, 181 p.
- . *Utopisme et communauté de l'avenir*, Petite collection Maspero, 1976, 190 p.
- FOUCAULT, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, 154 p.
- FREITAG, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002, 433 p.
- GAGNON, Luc, *L'écologie. Le chaînon manquant de la politique*, Montréal: Alternatives, 1985, 132 p.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 2005, 306 p.
- GEORGESCU, Nicholas, *La décroissance: entropie, écologie, économie*, Trad. Jacques GRINEVALD, Paris : Sang de la terre, 1995, 254 p.
- GIRARDET, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris : Éditions du Seuil, 1986, 210 p.
- HARDT, Michael et Antonio NEGRI, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Montréal : Boréal, 2004, 407 p.
- . *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris : Exils, 2000, 559 p.
- IRIGARAY, Luce, *Entre orient et occident : de la singularité à la communauté*, Paris : B. Grasset, 1999, 190 p.

- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas RUWET, Paris : Éditions du Seuil, 1963, 255 p.
- JURDANT, Michel, *Le Défi écologiste*, Montréal: Les Éditions Boréal, 1988, 432 p.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris : Flammarion, 1974, 319 p.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Delagrave, 1962,
- KREMER-MARIETTI-MARIETTI, Angèle, *Les apories de l'action. Essai d'une épistémologie de l'action morale et politique*, Paris : Éditions Kimé, 1993, 248 p.
- . *Morale et politique. Court traité de l'action morale et politique*, Paris : Éditions Kimé, 1995, 115 p.
- LACLAU, Ernesto, *La guerre des identités, Grammaire de l'émancipation*, Bibliothèque de M.A.U.S.S. Paris : La Découverte, 2000, 144 p.
- LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Argentina: Fondo de Cultura Económico, 2005, 310 p.
- LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique : des machines à penser à penser la machine*, Paris : Éditions du Seuil, 2004, 235 p.
- LAÏDI, Zaki, *La gauche à venir. Politique et mondialisation*, Éditions de l'aube, 2001, 149 p.
- LAMOUCHE, André, *Logique de la simplicité*, Paris : Dunod, 1959, 536 p.
- LATOUCHE, Serge, *Survivre au développement : de la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris : Mille et une nuits, 2004, 126 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Barcelone : Liberduplex, 1978, 286 p.
- LIPIETZ, Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique?: la grande transformation du XXIe siècle*, Paris : La Découverte, 1999, 142 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Collection Folio Essais, Paris : Gallimard, 1983, 328 p.
- LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Paris : Les éditions de minuit, 1983, 279 p.
- MAFFESOLI, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 216 p.
- . *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Paris : Table Ronde, 2002, 307 p.
- . *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris : Essai Denoël, 2000, 249 p.

- . *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris : La table Ronde, 2000, 330 p.
- MAINGUENEAU Dominique, *Genèses du discours*, Liège : Mardaga, 1984, 209 p.
- . *L'analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris : Hachette Supérieur, 1991, 268 p.
- . *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, 94 p.
- MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de a société industrielle avancée*, Paris : Éditions de Minuit, 1971, 121 p.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Décalages*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 264 p.
- . *Sociologies de la modernité*. Paris : Gallimard, 1999, 709 p.
- MAZIERE, Francine, *L'analyse du discours*, Coll. Que sais-je ?, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, 127 p.
- MELUCCI, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México, 2002, 259 p.
- MONGEAU, Serge, *La simplicité volontaire, plus que jamais...*, Montréal : Éditions Écosociété, 1998, 266 p.
- NANCY, Jean-Luc, *La communauté affrontée*, Paris : Galilée. 2001, 50 p.
- . *La communauté désœuvrée*, Paris : C. Bourgois, 1990, 277 p.
- . *La création du monde ou la mondialisation*, Paris : Galilée, 2002, 178 p.
- OLIVIER, Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique*, Montréal : Liber, 2004, 247 p.
- PERON, Gabriel, *Schopenhauer : la philosophie de la volonté*, Coll. L'ouverture philosophique, Paris : L'Harmattan, 2000, 345 p.
- POIRIER, Nicolas, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, Paris : Presses Universitaires de France, 2004, 152 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 1998, 261 p.
- RAULET, Gérard et Jean-Marie Vaysse (dir. publ.), *Communauté et modernité*, Paris : L'Harmattan, 1995, 350 p.
- RICCEUR, Paul, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*. Coll. Philosophie de l'esprit, Paris : Éditions Aubier, 1950, 464 p.
- . *Soi-même comme un Autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1991, 424 p.

- RIST, Gilbert. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris. Presses de Sciences Po. 1996, 426 p.
- RODRIGUEZ, Octavio, *Gauches et gauchisme. De la première internationale à Porto Alegre*, Comme un accordéon, Nantes : L'Atlante, 2004, 299 p.
- ROUSSOPOULOS, Dimitrios. *L'écologie politique. Au-delà de l'environnementalisme*, Montréal : Les éditions écosociété, 1994, 144 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Philosophie et Science*, Trad. Auguste Dietrich, Coll. Le livre de poche, Paris : Librairie Générale Française, 2001, 246 p.
- SFEZ, Lucien, *La symbolique politique*, Coll. Que sais-je ?, Paris : Presses universitaires de France, 1988, 127 p.
- SMOUTS, Marie-Claude (dir. publ.), *Le développement durable : les termes du débat*, Paris : Armand Colin, 2005, 289 p.
- SLOTERDIJK, Peter, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*. Paris : Rivages, 1997, 91 p.
- . *La mobilisation infinie : vers une critique de la cinétique politique*, Paris : C. Bourgois, 2000, 322 p.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte MELANÇON, Boucherville : Bellarmin, 2004, 149 p.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris : Retz-C.E.P.L., 1977, 285 p.
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la modernité*, Paris : Fayard, 1992, 510 p.
- . *Sociologie de l'action*, Paris : Aux Éditions du Seuil, 1965, 506 p.
- VÉDRINE, Hélène. *Les grandes conceptions de l'imaginaire : de Platon à Sartre et Lacan*, Paris : Librairie générale française, 1990, 157 p.
- VOELKE, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1973, 216 p.
- WEBER, Max, *Économie et société*, vol. 2, Coll. les classiques, Montréal, Agora, 1995, 424 p.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Coll. Que sais-je? Paris : Presses Universitaires de France, 2003, 125 p.
- . *Imaginaires du politique*, Paris : Ellipses, 2001, 119 p.
- . *Questions d'éthique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, 389 p.

Thèses

Louis CHAUVIN, « An Ethic of Simplicity : For Life's Sake », Thèse de doctorat, Montréal, Université Concordia, 2001, 385 p.

Valentina GUEORGUEVA, « La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2004, 337 p.

Articles

ESCAFFRE, Jean-Pierre, « Forces et limites des réseaux en politique et ailleurs », *Grain de sable*, no. 525, 14 septembre 2005, en ligne : <http://www.france.attac.org/spip.php?article5399>

LAÏDI, Zaki, « Les imaginaires de la mondialisation », en ligne <http://www.laidi.com/papiers/esprit246.pdf>

LATOUCHE, Serge, « Ecofascisme ou écodémocratie », *Le monde diplomatique*, no 620, (novembre, 2005) p. 1, 26-27.

JANKELEVITCH, Sophie, « Durkheim : du descriptif au normatif. » En ligne : *Revue Multitudes, Future Antérieur* 19-20 :1993/5-6, première publication en janvier 1994, mise en ligne 11 octobre 2003

Bulletins Simpli-Cité

Simpli-Cité, *Sans titre*, Vol. 1, no, 1, été 2000.

Simpli-Cité, *Sans titre*, Vol. 1, no, 2, printemps 2001.

Simpli-Cité, *Sans titre*, Vol. 2, no, 1, été 2001.

Simpli-Cité, *Dossier : le commerce équitable*, Vol. 2, no, 1, été 2001.

Simpli-Cité, *Dossier : retour sur le colloque sur la simplicité volontaire*, Vol. 2, no, 3, hiver 2002.

Simpli-Cité, *Sans titre*, Vol. 2, no, 4, été 2002.

Simpli-Cité, *Rompre l'isolement*, Vol. 3, no, 1, automne 2002.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire, conscience et changement intérieur*, Vol. 4, no, 1, hiver 2003.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire et argent*, Vol. 4, no, 2, été 2003.

Simpli-Cité, *Noël autrement*, Vol. 4, no, 3, été 2004.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire et transport*, Vol. 5, no, 1, printemps 2004.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire, loisirs et vacances*, Vol. 5, no, 2, été 2004.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire, don et partage*, Vol. 5, no, 3, automne 2004.

Simpli-Cité, *Simplicité volontaire et alimentation*, Vol. 6, no, 1, printemps 2005.

Sites internet

www.simplicitevolontaire.org

<http://www.france.attac.org/>