

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

IDENTITÉS EN CONFLIT
GOUVERNEMENTALITÉ, ACTION COLLECTIVE ET DÉMOCRATIE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
BENOÎT MORISSETTE

DÉCEMBRE 2008

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

Alors que j'amorçais avec incertitude un travail de recherche empruntant une voie prévisible, Sylvie Goupil m'incita à prendre les chemins de travers avec confiance. Sans elle, ce mémoire n'aurait jamais été écrit. Dès ma première rencontre avec Lawrence Olivier, celui-ci témoigna d'un enthousiasme à l'égard de la démarche que je souhaitais adopter dans ce travail. Toutes nos discussions sur Foucault, Act Up, l'importance des pratiques et le potentiel radical de la démocratie me permettent aujourd'hui de parler d'une voix qui est mienne. J'ai toujours senti chez lui un véritable engagement envers une pensée politique créatrice. Travailler sous sa direction fut un véritable plaisir.

Tous les remerciements du monde ne témoigneront jamais assez des encouragements et du soutien offert par mes parents durant mes études. L'engagement dans les communautés auxquelles nous participons et l'approche rock'n'roll de la philosophie sont les parties de ce mémoire qui reviennent respectivement à ma sœur et à mon frère.

Le nom d'Anne-Marie pourrait apparaître dans chacune des pages de ce texte. Avec elle, j'ai compris qu'il était possible d'écrire sérieusement sans toutefois se prendre au sérieux. *I know you might roll your eyes at this, but i'm so glad that you exist. (John K.)*

Table des matières

RÉSUMÉ	V
INTRODUCTION	1
DES FINALITÉS DIVERGENTES?	1
CHAPITRE 1	15
GOVERNEMENTALITÉ : L'INTELLIGIBILITÉ DE L'ÉTAT LIBÉRAL	15
L'ÉMERGENCE DU DISPOSITIF « ÉTAT LIBÉRAL »	15
AUTORITÉ ET LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT LIBÉRAL	22
CITOYENNETÉ ET ALTÉRITÉ	32
<i>L'État-providence</i>	32
<i>L'émergence d'un « État libéral avancé »</i>	35
CHAPITRE 2	44
L'ACTION COLLECTIVE : LA RELATION DES THÉORIES ET DES PRATIQUES	44
LE SENTIMENT D'INJUSTICE	44
DES LUTTES IDENTITAIRES?	46
<i>Identité et conflit</i>	47
<i>Revendiquer l'autonomie</i>	49
<i>Pro-choice : identité et pratiques de gouvernement</i>	50
DISCOURS ET ACTION COLLECTIVE	53
<i>Répétition et création du discours</i>	55
<i>ATTAC: l'impact de l'ordre du discours sur le cadre</i>	56
<i>Act Up : l'impact du cadre sur l'ordre du discours</i>	59
L'ACTION COLLECTIVE ENTRE THÉORIE ET PRATIQUE	63
<i>Relier identités et discours</i>	63
<i>Avoir droit</i>	67
CHAPITRE 3	73
DÉMOCRATIE : LE RÔLE POLITIQUE DES MOUVEMENTS SOCIAUX	73
ACTION COLLECTIVE ET DÉMOCRATIE : CONFLIT OU CONSENSUS?	73
CONFRONTER LE PROBLÈME DE LA LÉGITIMITÉ	76
<i>La dynamique délibérative</i>	76
<i>L'inclusion des groupes dans la sphère publique</i>	78

LA DIMENSION CONFLICTUELLE DU POLITIQUE	86
<i>Le problème de l'intérêt</i>	86
<i>Contester l'ordre contingent</i>	90
L'ACTION DÉMOCRATIQUE DANS L'ÉTAT LIBÉRAL AVANCÉ.....	94
CONCLUSION.....	101
DES DÉMOCRATIES POSSIBLES : VERS UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE INTERPRÉTATIVE	101
BIBLIOGRAPHIE	114

Résumé

Plusieurs théories sociales et politiques avancent que les nouveaux mouvements sociaux participent au renouvellement de la démocratie actuelle, souvent parce qu'ils remettent à l'ordre du jour la question du bien commun ou qu'ils proposent de nouveaux modèles de participation politique. La théorie des nouveaux mouvements sociaux suggère que ces nouvelles formes d'action collective constituent une force de démocratisation du quotidien. Pour celle-ci, les nouveaux mouvements sociaux ancrent leurs actions dans les valeurs apparues avec la société postindustrielle. L'émergence de ces nouvelles valeurs marquerait un changement d'orientation des forces de contestation politique. De luttes pour la redistribution, incarnées par le mouvement ouvrier, elles se présentent maintenant comme des luttes identitaires. À la différence du mouvement ouvrier dont les actions visaient à prendre le pouvoir politique afin de réaliser son objectif historique : le socialisme, les nouveaux mouvements sociaux ont abandonné toute prétention à l'exercice du pouvoir de l'État. Leurs actions chercheraient dorénavant à libérer des champs d'autonomie.

En s'inscrivant dans le cadre du concept de gouvernementalité, élaboré par Michel Foucault, ce mémoire explique plutôt les nouvelles formes d'action collective par l'émergence d'un nouveau dispositif : l'État libéral avancé. Les nouveaux mouvements sociaux constituent ainsi des forces de contestation politique spécifiques à l'actuel dispositif de gouvernement. Les formes et les finalités de ces luttes sont dès lors redevables de la transformation des technologies du pouvoir employées par l'État libéral et de la rationalité politique qu'elles mettent en œuvre par leur fonctionnement. Dans ce contexte, les actions collectives se présentent comme le résultat d'un processus de construction identitaire où des individus se réunissent pour contester l'identité que leur assigne un mécanisme de gouvernement et revendiquer une identité alternative. Elles apparaissent dès lors comme des contre-conduites dont l'objectif consiste à articuler des relations de pouvoir à des identités subjectives. Comme ce mémoire le suggère, si ces contre-conduites évoquent un renouvellement de la démocratie, ce n'est pas parce qu'elles portent en elles les valeurs au fondement d'institutions politiques à venir, mais bien puisqu'elles réactivent par leurs actions notre compréhension de la démocratie.

Mots-clés : pensée politique, Michel Foucault, gouvernementalité, action collective, démocratie.

Introduction

Des finalités divergentes?

L'action des nouveaux mouvements sociaux (NMS) apparaît aux yeux de plusieurs théories politiques contemporaines comme la source d'énergie nécessaire au renouvellement d'une démocratie qui s'instrumentalise de plus en plus¹. L'analyse de l'action collective, élaborée par la sociologie des mouvements sociaux, et plus précisément par la théorie des NMS², confronte cet espoir de renaissance démocratique à un paradoxe. Elle soulève en effet que la finalité première des NMS, contrairement au mouvement ouvrier, ne repose plus dans la prise et l'exercice du pouvoir de l'État. L'attribution d'un rôle démocratique aux NMS semble dès lors redéfinir la forme de la démocratie et de ses acteurs. Ce mémoire tentera d'expliquer la régénération démocratique initiée par les NMS. Il interrogera également cette nouvelle morphologie de la démocratie qui émerge avec l'action collective contemporaine.

La théorie des nouveaux mouvements sociaux présente leurs actions comme une dynamique de démocratisation de la vie quotidienne. La compréhension de la démocratie que propose ce courant théorique ne la réduit pas aux procédures électorales donnant accès aux ressources gouvernementales. Elle tente de l'élever au-dessus de ce modèle compétitif en la considérant avant tout comme un processus de réalisation de soi auquel participent des

¹ Voir par exemple : Macpherson, C.B. *Principes et limites de la démocratie libérale*. Paris : La découverte, 155 p.; Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'postsocialist' condition*. New-York et Londres : Routledge, 241 p.; Habermas, Jürgen. 1990. « La crise de l'État-providence et l'épuisement des énergies utopiques » in *Écrits politiques*. Paris : Flammarion. p. 138-167; Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and the Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. (2^e édition). Londres : Verso Publishers. 198 p.; Mouffe, Chantal. 2005. *The Return of the Political*. Londres : Verso Publishers. 156 p.; Rancière, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. Paris : La Fabrique-Éditions. p. 83-92; Taylor, Charles. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal : Bellamin. 148 p.; Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Oxford et Princeton : Princeton University Press. 761 p.; Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford : Oxford University Press. 304 p.

² Érik Neveu (2005) remarque que l'appellation « nouveaux mouvements sociaux » désigne à la fois des « types originaux » de mobilisation propres aux mouvements apparus en Occident au cours des années soixante et soixante-dix, de même que le corps théorique qui s'appuie sur ces actions afin d'expliquer l'essor de la société postindustrielle. Parmi ces dernières contributions, notons celles d'Alberto Melucci, de Claus Offe et d'Alain Touraine.

individus et des groupes. La démocratie ne renvoie donc plus spécifiquement aux procédures électorales conduisant à l'exercice légitime du pouvoir politique. Comprise comme une dynamique à travers laquelle des individus affirment leur identité, la démocratie repose sur la constitution d'espaces publics indépendants situés à l'extérieur du système de partis et des institutions étatiques (Melucci, 1997). Ces espaces se forment à mi-chemin entre les pratiques significatives développées dans la vie quotidienne et les mécanismes de décision politique, qui se complexifient avec l'avènement d'une société postindustrielle. Comme ils forment eux-mêmes des espaces publics et qu'ils prennent part à des débats élargis entourant les finalités de l'action sociale, les NMS jouent un rôle démocratique de premier ordre dans les sociétés avancées puisqu'ils s'assurent qu'elles assument la responsabilité de leurs actions.

La délimitation du quotidien comme terrain d'affrontement politique résulte pour Melucci (1977) de la mutation des systèmes de production survenue dans les sociétés occidentales au cours de la seconde moitié du vingtième siècle. Leur développement n'est plus organisé selon lui par les activités entourant la transformation de la nature comme dans la phase industrielle du capitalisme, mais par la production de l'identité et des rapports sociaux. La structure productive des sociétés dites postindustrielles gravite autour de la consommation, des services et des relations sociales. Ses mécanismes de contrôle s'étendent maintenant au-delà de la sphère du travail salarié pour s'immiscer dans la vie quotidienne des individus. C'est pourquoi : « l'identité individuelle, c'est-à-dire la possibilité biologique, psychologique et relationnelle, d'être reconnu en tant qu'individu, est la 'propriété' qu'il faut défendre et revendiquer, l'aire d'appartenance sur laquelle s'enracine la résistance individuelle et collective (*Ibid.*, p. 48). » L'appropriation du développement de la société par les individus n'est alors plus envisagée sous l'angle de la structure de production matérielle. Elle se rapporte au temps, à l'espace et aux relations sociales qui construisent le monde vécu au quotidien par les individus.

Ce mouvement de démocratisation de la vie quotidienne introduit un nouveau rapport entre l'individu et l'État. Dans la société postindustrielle, la réalisation de l'autonomie individuelle ne repose plus exclusivement sur la prise du pouvoir politique, mais dans la délimitation d'un champ intermédiaire où chacun peut exprimer ses besoins en fonction de l'identité qu'il affirme. Ce nouveau rapport à l'État est sans doute l'une des fractures les plus

souvent évoquée par la sociologie des mouvements sociaux afin de distinguer le mouvement ouvrier des NMS. La différence entre le premier et les seconds ne peut cependant s'expliquer uniquement par l'emploi d'un autre répertoire d'action, par les transformations des modes d'organisation, ni par la modification des structures de représentation des intérêts politiques en fonction de « nouvelles valeurs » (Neveu, 2005; Pelletiers et Guérin, 1998). Les nouvelles finalités de l'action collective révèlent aussi la transformation de la représentation de l'autonomie individuelle, et conséquemment des moyens employés afin qu'elle se réalise.

De ses origines à nos jours, le mouvement ouvrier organisé s'est toujours revendiqué de la social-démocratie dans la poursuite d'objectifs politiques, sociaux et économiques. Comme le souligne Serge Denis (2003), ces objectifs sont inextricablement liés aux phénomènes d'industrialisation et de salarisation du travail, caractéristiques de la modernité industrielle. Les rapports sociaux inégaux engendrés par le mode de production capitaliste au cours du dix-neuvième siècle ont rendu inopérant, à toute fin pratique, le cadre contractuel à partir duquel les sociétés modernes se représentaient leurs fondements. L'instauration du socialisme comme objectif historique et l'accès au pouvoir qu'exerce l'État en empruntant la voie de la social-démocratie définissent pour Denis l'action du mouvement ouvrier comme : « un phénomène de civilisation de la modernité industrielle (*Ibid.*, p. 40) ». La social-démocratie se présente dans ce cadre comme la voie à suivre afin que se réalise l'utopie du travail autonome devant forger les structures d'une société d'individus libres et égaux (Habermas, 1990). Si l'obtention de conditions de vie émancipées s'est progressivement détachée de l'impératif de répartition sociale des moyens de production, il n'en demeure pas moins pour Habermas que chaque projet d'État-social mis en chantier au sortir de la seconde guerre mondiale se réfère à cet idéal, notamment par la mise en œuvre de réformes visant à humaniser le travail salarié et l'instauration de mesure permettant d'en dédommager les risques. L'obtention de conditions de vie propices à la réalisation individuelle de soi dépend dès lors d'une intervention étatique. Par le contrôle de l'État et de ses instruments, la société peut d'une main domestiquer les régularités du marché et de l'autre maintenir un climat de sécurité sociale, en soutenant les individus devant l'adversité par l'entremise de programmes sociaux universels.

Habermas avance toutefois que l'État social a exposé les limites qui s'imposent à la réalisation de l'utopie du travail autonome en révélant à travers ses interventions les contradictions inhérentes entre l'objectif poursuivi et les méthodes employées pour l'atteindre. Dans un premier temps, les politiques économiques axées sur le plein-emploi, qui devaient garantir une répartition équitable de la richesse, ont démontré la capacité limitée de l'État à réguler les marchés en temps de crise économique. De ce fait, l'entreprise privée a illustré l'importance de son rôle dans la production de la richesse qui serait éventuellement redistribuée. Dans un second temps, les politiques sociales ont entraîné le développement d'un réseau toujours plus dense de normes juridiques et de bureaucraties étatiques et paraétatiques. Cette excroissance institutionnelle dans le quotidien des individus a participé à la déformation de leur monde vécu et alimenté leur soupçon à l'égard des instruments par lesquels ils devaient s'enquérir de leur autonomie. La sphère économique et la sphère du pouvoir administratif ont ainsi vu leur influence s'accroître au fil de la construction de l'État-providence, aux dépens de la sphère de solidarité dans laquelle les citoyens affirment l'intégrité et l'autonomie de leurs styles de vie (*Ibid.*, p. 163). Comme la réalisation de l'utopie du travail autonome pose d'importants obstacles à l'accomplissement de soi, l'action collective du mouvement ouvrier, dont l'objectif est la prise du pouvoir exercé par l'État en vue d'une meilleure redistribution des ressources sociales, ne réussit plus à s'ancrer dans la réalité quotidienne des individus.

Parallèlement au désenchantement collectif face à l'idéal du travail autonome, les sociétés occidentales assistent à l'ouverture d'espaces où s'exprime une nouvelle volonté politique, indispensable au rééquilibrage des forces sociales en faveur de la sphère de solidarité. Pour Habermas, les NMS participent activement à la construction de ces zones autonomes d'espaces publics, où les citoyens y négocient, défendent ou modifient « la grammaire des formes de vie transmise ». La création et l'interaction des mouvements sociaux favorisent la constitution d'un espace public encore plus vaste, « qui va permettre de sensibiliser les mécanismes d'autorégulation de l'État et de l'économie aux résultats d'une volonté se réclamant d'une démocratie radicale », écrit Habermas (*Ibid.*, p. 164). La dimension délibérative de la démocratie radicale se comprend comme le renouvellement des processus de légitimation de l'action sociale. Elle ne se présente plus sous la figure d'une

procédure politique de médiation ou d'agrégation d'intérêts individuels ou collectifs en compétition (Leydet, 2002). Autrement dit, l'action de l'État n'est plus légitimée parce qu'elle répond à l'intérêt du plus grand nombre, mais bien puisqu'elle s'articule aux consensus portant sur les déterminants de l'identité. Le virage délibératif entrepris par la démocratie lui attribue ainsi une dimension manifestement critique.

La transition d'une démocratie représentative vers une démocratie dite délibérative ou radicale a conduit les théories sociales et politiques à s'interroger sur les objectifs de l'action collective contemporaine. L'interprétation des NMS comme des conflits identitaires démontre pour plusieurs la prépondérance des luttes pour la reconnaissance sur les luttes pour la redistribution équitable des richesses, révélant par le fait même des lignes de fracture sociale maintenant situées au-delà des besoins matériels. L'ampleur des débats sur le pluralisme en philosophie politique témoigne d'ailleurs de l'importance prise par la question de la reconnaissance des identités. Le vocabulaire de la reconnaissance, employé habituellement pour décrire la nature des conflits identitaires, ne saisit pas adéquatement la complexité de l'identité individuelle soutient Jocelyn Maclure (2003). La reconnaissance, telle qu'entendue chez Charles Taylor ou Axel Honneth par exemple, implique un consensus solide sur une identité commune précédant tout conflit. Le pluralisme identitaire, qui décrit l'état actuel des sociétés occidentales, soulève cependant l'aspect problématique d'un nous englobant. Pour Maclure, les identités individuelles s'avèrent plutôt construites en s'orientant vers différents pôles d'identification, pouvant en tout temps entrer en contradiction les uns avec les autres. Il soutient qu'elles sont appelées à se reconfigurer en fonction des relations sociales au sein desquelles les sujets sont impliqués. Une politique de reconnaissance construite sur les bases d'une identité est par conséquent vouée à l'échec si elle aspire à la résolution définitive des conflits identitaires.

En empruntant la voie ouverte par Maclure, les conflits identitaires se présentent d'un tout autre angle. Ils constituent des composantes intrinsèques des sociétés démocratiques, auxquelles une politique de reconnaissance, au sens où Taylor la comprend, ne peut mettre un terme. Seule une définition multiple et décentralisée du sujet, c'est-à-dire un agent dont l'identité se construit à l'intersection d'une multiplicité de « positions de sujet », permet de concevoir l'action politique des NMS en termes démocratiques écrit Chantal Mouffe (2005,

p. 12). En considérant l'identité à l'aube de l'articulation précaire et temporaire du vaste éventail de positions subjectives qu'occupe l'individu, les luttes identitaires ne reflètent plus nécessairement l'incapacité d'une communauté politique à reconnaître un « besoin humain vital ». Selon Mouffe, la finalité poursuivie dans les conflits identitaires est l'extension des valeurs de liberté et d'égalité, propres à la « révolution démocratique », aux relations sociales à travers lesquelles se construisent les identités.

Pour James Tully (2002), le processus identitaire implique nécessairement une dimension de reconnaissance et une dimension de redistribution. Même si les interprétations des conflits politiques mettent l'accent sur l'une ou l'autre de ces dimensions, chacun d'eux articule ces axes d'une façon singulière. La dimension de la reconnaissance suppose simultanément l'opposition à une norme de reconnaissance intersubjective et la revendication qu'une autre norme de reconnaissance lui soit substituée. L'effet d'un tel changement n'est pas circonscrit aux bienfaits que procurent le respect mutuel et l'estime de soi qui découlent d'une reconnaissance formelle de l'identité. De façon plus complexe, Tully avance qu'une modification des normes de reconnaissance se répercute sur les normes de redistribution des ressources sociales, politiques et économiques au sein d'une même communauté. Par exemple, les oppositions aux normes racistes ou sexistes et la demande de reconnaissance qui les accompagne conduisent à la redistribution de l'accès à l'éducation ou au marché du travail, transformant la nature des rapports sociaux et économiques entre les différents groupes de la communauté. Les luttes pour la redistribution entraînent également une substitution des normes de reconnaissance intersubjective. Les revendications des travailleurs souhaitant participer à la négociation de leurs contrats de travail ou les citoyens réclamant un droit de regard sur les activités des entreprises multinationales impliquent toutes deux la reconnaissance de l'identité citoyenne au sein de sphères où les normes de la citoyenneté ne s'appliquent pas explicitement dans les démocraties libérales. En se constituant au carrefour de revendications dont l'impact se répercute sur les normes de la reconnaissance et de la redistribution, chaque lutte politique engendre, souvent malgré elle, la modification d'autres normes qui, n'étant pas explicitement visées par les revendications, suscite d'autres conflits sociaux. La remise en question du modèle de l'État-providence en fonction de l'analyse de genre, formulée par les mouvements féministes américains des années soixante, démontre à

cet effet comment des normes de redistribution, même si elles sont établies de façon consensuelle, produisent des normes de reconnaissance identitaire se prêtant à la contestation (Fraser, 2005).

L'articulation complexe du volet de la reconnaissance au volet de la redistribution questionne l'idée d'une différence absolue entre les finalités poursuivies par les mouvements sociaux traditionnels et les NMS. La construction de l'identité par l'intermédiaire d'un processus de subjectivation conflictuel suggère au contraire l'existence d'un lien solide entre ces deux dimensions. L'explication des finalités politiques divergentes du mouvement ouvrier organisé et des NMS ne peut alors s'en tenir à l'émergence de nouvelles valeurs liées à l'identité et l'autonomie. La question de l'abandon de la prétention à l'exercice du pouvoir politique par les formes contemporaines d'action collective demeure alors sans réponse. Pourquoi peut-on alors considérer les actions des NMS comme des actions démocratiques, même si elles ne sont plus nécessairement *focalisées*³ sur les institutions politiques? En se penchant sur le processus de construction d'une identité politique à travers une démarche conflictuelle, ce mémoire avance que les nouvelles formes d'action collective renouvellent constamment notre compréhension de la démocratie. Comme l'évoquera la conclusion, les conflits politiques engendrés par ces actions obligent la philosophie politique à créer de nouveaux concepts de démocratie. En effet, si l'identité est définie comme processus de construction identitaire au sein duquel des normes de reconnaissance s'arriment à des normes de redistribution, les luttes politiques des NMS ne semblent plus révéler des conflits conséquents à l'apparition de nouvelles valeurs. Elles mettent plutôt en scène des conflits situés au sein des pratiques par lesquelles les individus construisent leur identité. Cette définition de l'identité permet alors d'envisager les actions collectives contemporaines, telles que représentées dans les théories des NMS, comme des « catalyseurs chimiques » au sein des processus d'identification plutôt qu'en révélateurs des valeurs associées à la société postindustrielle.

³ En référence à l'article de Melucci où celui-ci affirme « qu'une composante importante des nouveaux mouvements sociaux est leur non focalisation sur le système politique (1978, p. 49) ».

Une telle lecture de l'action collective évoque l'analytique des résistances, élaborée par Michel Foucault au cours de ses derniers travaux⁴. Les résistances ne s'attaquent pas a priori à des institutions, à des groupes sociaux ou à des élites autant qu'à une forme spécifique de pouvoir. Celle-ci, écrit Foucault, « s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux (1992, p. 304) ». Les résistances traduisent des oppositions aux stratégies d'autorité qui attribuent aux sujets des identités. En s'objectant à l'exercice d'une forme particulière d'autorité, ces luttes posent incidemment pour Foucault la question « qui sommes-nous? »

Le pouvoir dont il est question ici transforme les individus en sujets en les soumettant au contrôle et à la dépendance d'un autre, les attachant simultanément à leur propre identité. Compris en ces termes, le pouvoir ne se présente plus comme une ressource dont dispose un individu ou un groupe, comme le suggère Habermas par exemple⁵. Tel que défini par Foucault, il s'exerce à travers des relations où les individus cherchent à produire un effet sur les actions des autres. En ce sens, exercer le pouvoir consiste selon Foucault à pratiquer un gouvernement des conduites, à gouverner les conduites des autres. C'est pourquoi Gilles Deleuze décrit la relation de pouvoir comme un affect⁶, dans la mesure où son objectif est d'affecter les actions des autres ou encore d'être affecté soi-même par ceux-ci (2004, p.78). L'exercice du pouvoir dans le monde vécu des individus par la pratique du gouvernement des conduites n'apparaît donc plus avec les structures de production de la société postindustrielle, comme l'avancent les théories des NMS. Michel Foucault retrace plutôt sa naissance dans l'invention du pastorat chrétien (1992; 2004c). Dès le dix-huitième siècle cependant, le monde occidental assista au phénomène de gouvernementalisation de l'État. Le développement de l'État gouvernemental fera ainsi de ce dernier une force dont la puissance de subjectivation s'affirmera progressivement au cours des siècles subséquents.

⁴ Voir notamment : Foucault, Michel. 1992. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » in Dreyfus, H. et P. Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris : Gallimard. p. 297-321.

⁵ Lorsqu'il suggère que les actions des NMS peuvent rééquilibrer le pouvoir en faveur de la sphère de solidarité, comme nous l'avons mentionné un peu plus haut.

⁶ « Inciter, susciter, produire (ou bien tous les termes de listes analogues) constituent des affects actifs, et être incité, être suscité, être déterminé à produire, à avoir un effet « utile » des affects réactifs. (Deleuze. 2004, p. 78)»

En posant la question « qui sommes-nous? » dans une opposition ciblant des pratiques de gouvernement spécifiques, les résistances ne traduisent pas un simple refus de l'exercice de l'autorité. Comme les relations de pouvoir assignent aux individus des identités à travers le processus de subjectivation qui leur est propre, le « qui sommes-nous? » des résistances soulève inévitablement les questions « par qui acceptons-nous d'être conduits? » et « comment voulons-nous être conduits? » (Foucault, 2004c, p. 200). La relation entre ces deux questionnements soulevés par les résistances met en lumière la conception pratique de l'identité chez Foucault, c'est-à-dire qu'elle se construit dans les stratégies de gouvernement des conduites. L'idée de résistance s'écarte par conséquent de la *pure dissidence* et revêt l'allure pratique propre à l'identité. Pour décrire de façon plus précise les résistances aux relations gouvernementales, Foucault (2004c) emploie l'expression « contre-conduites », supposant que les oppositions impliquent la pratique d'un mode de gouvernement alternatif. Le schème des contre-conduites permet alors de saisir la dynamique par laquelle des individus cherchent à dévoiler des « facettes cachées de leur identité » au cours des luttes politiques (Tully, 2000; Maclure, 2003). Ainsi, la revendication de pratiques de gouvernement alternatives par des individus ou des groupes naît d'une répression de l'identité subjective par le mode de gouvernement en place. La reconnaissance de l'identité implique alors par définition la reconnaissance des pratiques par lesquelles ces sujets se définissent en tant que tel. En somme, les résistances, comprises comme des contre-conduites, dérivent l'affrontement de stratégies d'exercice de l'autorité gouvernementale.

Le processus de gouvernementalisation de l'État, amorcé à compter dix-huitième siècle, provoquera le déplacement du foyer vers lequel les contre-conduites se dirigent. La prise en charge de la vie humaine, par les institutions constitutives de l'État en tant que réalité intelligible, produira des conflits à propos des stratégies de gouvernement employées afin d'agir sur la conduite des sujets. Dans le contexte de l'édification de l'État libéral, l'action du mouvement ouvrier organisé, qui cherchait à « prendre le pouvoir », démontre la volonté d'établir un programme gouvernemental dont les pratiques permettraient à chaque individu

de se réaliser à titre de sujet autonome⁷. Si les NMS agissent comme les révélateurs d'un « après » du mouvement ouvrier tel que l'affirme la théorie des NMS (Neveu, 2005), le schème des contre-conduites démontre que la réalisation individuelle de soi ne semble plus reposer sur l'établissement d'un programme gouvernemental global. En soutenant que les luttes politiques se construisent à l'intérieur de relations de pouvoir, la forme actuelle de ces luttes illustre une transformation des mécanismes de gouvernement à l'oeuvre dans la constitution de l'identité subjective. L'action collective contemporaine, caractérisée par une multiplicité de luttes et d'objectifs divergents, met en évidence la multiplicité des pôles de gouvernement à l'oeuvre dans l'exercice de la conduite des conduites.

La dynamique des contre-conduites et le processus de gouvernementalisation de l'État permettent d'identifier dans le changement des finalités poursuivies par l'action collective la transformation des mécanismes de gouvernement des conduites. Celle-ci entraîne pour sa part une modification du processus de subjectivation, reconfigurant par le fait même les espaces dans lesquels s'inscrivent les luttes politiques. Dans cette perspective, les NMS se présentent comme des contre-conduites spécifiques à l'actuel dispositif de gouvernement, qui sera désigné ici comme « l'État libéral avancé ». Les pratiques des NMS seront dès lors interprétées comme des actions démocratiques spécifiques au nouveau dispositif de gouvernement.

Les différentes représentations et interprétations des actions des NMS sont présentement sujettes à débat en sciences sociales. L'approche des *contentious politics* est aujourd'hui considérée comme le « paradigme dominant » de la sociologie des mouvements sociaux. Dans l'ouvrage-phare de ce courant théorique, McAdam, Tarrow et Tilly définissent les actions des mouvements sociaux en quatre points distincts (2001, p. 5). Il s'agit premièrement d'une interaction entre des acteurs formulant des revendications à l'endroit d'un objet ciblé. Deuxièmement, ces actions sont épisodiques, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas prévues dans le fonctionnement régulier des institutions politiques. Troisièmement, elles sont publiques et ne se limitent pas nécessairement aux membres d'une organisation

⁷ Foucault conclut d'ailleurs son cours *Naissance de la biopolitique* en se demandant : « Et après tout, qu'est-ce que c'est finalement que quelque chose comme le marxisme, sinon la recherche d'un type de rationalité qui sera indexé bien sûr, à une rationalité, mais une rationalité qui ne se présentera pas tellement comme la rationalité des intérêts individuels que comme la rationalité d'une histoire qui se manifeste peu à peu comme vérité? »

particulière privée comme une entreprise ou une communauté religieuse. Finalement, les mouvements sociaux définis par les *contentious politics* sont manifestement politiques. Pour McAdam, Tarrow et Tilly, l'action d'un mouvement social implique l'État soit en tant qu'acteur, médiateur ou cible des revendications.

Le cadre interprétatif des *contentious politics* est confronté depuis quelques années à d'importantes critiques. David A. Snow (2005) lui reproche entre autres sa portée trop étroite, qui réduit la conception du changement social à la sphère administrative ou bureaucratique. L'analyse des mouvements sociaux laisse alors de côté les mouvements dont la cible principale n'est pas l'État. Il rappelle à cet effet que plusieurs mouvements cherchent à produire des changements culturels ou institutionnels qui ne concernent pas nécessairement l'appareil étatique. Comme les actions de ces mouvements résultent de l'implication d'individus, de groupes et d'organisations motivés par un désir de transformation sociale, Snow souhaite élargir la conception des NMS de façon à y inclure une pluralité d'actions collectives. Le spectre de l'analyse doit s'étendre selon-lui aux actions visant le changement social dans toutes les sphères de la vie commune. Ainsi, les mouvements sociaux doivent selon-lui être conçus plus généralement comme des oppositions aux systèmes d'autorité.

Les systèmes d'autorité sont décrits par Snow comme des espaces reconnus où sont élaborées les règles, les procédures et les paramètres affectant certains aspects de la vie d'individus ou de groupes, qui se réfèrent à eux en tant que membres, adhérents ou constituants (*Ibid.*, p. 13). La légitimité de ces systèmes ne découle pas seulement de leur action ou inaction, mais aussi de l'appui que prennent ces actions sur les croyances et les récits jugés vrais par les sujets. Cette représentation plus ouverte de l'action collective permet à l'analyste de prendre ses distances d'une définition de l'acteur politique en sujet rationnel poursuivant ses intérêts à l'extérieur des mécanismes de la représentation politique (Jasper, Goodwin et Poletta, 2000). L'objet à l'étude ne doit pas se limiter à des mouvements aux structures fixes, à leurs moyens de pressions auprès des institutions politiques et à des interventions publiques des leaders. En s'intéressant aux actions d'individus et de groupes s'opposant à l'exercice d'une autorité par la remise en cause de sa légitimité dans l'espoir de produire un changement, l'analyse des mouvements sociaux ne définit plus ces derniers comme des organisations, mais comme des réseaux à géométrie variable (Diani, 2000). La

problématique centrale de la sociologie des mouvements sociaux ne se résume donc plus à l'exercice de classification dont l'objectif théorique consiste à déterminer si telle ou telle organisation possède les caractéristiques d'un parti politique, d'un groupe d'intérêt ou d'un mouvement social. L'étude des NMS s'interroge dorénavant sur les facteurs qui incitent des acteurs à entrer en relation et à mener des actions en commun. Le mouvement social se présente alors comme une dynamique, un processus continu par lequel des acteurs cherchent à transformer une situation qu'ils estiment inacceptable.

Le concept de réseau auquel Diani se réfère n'est pas considéré comme une structure sociale propre aux sociétés postindustrielles, par opposition aux organisations hiérarchiques caractéristiques des époques précédentes. Le réseau s'emploie ici comme le mode de représentation d'un ensemble de relations sociales. Cette définition permet à Diani de court-circuiter la position originelle des théoriciens des NMS, selon lesquels l'action collective contemporaine révélerait une structure sociale propre à « l'après » de la société industrielle et du mouvement ouvrier. Bien que cette relecture de la théorie des NMS l'ampute de ses prétentions historiques, elle considère néanmoins l'action collective contemporaine comme une forme particulière de réseau où des acteurs sont reliés entre eux par une volonté de changement partagée. Comme il l'écrit : « let us regard movements as networks where actors relate on the basis of joint participation in campaigns, consultations, shared personnel, and shared identities, regardless of whether they act as pressure groups, radical grassroots groups focusing on direct action or political parties (*Ibid.*, p. 22) ».

La relation entre les individus définit une identité collective qui se crée dans un conflit où les acteurs s'opposent à l'exercice d'une autorité particulière. Une telle perspective rend possible une reconsidération du rôle de la théorie dans l'analyse de l'action collective. En s'arrimant au cadre de l'opposition aux systèmes d'autorité, la théorie des NMS, et plus particulièrement les travaux d'Alberto Melucci, décrit un processus de construction identitaire prenant forme dans la contestation des modes de légitimation des mécanismes de conduite. Dorénavant, les NMS se présentent comme des contre-conduites corrélatives aux systèmes d'autorité. Ils allient le « qui sommes-nous? » et le « comment voulons-nous être conduits? » dans une lutte dont l'objectif consiste à obtenir la reconnaissance des pratiques par lesquelles les acteurs définissent leur identité.

Pour Tully, Maclure, Mouffe ou Rancière, ces luttes identitaires, observées à la lumière d'une opposition qui s'incarne dans un processus de subjectivation, constituent le cœur de l'activité démocratique. Leur conception d'une identité construite dans une dynamique agonistique réoriente les débats à propos de la justice dans les sociétés pluralistes. La plupart des théories politiques ont cherché à résoudre les conflits identitaires en esquisant des modèles de reconnaissance aboutissant chacune à des désaccords théoriques et des échecs politiques selon Tully (2000, p. 478). Il attribue cette incapacité à définir les déterminants de la justice à leur perception des conflits politiques. Les actions contestataires ont été jugées jusqu'ici comme des moyens d'atteindre une finalité précise, en l'occurrence la reconnaissance ou la redistribution. Le conflit se présente pour les théories du consensus en obstacle à la réalisation des principes de justice dans lesquels une communauté politique ancre ses actions. Par la reconnaissance du conflit comme dimension inhérente de la démocratie, la pensée politique peut cependant distinguer dans l'action collective certaines de ses composantes essentielles. L'action collective des NMS constitue ainsi une forme de participation politique où des individus cherchent à déterminer les règles qui encadrent la vie en communauté.

Comme nous le démontrerons dans le premier chapitre, l'exercice de la liberté politique implique inévitablement un conflit à propos des règles du gouvernement des conduites individuelles. Le caractère inévitable des conflits dans l'État libéral renvoie directement à l'effet recherché par l'exercice du gouvernement, c'est-à-dire la liberté individuelle. Comme l'écrit Foucault, la légitimité des actions de l'État gouvernemental s'évalue par l'efficacité de son entreprise de production de la liberté (2004d). Cette même entreprise est intrinsèquement liée aux régimes de vérité par lesquels l'État identifie les sujets de ses actions et le monde au sein duquel ils vivent. La production de la liberté se trouve dès lors réglée à la connaissance objective des sujets. Dans la modernité, les régimes de vérités transforment ces représentations du monde au gré de l'évolution des savoirs. En vertu de l'émergence constante de nouvelles connaissances, l'exercice du gouvernement par l'État libéral s'expose en permanence à l'examen critique. Le libéralisme, entendu chez Foucault comme une rationalité gouvernementale plutôt qu'une philosophie politique, porte ainsi en lui un espace de contestation de la légitimité des pratiques de l'État.

Les sujets des pratiques définissent pour leur part leur identité à l'intersection d'une multiplicité de discours et de pratiques parmi lesquelles on compte ceux de l'État. Ainsi, le second chapitre présentera l'action conflictuelle des NMS comme un processus de construction identitaire. Comme nous l'expliquerons, l'identité individuelle se transforme elle aussi en fonction des nouvelles représentations du monde, mais également au fil des déplacements d'un sujet dans les divers réseaux sociaux. Cette conception pratique et multiple de l'identité laisse alors entrevoir la possibilité d'un décalage entre l'identité subjective et l'identification à laquelle procède l'autorité gouvernementale. Comme la question « qui sommes-nous? » est inévitablement accompagnée de la question « comment voulons-nous être conduits? », le décalage entre l'identité subjective et l'identité qu'attribue le régime de gouvernement introduit dans la relation de pouvoir l'antagonisme à la source du conflit politique.

Dans ce contexte, la démocratie, définie comme la possibilité de participer à l'élaboration des règles de gouvernement des conduites individuelles, implique une dimension inévitablement conflictuelle. Elle sera définie dans le troisième chapitre comme une action par laquelle les individus attribuent des sens à des pratiques en les reliant à des discours. En considérant la liberté comme l'effet d'une relation entre gouvernants et gouvernés dans l'État libéral, l'action démocratique consiste à déterminer quelles pratiques de gouvernement produisent la liberté individuelle.

Chapitre 1

Gouvernementalité : l'intelligibilité de l'État libéral

L'émergence du dispositif « État libéral »

En conclusion d'un court essai où il interroge la relation entre le rôle de l'État et la conception de la liberté, Quentin Skinner se demande : « que veut-on dire en parlant de l'État comme agent? » (2000, p. 72) À travers différentes représentations du contrat social, le canon de la philosophie politique moderne suggère que l'État est d'une part le résultat d'une action réfléchie d'une communauté politique et de l'autre l'instrument d'action lui permettant de se maintenir en tant que telle. À titre d'agent, il protège et préserve la liberté des citoyens qui en sont membres. Si la philosophie politique moderne semble unanime à propos du rôle réservé à l'État, les diverses conceptions de la liberté viennent alimenter les débats à propos de la légitimité de ses interventions.

En reprenant l'opposition des tenants d'une conception négative et positive de la liberté articulée par Berlin, Skinner identifie des partisans de la liberté comprise comme l'absence d'ingérence coercitive d'un côté et de l'autre les adhérents à la liberté entendue comme l'expression de l'autonomie des citoyens (*Ibid.*, p. 76). Les premiers soutiennent que l'État peut remplir son rôle « en s'assurant simplement que les citoyens ne subissent pas d'ingérence injuste ou inutile dans la poursuite des fins qu'ils se sont choisis ». Les seconds affirment que l'État ne saurait se contenter de ce mandat limité et doit de plus s'assurer que les citoyens ne dépendent pas de la volonté d'autrui en empêchant « ses propres agents [...] d'agir de façon arbitraire dans l'application des règles qui gouvernent la vie commune ». L'histoire des idées politiques démontre pour Skinner que les sociétés occidentales ont opté pour la première conception au profit de la seconde (*Ibid.*, p. 77). Dans cette perspective, la

légitimité des actions de l'État renvoie à des questionnements portant sur l'étendue de la loi plutôt qu'aux considérations relatives à sa source, qui se trouvent au cœur des théories de l'autonomie des citoyens.

Les travaux de Michel Foucault sur la gouvernementalité nous permettent de nuancer cette hypothèse et de réarticuler la relation entre l'État et la liberté. Tout comme Skinner, Foucault situe l'État au centre de la pratique politique occidentale depuis le dix-septième siècle. Pour Foucault cependant, ce qu'on veut dire en parlant de l'État comme un agent ou ce qu'on veut dire en parlant d'autoriser les représentants de l'État n'est pas déterminé par une conception préalable de la liberté formulée dans l'histoire des idées politiques. Les études de Foucault sur l'État ne le présentent donc pas comme l'expression historique d'une volonté globale ni le résultat d'un choix collectif mais le décrivent plutôt comme un dispositif.

Les dispositifs désignent dans l'œuvre de Michel Foucault des « ensembles multilinéaires » où les lignes ne définissent pas des unités stables et homogènes « mais suivent des directions, tracent des processus toujours en déséquilibre, et tantôt se rapprochent, tantôt s'éloignent les unes des autres » (Deleuze, 2003, p. 316). Gilles Deleuze identifie dans la philosophie foucauldienne des dispositifs quatre familles linéaires. Les deux premières sont des lignes de visibilité et des lignes d'énonciation. Les lignes de visibilité mettent en lumière les objets des dispositifs. Elles décrivent un processus démontrant non seulement qu'il y a quelque chose à voir, mais que cette chose porte également en elle une certaine signification (Deleuze, 2004, p. 70). Les lignes d'énonciation sont pour leur part des courbes qui distribuent des variables au sein de régimes où s'articulent les éléments du langage, « des mots, des phrases et des propositions », dans une opération de partage du « vrai et du faux » (*Ibid.*, p. 69; Foucault, 2004a, p. 366). Les différents procédés énonciatifs donnent alors aux visibilités des sens qui varient en fonction des multiples régimes de langage employés. Les points formés par la rencontre des lignes de visibilité et d'énonciation illustrent ainsi les vérités constituantes du dispositif. La procédure par laquelle des réalités prennent forme à travers une combinaison des processus et des procédés dans une dynamique de production du vrai définit la dimension « savoir » du dispositif. Le savoir ne résulte donc pas d'une

correspondance entre un énoncé et une visibilité, mais bien de l'articulation particulière des régimes de langage à et des objets rendus visibles au sein d'un même dispositif.

La troisième famille linéaire est formée des rapports de force créés par les rencontres du visible et du dicible. Cette ligne de force, comme l'écrit Deleuze, « se produit dans toute relation d'un point à un autre, et passe par tous les lieux d'un dispositif (2003, p. 318) ». Elle en constitue la dimension « pouvoir ». On comprend que ces rapports de force ne s'installent pas entre les régimes de visibilité et d'énonciation, mais bien que la combinaison de ces derniers établit une relation de pouvoir avec d'autres objets. L'intelligibilité de l'exercice du pouvoir dans un dispositif n'est donc pas redevable à l'existence d'une source unique, d'un « point central » ou d'un « foyer de souveraineté » d'où émanerait le pouvoir. Elle renvoie plutôt au rapport entre les forces en présence dans une relation. Le pouvoir définit ainsi une « situation stratégique complexe » reliant entre eux une multiplicité de points (Foucault, 1976, p. 122-123). La relation de pouvoir s'entend alors selon Deleuze comme un affect actif ou réactif selon la position occupée par une force dans une situation stratégique. L'action d'une force peut chercher à inciter, à susciter ou à produire un effet sur les autres forces impliquées dans le rapport de pouvoir de la même façon dont cette force est incitée, suscitée ou qu'elle jouit de l'effet produit par l'action des autres (Deleuze, 2004, p. 78).

La quatrième et dernière famille linéaire constitutive des dispositifs est formée des processus de subjectivation. Les lignes de subjectivation dessinent les processus de formation du soi. Comme le remarque Deleuze, la présence de ces lignes au sein des dispositifs est ambiguë dans la mesure où il ne serait pas certain qu'elles se retrouvent dans chacun d'eux. Le soi ne consiste alors ni en un savoir, ni en un pouvoir, mais plutôt en : « un processus d'individuation qui porte sur des groupes et des personnes et se soustrait des rapports établis comme des savoirs constitués [...] (Deleuze, 2003, p. 319) ». Si Foucault consacra ses derniers ouvrages à la subjectivation⁸, notamment par l'étude des conduites citoyennes dans la cité athénienne, les mécanismes de formation du soi ne sont pas systématiquement abordés par les précédentes études des dispositifs. En considérant avec Deleuze que la pensée des grands auteurs procède par crise plutôt que par évolution, la construction du soi semble être

⁸ Il s'agit des deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, soit *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*.

la dernière crise de la pensée foucauldienne. Les cours et les entretiens donnés par Foucault en parallèle à la parution de ses derniers ouvrages nous indiquent explicitement la direction qu'emprunterait la pensée de l'auteur, « hanté » à ce moment par la question des modes actuels de subjectivation⁹.

Le dispositif État rassemble en un montage singulier ces quatre familles linéaires. L'État ne se présente pas simplement comme un autre lieu d'enferment calqué sur le modèle de la prison ou de l'asile. Deleuze (2004) note d'ailleurs que la philosophie des dispositifs ne s'est pas penchée sur ces institutions pour en dénoncer les entraves à la liberté dont elles auraient pu se rendre coupables au cours de leur histoire respective. Le dispositif asile et le dispositif prison représentent d'abord pour Foucault des lieux de visibilité des rapports de pouvoir, c'est-à-dire qu'ils rassemblent en un composite particulier des lignes par lesquelles l'exercice du pouvoir devient manifeste. En le présentant avant tout comme un dispositif, Foucault envisage l'État comme : « le schéma d'intelligibilité de tout un ensemble d'institutions déjà établies, de tout un ensemble de réalités toutes données (2004c, p. 294) ». Cette conception pragmatique de l'État se dissocie ainsi de la représentation d'agent qu'ont formulé jusqu'ici les courants libéraux et républicains en philosophie politique. S'il est possible de voir, de comprendre ou d'en autoriser les actions, c'est précisément parce que l'État est un agent, c'est-à-dire qu'il doit son intelligibilité aux actions qui le relient aux objets rendus visibles par le dispositif. Cette optique ne perçoit donc plus l'État comme l'instrument d'une communauté qui lui préexisterait. La société, comprise comme objet de ses actions, n'aurait alors pas d'existence en soi en dehors des mécanismes étatiques qui font d'elle une entité perceptible et compréhensible. Par conséquent, en suivant l'argument selon lequel l'existence de la société ne précède pas celle de l'État, il devient difficile d'affirmer que le pouvoir de ce dernier « englobe » toutes dimensions de la vie sociale (Foucault, 1976, p. 123). La société émerge plutôt d'une conjonction de lignes de visibilité et de lignes d'énonciation venant produire des rapports de forces avec les différentes composantes du

⁹ Gilles Deleuze note à ce sujet que la question des modes de subjectivation hanta Foucault jusqu'à la fin de sa vie, et c'est pourquoi : « il attachait tant d'importance à ses entretiens, en France et plus encore à l'étranger [...] parce qu'il y traçait ces lignes d'actualisation qui exigeaient un autre mode d'expression que les lignes assimilables dans les grands livres (Deleuze : 2003, p. 324-325). Remarquons également qu'en plus de la publication des *Dits et Écrits*, les *Cours au Collège de France*, dont *Naissance de la biopolitique* qui s'intéresse plus particulièrement au libéralisme, témoignent de cette orientation vers le devenir des modes de subjectivation.

dispositif « État libéral ». Le pouvoir est ainsi produit à travers la multiplicité des rapports de forces qui relient différents objets constituant ce dispositif.

Cette lecture vient questionner la tradition contractuelle en pensée politique qui voit dans la naissance de l'État libéral la sortie d'un état de nature et l'entrée en société civile ou politique. Un tel questionnement ne doit cependant pas être compris comme la déclaration d'obsolescence des théories libérales ou républicaines en philosophie politique, ni celle d'un rejet des principes de la démocratie libérale ou de l'état de droit. Elle interroge plutôt le statut de ces théories en tant que fondement objectif de l'État libéral, signifiant qu'elle remet en question l'idée de l'État libéral réfléchi comme la réalisation pratique des principes théoriques découverts et observés par la philosophie politique. Aux yeux d'une philosophie des dispositifs, l'état de nature, la société civile, le contrat social ou le transfert de souveraineté se lisent comme des métaphores par lesquelles sont représentées les positions stratégiques des points dans un dispositif. L'emploi d'un procédé énonciatif donne ainsi différents sens aux multiples rapports de force constitutifs d'un dispositif de même qu'aux effets qu'ils produisent.

Les diverses théories du contrat social semblent ainsi tracer les lignes de subjectivation propres au dispositif « État ». Dès lors, l'idée de souveraineté du peuple ne représente plus ce moment historique de vérité où l'Homme sortira de sa *tutelle* lorsque conscient de sa véritable finalité, il se défera des chaînes qui le séparent de sa condition originelle. L'analytique de l'État comme dispositif révèle plutôt que l'époque précédant la fondation ne consistait pas essentiellement en un état de guerre ou de nature. L'organisation sociale répondait à une rationalité où la disposition des choses se rapportait à d'autres systèmes de visibilité et d'énonciation. Cette autre disposition des choses n'est alors pas en soi un état de nature; ce sont bien des théories sociales et politiques qui la représentent comme tel. Celles-ci naissent par ailleurs dans une réalité donnée, un monde construit à partir de certains régimes de visibilité et d'énonciation desquels on pourrait affirmer qu'elles tentent de s'échapper.

En ce sens, l'étude des continuités et des discontinuités dans l'histoire des idées politiques, à laquelle les travaux de Skinner ont largement contribué, semble croiser le chemin de la généalogie qu'emprunte Foucault. Pour Skinner, l'historien qui s'intéresse avant

tout aux continuités traversant les époques : « nous encourage de façon excessive à concevoir le passé comme un miroir, et nous fait estimer que tout l'intérêt de nos études sur le passé est de nous renvoyer le miroir sur nos propres thèses et préjugés ». À ce métier Skinner préfère celui d'archéologue qui par l'étude des différentes strates de l'histoire : « ramène à la surface des trésors intellectuels ensevelis, pour les dépoussiérer et nous permettre de reconsidérer ce que nous pensons » (Skinner, 2000, p. 73). Pour lui, l'étude archéologique met en évidence le fait que les conceptions hégémoniques par lesquelles le monde est actuellement représenté se sont autrefois confrontées à d'autres théories. Or, bien qu'elles fussent rejetées, celles-ci n'aspiraient pas moins apporter un éclairage à leur réalité actuelle en affirmant certaines vérités. Le travail de l'archéologue n'est somme toute pas si différent de celui du généalogiste qui ne part pas à la quête des origines de notre contemporanéité, mais s'intéresse davantage aux « méticulosités et aux hasards des commencements » des événements historiques. Selon Foucault, faire la généalogie consiste : « [à] prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté; s'attendre à les voir surgir, les masques enfin baissés, avec le visage de l'autre; ne pas avoir de pudeur à les chercher là où ils sont – en fouillant dans les bas-fonds, leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde (Foucault, 2004b, p. 398) ». Ainsi, en remontant le labyrinthe de l'État libéral, le transfert de souveraineté qu'imagine la philosophie politique à travers les différentes formes du contrat social ne s'impose plus comme l'origine de l'État moderne, mais il apparaît plutôt comme une ligne de fuite du dispositif précédent, celui de la raison d'État.

Comme Michel Foucault l'explique, l'État est au dix-septième siècle à la fois un principe de « lecture de la réalité » de même que l'objectif commandant l'action étatique. On gouverne alors « parce qu'il y a État et pour qu'il y ait État ». À cette époque, l'État aménage et réaménage des choses, des ressources qui se trouvent sur son territoire et parmi lesquelles on compte la population. Cette dernière deviendra, durant cette période, la sphère d'objectivité des actions de l'État parce qu'elle contribue au développement de sa puissance, lui permettant d'exister grâce au maintien de sa position dans l'équilibre européen. L'existence de la population devient alors perceptible par l'action des agents étatiques que Foucault regroupe sous la bannière de la police. Dans le régime de la raison d'État, la police

est définie comme : « l'ensemble des interventions et des moyens qui assurent que vivre, mieux vivre, coexister, sera effectivement utile à la constitution, à la majoration des forces de l'État ». (Foucault, 2004c, p. 334). L'action de la police trace alors la ligne donnant à l'État sa forme en mettant en lumière et en expliquant par des énoncés les régularités et les variables qu'elle attribue à l'objet de son gouvernement. C'est ainsi que se dessine le cercle où l'État constitue le point de départ et d'arrivée de la courbe policière, dont la forme est inextricablement liée à celle de l'objet population.

Sous la plume de Locke ou de Rousseau par exemple, la population semble fuir sa condition objective en se transformant en peuple, en pouvoir constituant d'un État qui deviendrait dorénavant l'instrument dont elle disposerait pour se gouverner selon une volonté commune. Les théories contractuelles se présentent alors sous une lumière moins radicale que ne le laisserait croire des interprétations historicistes ou métaphysiques. Le contrat social ne s'inscrit plus en rupture totale avec le régime politique de la raison d'État, dans la mesure où la philosophie politique moderne aura conservé et réarticulé certains de ses aspects centraux, la souveraineté s'inscrivant au haut de la liste. La subjectivation qu'incarne la représentation du peuple dans les théories du contrat social semble ainsi prendre ses racines dans un dispositif dont elle est elle-même l'une des multiples composantes. C'est pourquoi le contrat social ou le transfert de souveraineté se révèlent un peu comme des fictions. Par fiction, comprenons qu'il s'agit de la réorganisation d'un régime de langage, de la création de nouveaux énoncés par lesquels on transforme le sens donné au visible et au dicible. Par conséquent, ni l'état de nature ni la société politique n'existe en lui-même; chacun d'eux se présente à l'aube de l'interprétation subjective d'une réalité, un sens attribué aux lignes de forces reliant entre eux d'une façon particulière tous les éléments d'un dispositif. C'est ainsi que, comme le remarque Deleuze, la subjectivation que décrit une ligne de fuite ne constitue ni un savoir, ni un pouvoir (Deleuze, 2004). La ligne de subjectivation se crée à travers l'action consistant à réarticuler la relation entre des savoirs et des pouvoirs par l'interprétation d'une situation stratégique, donnant simultanément lieu à l'imagination d'un redéploiement des rapports de force entre les différents points du dispositif.

La philosophie des dispositifs, élaborée par Michel Foucault, permet de formuler des interprétations des actions de l'État différentes des propositions avancées jusqu'ici par la

plupart des théories sociales et politiques. Le concept de dispositif récuse ainsi l'idée de la fondation de l'État moderne dans des principes universellement reconnus par tous les membres d'une communauté politique. « L'universel n'explique en effet rien, écrit Deleuze, c'est lui qui doit être expliqué (2004, p. 320) ». Conséquemment, la philosophie politique s'engage dans un changement d'orientation par lequel : « elle se détourne de l'Éternel pour appréhender le nouveau (*Ibid.*) ». L'engagement envers le nouveau s'explique ici par la conception dynamique des dispositifs qui, rappelons-le, se construisent à la jonction d'une multiplicité de procédures de savoir et de rapports de force. Chacun d'eux comprend : « une part de nouveauté et de créativité, qui marque en même temps sa capacité de se transformer, ou déjà de se fissurer au profit d'un dispositif de l'avenir, à moins au contraire d'un rabattu de force sur ses lignes les plus dures, les plus rigides ou solides (*Ibid.*, p. 323) ». Autrement dit, le mouvement créatif décrit par les lignes de subjectivation provoque certaines ruptures dans la structure des dispositifs conduisant à des transformations partielles plutôt que globales. Dans cette perspective, l'État libéral n'apparaît plus comme le résultat d'un acte fondateur, mais semble avoir émergé des transformations du précédent dispositif. Celle-ci fait ainsi entrer en scène de nouvelles forces puisqu'elle est provoquée par des rencontres encore inédites entre des régimes de visibilité et d'énonciation. Le parcours des lignes de force est simultanément réorienté, conduisant au redéploiement des relations de pouvoir constitutives du dispositif en question. L'émergence de l'État libéral s'explique alors comme la transformation des modes d'action de l'État sur l'objet de son gouvernement. Elle entraîne ainsi des changements dans les modes de subjectivation puisque le soi se construit dorénavant dans un monde dont la réalité prend forme à travers des rapports de forces renouvelés.

Autorité et légitimité de l'État libéral

Les procédures du vrai propres au dispositif État libéral placent ce dernier dans une situation d'incertitude permanente. Cette incertitude, caractéristique de la modernité selon Levasseur, est redevable à l'éclipse du religieux comme : « pivot central autour duquel s'ordonne le rapport à soi, à l'autre, aux autres, aux choses de la vie, à la nature » (Levasseur, 2005). Cette profonde mutation du régime de vérité, à travers lequel le monde prend forme,

est illustrée par la désormais célèbre formule nietzschéenne : « Dieu est mort ». Celle-ci, comme explique Maclure (2007), pourrait facilement être interprétée comme un plaidoyer athéiste s'appuyant sur une simple négation de l'existence de Dieu. Bien que Nietzsche ait lui-même versé parfois dans cet athéisme primaire, l'examen approfondi de son œuvre propose des considérations autrement plus complexes. En effet, la mise à mort de Dieu par les hommes ne rejette pas à priori la croyance en Dieu et n'invalide pas l'idée de son existence. Elle traduit plutôt « le processus d'érosion des repères transcendants de la certitude et de l'autorité » amorcé par le christianisme (*Ibid.*, p. 133).

En empruntant la voie ouverte par Nietzsche, Foucault évoque dans ses études portant sur le pastorat chrétien la spécificité du rapport qu'entretient ce régime de gouvernement des conduites à la vérité. Le pasteur se définit principalement comme un enseignant dont la mission consiste à conduire son troupeau vers le salut éternel. L'enseignement de la vérité par le pasteur innove dans le christianisme puisqu'il ne se limite pas à la transmission de principes généraux qu'il faut savoir et appliquer. Il prend la forme d'une direction quotidienne de la conduite des ouailles. La mission du pasteur lui impose ainsi l'obligation de former un savoir perpétuel du comportement de chaque fidèle à sa charge. Cette modulation quotidienne des conduites s'accompagne d'une direction des consciences permanente et obligatoire. Par l'examen de conscience, le directeur accomplit sa tâche en identifiant la brebis à la vérité de ses actions. La confession de ses actions, de ses tentations, de ses sentiments, permet au pasteur : « [...] d'extraire et de produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi on va être lié à celui qui dirige notre conscience (Foucault, 2004c, p. 186) ». Ce mode de production de la vérité, indissociable d'une vie destinée à l'éternité de l'âme, procède inévitablement à l'individualisation des membres d'une communauté chrétienne par la création d'une conscience de soi (*Ibid.*, p. 189). D'une part, la vérité intérieure à chaque fidèle repose sur une identification analytique où l'identité est déterminée par la conduite et non le rang ou le statut de naissance. D'autre part, la communauté chrétienne construite par un réseau de servitude mutuelle engage à l'exclusion de l'ego. Cette adversité définie dans le rapport à soi crée alors de facto une altérité que l'individu se doit de réprimer mais dont l'existence lui est évidente.

L'individualité s'acquiert alors via la production d'une vérité intérieure particulière à chaque sujet du gouvernement.

Les principes fondamentaux du pastorat chrétien alimentent ainsi une volonté de vérité qui : « en se dégageant progressivement du schème religieux, a fini par dévoiler le caractère contingent et hypothétique, plutôt que nécessaire et absolu, de la vision du monde chrétienne (Maclure, 2007, p. 130) ». C'est en ce sens que la formule « Dieu est mort » constitue pour Deleuze « la proposition dramatique par excellence » puisqu'elle est révélatrice du caractère synthétique de l'idée de Dieu en la mettant en rapport « avec le temps, avec le devenir, avec l'histoire, avec l'homme » (Deleuze, 1962, p. 175). « Dieu est mort » suppose qu'il existait, qu'il serait mort et qu'en tant que synthèse, il pourrait renaître. La formule ne traduit plus sa disparition pure et simple, mais le questionnement de l'autorité dans sa forme globale en laissant présager un ordre naturel répondant à d'autres forces que la volonté divine. La mise à mort de Dieu n'illustre pas tant pour Nietzsche la victoire historique du rationalisme contre des forces mystiques d'une époque maintenant révolue que la confrontation de forces en lutte dans la détermination d'un sens au présent, de la réalité telle qu'elle se présente aux êtres humains¹⁰. En démontrant la contingence de l'autorité et des représentations du monde sur lesquelles elle s'appuie, la proposition dramatique inaugure un doute perpétuel à leur égard. La ligne de force qui tentait d'extraire la vérité d'une conscience individuelle aura ainsi conduit, malgré elle, à la mort de Dieu en reformulant le principe de vérité dans la raison moderne qui exposera dorénavant toute forme d'autorité à l'examen critique.

L'émergence du rationalisme introduit alors la dimension d'incertitude dans le rapport qu'entretiennent les individus avec le monde. L'incertitude moderne, avance

¹⁰ C'est ainsi que se lit la métaphore du jeu de dés opposant Zarathoustra et les dieux dans le chant des *Sept sceaux* (Nietzsche, 1971, pp. 299-303). Nous pouvons comprendre qu'il s'agit d'un jeu de hasard entre forces dominantes séparées par une *pure distance*. La scène sur laquelle se déroule la confrontation, la table du jeu de dés, est un non-lieu situé dans un théâtre qui ne porte en lui aucune signification précise. La terre. Cet espace de confrontation est un non-lieu dans la mesure où la rencontre des joueurs n'est pas prédéterminée par l'histoire: chacun vit selon les référents symboliques qu'il se crée indépendamment de l'autre. Le seul lien entretenu par les joueurs est la partie de dés. Celles-ci seraient alors le fruit d'une rencontre aléatoire dont l'issue produira l'événement présent. Ce dernier sera ensuite confronté à d'autres présents, produits d'autres luttes indépendantes de la sienne. Ainsi, le sens du présent résulte essentiellement de luttes aléatoires qui ne s'inscrivent dans aucun mouvement historique (Deleuze, 1962, p. 28).

Levasseur, n'évoque plus les puissances mystérieuses enveloppant l'univers, mais devient : « [...] la propriété intrinsèque d'un monde complexe en devenir ». Elle renvoie ainsi : « au fait que le monde comporte une part irréductible d'indétermination et d'imprévisibilité en vertu de son cours aléatoire (Levasseur, 2005, p. 180) ». Cette incertitude, corollaire au rationalisme moderne, est relatée dans le croisement des lignes de visibilité et d'énonciation propre au savoir constitutif du dispositif État libéral. Le passage du régime de la raison d'État à celui du libéralisme est intrinsèquement lié, comme l'attestent les travaux de Foucault, à la transformation de la population comme objet des interventions étatiques. Si elle se présentait, dans un premier temps, sujette du souverain, exerçant son autorité sur le territoire où elle se trouve, elle apparaît dans un second temps sous la figure d'un ensemble de phénomènes naturels. L'essor de la raison comme fondement objectif du monde correspondra ainsi à la mise en mots et en lumière d'un ensemble d'éléments dont l'interaction provoque des phénomènes réguliers de croissance et de décroissance, de déplacement et de transformation. La constitution des savoirs sur la population, dont Foucault retrace la naissance aux premiers développements de l'économie politique (2004c), définira alors une nouvelle « naturalité » à la vie humaine. Il ne faut pas voir et entendre dans cette naturalité spécifique un *télos*, mais bien : « la naturalité spécifique aux rapports des hommes entre eux, à ce qui se passe spontanément lorsqu'ils cohabitent, lorsqu'ils sont ensemble, lorsqu'ils échangent, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'ils produisent [...] (Ibid., p. 357) ». Les régularités observées dans la population désigneront dès le dix-huitième siècle une réalité particulière : la société civile. En rapportant l'existence humaine à ce domaine d'appartenance caractérisé par des régularités qui lui sont spécifiques, les procédures du vrai présenteront l'individu comme un être à priori autonome, n'étant pas soumis par nature à d'autre volonté que la sienne. Cette autonomie prend vie dans la spontanéité des relations humaines composant le corps social auquel se réfère l'existence de l'individu.

La représentation d'une vie humaine en société provoquera une remise en cause de la raison d'État par l'introduction de la problématique de la liberté. Si les individus répondent à une volonté qui leur est propre, le régime de souveraineté qui constitue chaque membre de la population en sujet de l'État incarné dans la personne du Prince semble entrer en contradiction avec un ordre naturel nouveau. La contestation de l'autorité princière est ainsi

indissociable d'une représentation du monde qui met en forme un ordre naturel au sein duquel les individus sont libres, c'est-à-dire qu'ils disposent des capacités nécessaires à l'exercice de leur autonomie. Si l'avènement de la liberté consécutive à la raison met en évidence cet affrontement entre conceptions du monde, elle pose du même coup la question des fondements légitimes de l'autorité dans l'État libéral.

La philosophie des dispositifs aborde ce problème différemment de la philosophie politique moderne. En prenant le relais de la volonté de savoir chrétienne qu'ils tournent contre elle-même, les courants de pensée libéraux et républicains proposent chacun un modèle de légitimation des décisions collectives contraignantes construit en vertu d'une politique de l'espace donnant à la liberté une forme singulière. On retrouve d'abord une conception révolutionnaire de la loi qui voit en elle l'expression de la volonté générale. Une conception radicale la considère pour sa part comme le résultat d'une transaction entre les individus et les puissances publiques (Foucault, 2004d). Les interprétations positives et négatives de la liberté, érigées sur ces deux fondations, définissent deux espaces distincts d'exercice de la liberté. Dans un premier cas, l'espace de liberté est celui où les individus exercent leur autonomie en participant à l'élaboration des règles par lesquelles se gouverne leur communauté politique. Dans le second cas, la liberté s'exerce plutôt dans un espace d'indépendance où chaque individu choisit et poursuit ses propres fins. Les frontières tracées par la philosophie politique dans cette cartographie permettent alors de déterminer la légitimité des lois adoptées et appliquées par l'État. Parce qu'ils se préoccupent avant tout de la source de la loi, les tenants de la liberté positive désignent l'espace public comme lieu privilégié d'expression de l'autonomie alors que les défenseurs de la liberté négative délimitent le privé comme espace où chacun peut agir selon sa conscience à titre de propriétaire de lui-même. En considérant, dans l'une ou l'autre de ces théories, l'État comme aboutissement d'un exercice rationnel, celui-ci est tenu de respecter les frontières établies par la volonté du peuple constituant, qui s'incarne dans ses actions.

La philosophie des dispositifs ne saurait souscrire à l'une ou l'autre de ces politiques spatiales dans la mesure où l'intelligibilité de l'État est redevable d'un autre régime de vérité. Mitchell Dean (1999) explique que la construction de l'individu et de la société en tant que réalités autonomes relève entre autres d'une réflexion à propos des pratiques étatiques. En

révélaient peu à peu l'existence d'une société autorégulée, composée d'êtres conscients de leur autonomie, les régimes de vérité du dispositif État ont obligé une reconsidération de l'exercice de l'autorité. Dorénavant confronté à des phénomènes naturels plutôt qu'à des objets placés à sa disposition, l'État libéral abandonne le rêve d'une population totalement administrée (Rose, 1993, p. 289). Les injonctions, les impératifs et les interdictions par lesquelles l'État assurait la droite disposition de ses choses n'ont alors plus lieu d'être puisqu'elles risquent d'interrompre les mécanismes naturels de la société. Il peut cependant sembler paradoxal que des individus libres participant au fonctionnement d'une société autonome nécessitent l'intervention d'un tiers pour imposer des contraintes collectives au nom de la liberté. En réponse à cet apparent paradoxe, formant le cœur des réflexions de la philosophie politique moderne, divers courants théoriques ont expliqué la fondation de l'État par la reconnaissance collective de la vérité des intérêts partagés ou du bien commun; chacune définie en opposition à l'état de guerre ou de nature où la liberté s'avère impraticable. Les mutations des régimes de vérité en économie politique, puis en sciences sociales, ont au contraire considéré l'État comme une nécessité par la « recodification » des nuisances, des menaces potentielles à la sécurité en termes de « problèmes sociaux ». Les épidémies, la pauvreté, le chômage ou la criminalité résultent ainsi d'un fonctionnement déficient de la mécanique sociale et se posent en obstacle à l'exercice de la liberté individuelle.

L'élaboration du langage des problèmes sociaux par les procédures du vrai insère dans la pratique du gouvernement la dimension d'incertitude consécutée à la mise en mots et en lumière de la société comme domaine d'appartenance naturel des individus. Cette incertitude se réfère directement à la représentation de l'être humain en agent autonome par l'anticipation des possibilités qu'un individu se trouve en situation de dépendance à l'égard d'autrui. Une telle situation pourrait alors potentiellement engendrer des problèmes sociaux mettant en danger l'individu et ses semblables puisqu'elle est susceptible d'interrompre le cours de l'ordre social. Dans cette perspective, le rôle de l'État consistera à pallier l'incertitude propre à la vie sociale en veillant au bon fonctionnement des mécanismes de la société. La préoccupation pour la sécurité des individus, écrit Foucault; « [...] fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un

agent de transformation de la vie humaine [...] (1976, p. 188)». C'est ainsi que le dispositif veillant à maintenir la sécurité en prenant en charge la vie en société trace la ligne de force décrivant le processus de gouvernementalisation de l'État (Foucault, 2004c, p. 111).

Le gouvernement, tel que défini par Foucault, s'exerce exclusivement à travers des relations entre des individus ou des groupes en visant : « à structurer le champ d'action éventuel des autres » (1992, p. 314). Ces relations de pouvoir se distinguent des relations de violence, où la force agit directement sur le corps de l'autre, réduisant ce dernier en objet qu'elle tente de plier, de briser ou de détruire. C'est en ce sens que la ligne de force reliant les individus et l'État dans le libéralisme est formée d'une multiplicité de rapports de production plutôt que d'un ensemble d'obligations mutuelles comme dans le régime de souveraineté. Contrairement à la relation de violence, les forces en jeu dans une relation de pouvoir reconnaissent dans la figure de l'autre un sujet. Le sujet prend chez Foucault une double signification : il désigne simultanément la soumission d'un individu au contrôle et à la dépendance envers un autre et l'attachement du sujet à sa propre identité par la conscience et la connaissance de soi (*Ibid.* p. 302). La relation de pouvoir suppose donc la liberté d'action des sujets, entendue ici comme l'éventail des conduites subjectives possibles. En cherchant à agir sur les actions des autres dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités, les forces en relation circonscrivent le terrain du pouvoir aux conduites des individus. On constate alors que les institutions ou les manifestations constituantes de l'État comme une entité intelligible ne détiennent pas le pouvoir, mais participent plutôt à sa production, comme le pastorat chrétien l'a fait avant lui.

La légitimité de l'autorité exercée par l'État dans le dispositif mis en place par le libéralisme semble dès lors se référer à d'autres systèmes de partage du vrai et du faux que celui des géographies juridiques exposées précédemment. Si l'exercice du pouvoir se présente avant tout comme une action sur des actions, il ne s'incarne alors ni dans la violence, ni dans le consentement. On doit plutôt considérer la violence et le consentement comme les instruments ou les effets d'une relation de pouvoir écrit Foucault (*Ibid.*). L'autorité d'une force sur l'autre ne découle alors ni de l'un, ni de l'autre, mais de l'aptitude du gouvernement à produire par son action un effet désiré ou désirable sur le sujet. Le gouvernement pratiqué par l'État libéral ne dit pas à l'individu : « sois libre », mais bien . « je

vais te produire de quoi être libre » (Foucault : 2004d, p. 64). Conséquemment, cette conduite des conduites exige la connaissance approfondie des sujets, c'est-à-dire de leur état actuel, des moyens permettant d'affecter leur comportement et plus généralement des lois décrivant les particularités de leur existence. La légitimité de l'autorité étatique renvoie ainsi directement à la connaissance des causes et des conséquences des phénomènes sociaux. Les actions de l'État, destinées à transformer les comportements du sujet, apparaissent légitimes dans la mesure où elles permettent d'assurer la sécurité nécessaire à l'exercice de l'autonomie individuelle. Dans ce contexte, la liberté prend forme à travers le rapport de force entre gouvernants et gouvernés plutôt que dans une essence universelle (*Ibid.*). La légitimité des actions étatiques ne repose donc plus primordialement dans le fait que des agents agissent en son nom, comme dans le régime de souveraineté où la police s'exécutait par voie de décrets. La naturalité de la société oblige plutôt le recours à des formes d'autorité objectives, établissant par conséquent une « distance » entre l'État et l'objet de son gouvernement (Rose, 1993, p. 293). Dans un monde d'individus autonomes rassemblés en société, l'État n'agit plus « parce qu'il y a État et pour qu'il y ait État » comme l'écrivait Foucault à propos de la police. Il cherche plutôt à produire la liberté; il agit parce que les individus sont autonomes par nature et pour qu'ils le demeurent. Le gouvernement des conduites dans l'État libéral se trouve alors intrinsèquement lié à l'autorité des experts des différentes sphères de la société se prêtant à des régulations (*Ibid.*).

Les différentes professions se présenteront peu à peu comme des figures d'autorité instrumentalisées par l'État puisque les connaissances dont elles disposent permettent d'envisager le changement social par l'élaboration des technologies employées dans la production de la liberté. Ce gouvernement pratiqué par l'expertise opère par ce qu'Engin F. Isin décrit comme des « technologies de citoyenneté » (Isin, 2002). En se référant aux travaux de Foucault, Isin soutient que ces technologies articulent en termes de citoyenneté les dimensions individualisantes et globalisantes des rapports de force constitutifs du dispositif État libéral. La relation de pouvoir s'avère individualisante car elle subjugue et assujettit l'individu à l'identité d'être autonome, responsable de sa conduite et par conséquent de sa liberté. Cette liberté renvoie pour sa part à la dimension globale de la vie en société. Comme l'exercice de la liberté individuelle sert le maintien de l'ordre social dont le fonctionnement

permet en retour aux individus d'exercer leur liberté, la légitimité de l'autorité de l'État suppose toujours une combinaison de ces deux dimensions. L'action de l'État incite, facilite, encourage l'adoption de comportements correspondants aux intérêts individuels se sommant dans l'intérêt du tout global qu'est la société. La conjugaison de ces deux dimensions dans la ligne de force constitutive du dispositif produit selon Isin l'identité citoyenne. La citoyenneté décrit alors les pratiques individuelles propices à la vie en société, c'est-à-dire les conduites par lesquelles les citoyens agissent dans leur intérêt, qui est aussi celui des autres. Cette identité se construit par un processus d'altérité auquel participe activement l'expertise en départageant les conduites vertueuses des conduites inappropriées par l'établissement de périmètres normatifs. La construction de normes permet d'identifier les conditions et les pratiques par lesquelles les individus peuvent exercer leur autonomie tout en évitant de mettre en péril la sécurité des autres. À la différence de la loi par contre, la norme est une technique de pouvoir qui n'opère pas nécessairement par l'imposition de sanctions. Dans le régime de la raison d'État, la loi traçait les frontières séparant les sujets obéissants des ennemis du souverain. La transgression des limites de la loi se traduisait automatiquement en punition puisqu'elle constituait une rupture du régime d'obligations mutuelles, par lequel le souverain affirmait sa souveraineté sur l'objet population. Le régime de souveraineté représente le malfaiteur comme un « traître à la patrie » écrit Rousseau puisqu'il s'inscrit en état de guerre de tous contre tous (2001, p. 74). Un gouvernement qui prend en charge la vie d'individus autonomes voit dans les écarts de conduite des menaces à la sécurité nécessaire à l'exercice de la liberté. Plus large et moins précise que le champ d'action défini par la loi du souverain, la sphère d'intervention du pouvoir normalisateur s'étend à tout le domaine des conduites s'inscrivant en contravention à la disposition naturelle de l'individu, soit les conduites dont les effets entraînent sa dépendance à l'égard d'autres que lui-même.

Si la norme se présente comme l'étalon de mesure de la conformité des conduites, elle n'appelle pas l'action imminente du gouvernement à la première manifestation d'*anormal*. Bien qu'il contraigne à l'homogénéisation, le pouvoir normalisateur individualise en mesurant la différence d'une conduite par rapport aux normes fixées par les experts (Foucault, 1975, p. 216). Cette conduite pourrait ainsi s'avérer utile pour un sujet si elle relevait d'un choix individuel assumé. Tant qu'elle ne mettra pas en péril la sécurité de

l'individu et de la collectivité, l'action apparaissant de prime abord étrangère au domaine de la norme peut s'intégrer au cadre plus général de l'exercice de la liberté. Le cas échéant, elle pénètre dans l'univers de l'anormal et doit être réformée, tant pour le bien de l'individu que celui de la société. L'aire tracée par la norme dessine ainsi tout un « dégradé de différences dans les conduites individuelles (*Ibid.*) », illustrant la pluralité des fins choisies par les citoyens.

Le gouvernement de l'expertise cherche en somme à faire respecter des normes plutôt qu'à sanctionner des anormaux. La différence du normal et de l'anormal met ainsi en évidence l'altérité inhérente à l'identité citoyenne dans l'État libéral. Une situation d'anormalité se comprend ici comme l'impossibilité pour des individus d'exercer la liberté, qui définit leur condition originelle dans les représentations du monde qu'offrent les régimes de vérité. L'identification de l'autre en situation de dépendance explicite alors le processus de légitimation des actions gouvernementales dans le libéralisme. Dans la mesure où l'autonomie d'un individu est remise en cause par des sources d'insécurité, les actions permettant de surmonter les dangers potentiels semblent légitimes tant aux yeux des gouvernants que des gouvernés. Les procédures du vrai qu'emploie l'État libéral dans l'entreprise de production de la liberté donne cependant à cette dernière une forme instable. En se référant à la représentation du monde construite par les différents régimes de vérité, la liberté comprise comme un rapport entre gouvernants et gouvernés s'expose à des transformations redevables aux mutations des processus de visibilité et aux procédés d'énonciations entraînés par le développement des connaissances scientifiques et des changements sociaux. C'est pourquoi en tentant de calibrer ses actions aux vérités objectives révélées par les savoirs, l'État libéral introduit une dimension réflexive à la pratique du gouvernement. Le caractère contingent des représentations du monde auxquelles se rapporte la liberté ouvre par conséquent un espace permanent de contestation de l'autorité au sein du dispositif État libéral. Une reformulation des lignes de visibilité et d'énonciation du fonctionnement de la société conduit subséquemment à la réorganisation des pratiques à travers lesquelles prend forme la liberté des individus. L'identité citoyenne est alors définie par de nouvelles conduites vertueuses auxquelles correspondent de nouvelles figures d'altérité appelant l'intervention gouvernementale.

Citoyenneté et altérité

L'État-providence

Les transformations économiques qui marquèrent le monde occidental à compter de la seconde moitié du dix-neuvième siècle entraînèrent des conséquences sociales considérables qui ouvrirent la porte à la remise en question des technologies du pouvoir employées jusqu'alors par l'État libéral. Si ce dernier avait cherché à minimiser ses interventions au sein de la société civile et des marchés pour laisser libre cours au fonctionnement de l'ordre social, ces mutations économiques semblèrent le placer devant une société ayant peine à s'ordonner elle-même. La salarisation du travail, l'urbanisation et la restructuration des liens familiaux provoqués par l'industrialisation et la financiarisation du capitalisme s'accompagnèrent d'un ensemble de problèmes sociaux plaçant la sécurité requise à l'exercice de l'autonomie sur la corde raide. Le chômage causé par les fluctuations économiques, la perte de revenu engendrée par les accidents de travail, la vieillesse, la maladie ou la mort de même que les épidémies et la criminalité consécutives à l'urbanisation entretenaient un climat d'insécurité. Personne n'était en mesure de pouvoir « ni maîtriser le présent, ni anticiper positivement l'avenir » écrit Castel (2003, p. 29) puisque l'existence de chaque individu était menacée par le spectre de la dépendance. Autrement dit, ces mutations socio-économiques auraient placé une large portion d'individus en situation d'altérité, c'est-à-dire dans l'incapacité d'exercer leur autonomie en poursuivant les fins qu'ils se seraient choisis; chacun étant constamment confronté à l'adversité. L'imminence du danger de « fragmentation sociale » conduisit l'État à déployer des technologies qui permettront de sécuriser la vie des individus et d'alimenter le fonctionnement de la société afin que tous les citoyens intègrent le cadre d'une vie dite normale.

Les assurances sociales et le travail effectué par les professions disciplinaires représentent les deux axes principaux d'un mode de gouvernement du social qui sera éventuellement désigné comme l'État-providence (Isin, 2002 et Rose, 1993). Chacune des technologies dérivées de l'un ou l'autre de ces axes construit une identité citoyenne en articulant à travers des relations de pouvoir un lien entre l'individu et sa société

d'appartenance. L'application de ces technologies de citoyenneté par les États occidentaux à partir de la fin du dix-neuvième siècle répond aux représentations des problèmes sociaux en risques. Le risque, tel qu'entendu dans la construction des technologies de citoyenneté, correspond aux différents moyens par lesquels on ordonne la réalité par le calcul de la probabilité des événements (Dean, 1999; Levasseur, 2005; Rosanvallon, 1993 et 1995). Ce mode de raisonnement permet d'anticiper des phénomènes et de développer les techniques par lesquelles on peut contrer les effets qu'ils produisent sur les individus et la société. L'incertitude rattachée à la multiplication des foyers d'insécurité sociale est maîtrisable puisque l'occurrence des événements devient calculable avec la notion de probabilité statistique. Les risques deviennent collectifs avec l'assurance car les conséquences des problèmes sociaux et économiques semblent frapper les individus de façon aléatoire. En mutualisant les risques par l'utilisation des technologies assurantielles, l'État crée des « chaînes d'interdépendances » entre les individus s'étendant à l'ensemble de la société. En devenant sociale, l'assurance permet selon Levasseur : « [...] de repenser la société à partir des risques qui la traverse [...] (2005, p. 190) ». L'assurance apparaît dès lors comme le vecteur de solidarité définissant le régime de citoyenneté sociale de l'État-providence. Avec la reconnaissance de l'égalité de tous devant l'adversité, la rationalité assurantielle fut interprétée comme une forme d'engagement collectif dans la réduction des effets des risques par l'évacuation d'une part importante des incertitudes liées à la vie sociale. Si, comme l'avance Rosanvallon, l'assurance ramène la vieillesse, la maladie ou le chômage « à la catégorie homogène du risque » (1995, p. 27), les relations de pouvoir entretenues par les mécanismes de l'assurance sociale ne procèdent pas moins à l'identification d'une multiplicité de conduites, fragmentant ainsi la citoyenneté en diverses subdivisions.

La logique de mutualisation obligatoire des risques et d'indemnisation individuelle de leurs conséquences constitue l'État-providence comme un dispositif de sécurité universelle. En cherchant à produire des effets particuliers, le fonctionnement de ce dispositif repose sur la catégorisation des différents domaines de la vie sociale où se présentent des risques. Bien que les contraintes qu'engagent les assurances et les bénéfices qu'elles procurent soient répartis également entre tous les citoyens, elles opèrent par des « couvertures » propres aux diverses sphères d'activité de tous les individus. L'assurance-

chômage est versée à l'individu à titre de travailleur tandis que l'aide au logement sera accordée aux familles à faibles revenus et l'assurance-maladie aux individus ayant recours aux services d'un médecin. La citoyenneté sociale se comprend dès lors comme une forme de solidarité construite au sein d'un ensemble de catégories élaborées par les technologies du pouvoir et se sommant dans le corps social.

Cette rationalité de la technologie de l'assurance met en évidence le rôle joué par les professions disciplinaires dans l'édification de l'État-providence et de la citoyenneté qu'il définit (Isin, 2002 et Rose, 1993). Les professions disciplinaires comme le travail social, la gestion et l'administration, la comptabilité, l'architecture, l'urbanisme et l'éventail des professions liées à la santé publique participeront ainsi à l'identification et la reconstruction très précise des modes de vie spécifiques à certains groupes d'individus. En expliquant les conduites individuelles de façon normative, le gouvernement des professionnels agit sur les conduites jugées « pathologiques ». Ces comportements à risques peuvent ainsi présenter des dangers pour la vie des individus, leur environnement immédiat et la société dans son ensemble. Le travail social par exemple, qui se pratique en marge de la société, vise directement les individus dont la conduite les expose à une dépendance, à la charité des autres ou de l'État. Dans l'optique d'une citoyenneté sociale universelle, le travailleur social tente d'insérer ses sujets au sein des catégories sociales couvertes par les assurances afin de garantir à ceux-ci la sécurité qui leur permettra de prendre leur vie en charge. Les professions disciplinaires constituent ainsi des « agents médiateurs » articulant les conduites des individus en marges des normes établies (Isin, 2002, p. 229). Le travail des professions disciplinaires marche donc main dans la main avec l'assurance sociale dans la construction et le maintien d'une citoyenneté définie par des droits sociaux. Les assurances cherchent à réduire les risques longeant le parcours de l'existence d'un individu afin qu'il puisse exercer son autonomie, définie par des normes. Ces dernières décrivent pour leur part les conduites citoyennes et permettent de les réintégrer à la société au besoin. Les rapports de force constitutifs de ces technologies de citoyenneté sociale mettent alors en scène un mode de relation entre les agents de l'État et les individus donnant à la liberté une forme particulière à l'État-providence, signifiant qu'elle s'exerce ici par la participation aux régimes d'assurances collectives et par l'adoption de conduites propices à l'autonomie individuelle.

L'émergence d'un « État libéral avancé »

Le régime de citoyenneté sociale de l'État-providence est confronté, depuis la seconde moitié du vingtième siècle, à l'apparition de nouvelles lignes de visibilité et d'énonciation qui remettent en question les modes de production de la liberté. La mise en mots et en lumière de ces vérités provoque des fissures dans le dispositif, entraînant sa transformation en « État libéral avancé » (Dean, 1999; Isin, 2002; Rose 1993 et 1996). Cette transition est envisagée du point de vue de la gouvernementalité réflexive propre à la relation savoir-pouvoir constitutive de l'État libéral. La volonté de savoir intrinsèque à la pratique d'un gouvernement réglé sur des vérités objectives a ainsi contribué à la diffusion d'espaces critiques d'un bout à l'autre du dispositif État. Ces espaces se situent précisément aux endroits où les agents de l'État-providence participent à la régulation sociale en exerçant, par l'utilisation de différentes technologies, une conduite des conduites. À travers les multiples dialogues portant sur ces mécanismes de gouvernement, plusieurs avancent que ces technologies, malgré leur prétention, entraînent une instrumentalisation de la société qui, au demeurant, restreint l'exercice de l'autonomie individuelle et nuit au fonctionnement de l'ordre social. Ces critiques furent formulées entre autres par les mouvements d'émancipation sociale et culturelle et par les divers courants du néolibéralisme.

Portés par la vague d'opposition à la ségrégation raciale et à la guerre du Viêt-Nam, les mouvements sociaux apparus en Occident au cours des années 1960 remirent en question des aspects centraux de la modernité, naturalisés par l'État-providence. La différence raciale et de genre, la culture de consommation et d'entreprise et plus généralement l'exercice d'un dit « contrôle social » par l'État se présentent pour eux comme l'effet d'une domination pratiquée par l'État. Figure de proue de ces nouveaux mouvements sociaux, le féminisme a démontré par ses critiques l'impact différencié des politiques sociales et économiques sur les hommes et les femmes, engendrant de ce fait plusieurs formes d'exclusion pour ces dernières, en dépit d'une conception universaliste de la citoyenneté sociale (Bashevkin, 2002 et Fraser, 2005). Cette critique féministe à l'endroit de l'État-providence adopte devant celui-ci une position ambivalente. Si elle rejette d'un côté un certain étatisme, elle adhère de l'autre à son

« éthos de solidarité » matérialisé par la domestication des marchés et la redistribution de la richesse. Cette analyse féministe cherche donc moins selon Fraser à démanteler l'État-providence qu'à le transformer en instrument au service de l'égalité de genre, permettant ainsi aux femmes d'exercer elles aussi leur autonomie.

Le néolibéralisme élabore également une nouvelle rationalité politique dans la critique du gouvernement du social pratiqué par l'État. Cette critique est formulée à la fois dans les travaux des *ordolibéraux* entourant la reconstruction des États européens, et plus particulièrement de l'État allemand, suite à la seconde grande guerre ainsi que dans l'analyse économique des néolibéraux américains (Foucault, 2004d). L'expérience de l'État nazi fut pour les premiers la démonstration du danger d'instrumentalisation du social que représente une politique nationale de planification économique. Ils attribuaient en effet la constitution des masses à la tentative de contrôle des forces économiques par l'État, dressant ainsi une barrière importante à l'exercice de l'autonomie. Dans ce contexte de reconstruction d'un État légitime, l'*ordolibéralisme* formule selon Foucault un programme de gouvernementalité destiné à produire la liberté d'un individu sans risquer que la société ne se transforme en masse (*Ibid.*, p. 120). Pour y parvenir, l'architecture gouvernementale *ordolibérale* renverse la problématique initiale de l'État-providence, qui consistait à placer les marchés sous surveillance étatique afin d'en contrer les effets néfastes sur l'ordre social. Il suggère plutôt de faire de l'économie un vecteur d'étatisation.

L'activité économique de tous les agents créerait selon ces critiques une adhésion sans cesse renouvelée à la forme de liberté proposée par l'État via l'établissement et l'encadrement des marchés. Foucault soutient que la conception *ordolibérale* du marché diffère du libéralisme classique puisqu'elle fait de la concurrence, plutôt que de l'échange, l'essentiel de l'activité économique. Comme cette dernière définit le principe aux fondements de la légitimité de l'État, il doit dorénavant « gouverner pour le marché » en stimulant la concurrence dans tous les domaines de la vie humaine. Il ne cherchera donc plus à contrebalancer les effets destructeurs du capitalisme sur la société et tentera plutôt de maximiser les retombées du marché en s'assurant que chacun y exerce sa liberté à titre d'agent économique. La problématique du risque s'en trouve par conséquent reformulée. La structure des marchés doit ainsi permettre à chaque individu de se pourvoir des instruments

par lesquels il pourra assurer sa sécurité (*Ibid.*, p. 152). L'effet recherché par la privatisation et l'individualisation des mécanismes de prévention des risques est donc la constitution du sujet en entrepreneur de lui-même au sein des marchés créés par l'État.

Cette représentation de l'individu est reprise dans la critique économique américaine de l'État-providence. Celle-ci témoigne d'une « mutation épistémologique majeure » de l'analyse des phénomènes économiques pour Foucault puisqu'elle ne se limite plus à la sphère constituée par les mécanismes de production, de consommation et d'échange au sein de structures nationales. Le néolibéralisme américain étend son domaine d'étude aux « choix substituables », soit l'allocation des ressources à des finalités concurrentes (*Ibid.*, p. 249). Le travail sera ainsi réintroduit dans l'analyse économique d'une perspective psychologique. En prenant pour point de départ l'activité du travailleur, les néolibéraux le définissent comme une conduite dont l'effet désiré est le salaire, considéré ici comme le revenu produit par l'investissement d'un capital plutôt que le prix de vente de la force de travail. Le travailleur se présente alors comme une « machine à produire des revenus ». L'idée de machine ne renvoie cependant plus à la déshumanisation provoquée par le travail à la chaîne. Elle représente la relation entre un individu et le capital dont il est muni, soit les ressources lui permettant de récolter les revenus nécessaires à la poursuite de ses fins.

L'individu est constitué ici aussi en entrepreneur de lui-même car il doit gérer son capital en fonction des produits et des charges encourues par l'entreprise de satisfaction de ses désirs. Son capital est formé de tous les éléments susceptibles d'intervenir dans sa capacité à poursuivre ses fins. Il importe pour lui d'identifier tous les facteurs pouvant affecter positivement ou négativement le processus de développement de l'être humain. L'environnement immédiat de l'individu devient par conséquent un terrain où s'exercent des choix stratégiques de conduites. La liberté individuelle comprise comme l'effet de pratiques de gouvernement ne relève alors plus nécessairement de l'État avec le néolibéralisme américain. Elle repose d'abord entre les mains des parents dont les choix éducatifs équiperont l'enfant des outils nécessaires à l'exercice de son autonomie future. Une fois arrivé à l'âge adulte, l'autonomie du sujet dépend maintenant de sa capacité à choisir, à produire sa satisfaction à travers la formulation des choix.

L'arrimage des choix individuels à l'idée de liberté, opéré par ces différentes procédures du vrai, permet le développement de nouvelles technologies du pouvoir. Celles-ci sont créées et mises en pratique par des professions exerçant un gouvernement qui s'articule sur le modèle de l'entreprise (Isin, 2002, p. 244). Ces gouvernements sont élaborés à partir d'une représentation du sujet exerçant des choix en vertu de la vérité des désirs, des préférences et des objectifs qu'il poursuit tout au long de sa vie. Elles invalident donc au fil de leur implantation les mécanismes de gouvernement répondant à la vérité d'un fonctionnement monolithique de la société, considérée comme un tout global par l'État-providence. Cette conception du sujet producteur de sa propre vérité ne se traduit cependant pas par la « dissolution du lien social », pour reprendre le vocabulaire employé par Lyotard (1979, p. 30). Elle recompose plutôt le corrélatif de l'État en un ensemble formé d'une multiplicité de communautés.

Bien que ses origines se retracent aussi loin que dans les stratégies de conduite des conduites des premiers moments du christianisme, la notion de communauté, définie comme domaine d'appartenance de l'individu, connut une résurgence dans les théories sociologiques avec l'essor des mouvements de contre-culture. La communauté fut alors présentée comme « l'antidote » des effets produits par l'instrumentalisation du lien social par les politiques nationales de planification économique (Dean, 1999, p. 152; Rose, 1996). La transformation du social en un ensemble de communautés se produit à travers trois mutations spécifiques des procédures du vrai selon Rose (*Ibid.*, p. 233). La première est spatiale puisqu'elle « dé-totalise » l'ensemble auquel les individus reliés au sein du dispositif État appartiennent. Contrairement à la société, les communautés prennent des formes localisées et hétérogènes, se superposant et s'emboîtant les unes dans les autres. Elles rassemblent également des individus parfois sur une base territoriale, mais se créent aussi dans les espaces virtuels à travers des réseaux de communication. La seconde mutation se rapporte à la dimension éthique de la communauté. Si les technologies de l'État-providence attribuaient à chaque individu une part de responsabilité personnelle dans sa conduite, celle-ci se trouvait toujours soumise à des déterminants extérieurs. En représentant la communauté comme le fruit d'une démarche volontaire, la conduite de chacun se trouve assujettie à la relation affective ou affinitaire qui unit tous ses membres. Son existence dans l'espace et dans le temps repose dès

lors sur la conduite des individus qui la compose, définissant par conséquent une responsabilité mutuelle de chacun à l'égard des autres. Finalement, l'identification à la communauté semble plus « naturelle » selon Rose puisque : « One's communities are nothing more – or less – than those networks of allegiance with which one identifies existentially, traditionally, spontaneously, seemingly beyond and above any calculated assesment of self-interest (*Ibid.*, p. 234) ».

La nouvelle représentation du corrélatif de l'État réaménage subséquemment le parcours suivi par la ligne de force reliant les individus aux agents étatiques. Ce redéploiement des relations de pouvoir décrit le processus de gouvernementalisation des modes de gouvernement caractéristique de l'État libéral avancé (Dean 1999). La sécurité s'entend pour ce dernier comme le fonctionnement efficace des pratiques gouvernementales permettant aux sujets de prévenir eux-mêmes les risques conséquents à la poursuite de leurs fins. Le risque n'apparaît donc plus comme l'effet du fonctionnement de l'ordre social. Il se rapporte aux technologies individuelles et institutionnelles employées par les sujets dans l'exercice de leur propre gouvernement (*Ibid.*, p. 194). La recomposition du social en un ensemble de communautés multiples et superposées oblige donc l'adaptation des pratiques gouvernementales de l'État à sa nouvelle surface d'intervention. En reconnaissant le sujet comme un agent exerçant son autonomie par ses choix, les communautés créent des espaces au sein desquels les individus élaborent les règles de leur propre gouvernement. Ils y déterminent, en fonction des désirs et des vérités qu'ils partagent, les conduites par lesquelles ils souhaitent exercer leur autonomie. Cette rationalité gouvernementale transforme par conséquent la relation entre les procédures du vrai et les technologies du pouvoir selon Isin (2002, p. 247). Les modes de gouvernement construits sur le modèle de l'entreprise ne puisent plus leur légitimité et leur autorité à la source de la connaissance objective de la société, mais de leur aptitude à évaluer la performance des stratégies de production de la liberté. Les sphères d'intervention de cette expertise ne recourent alors plus les domaines constitutifs du corps social, mais subdivisent leurs champs d'action en secteurs d'activités. Isin en recense sept différents : les services bancaires et l'investissement; les services d'audit, de vérification et de consultation; les services légaux et commerciaux; les services de publicité et de communication; les services de gestion de l'information et les nouvelles

technologies; les services de placement et de recrutement; la recherche de marché. Les savoirs produits au sein de ces secteurs d'activité viennent assister, par différents moyens, les agents dans la pratique de leur gouvernement. L'individualisation de la gestion des risques ne se solde alors pas par la disparition des pratiques de gouvernement. Le transfert de cette responsabilité entre les mains des citoyens permet plutôt l'essor de marchés dans lesquels une pluralité d'acteurs offre des services destinés à assister les individus dans l'exercice de leur autonomie. Ainsi, l'État et ses agents ne se présentent plus comme les seuls intervenants dans le gouvernement des conduites. Les individus peuvent compter sur des agences publiques et parapubliques, mais aussi des entreprises privées, des organisations non gouvernementales (ONG), des organismes communautaires ou encore des groupes de citoyens.

La réforme des services publics entreprise au cours de la seconde moitié du vingtième siècle dans la plupart des pays occidentaux s'inscrit dans le cadre des transformations des technologies de gouvernement. Comme David Clark l'a démontré, les modes de légitimation de ces réformes varient selon la structure de l'administration publique et de la « philosophie publique¹¹ » qui la sous-tend (Clark, 2002). L'implantation de la *Nouvelle gestion publique* (NGP) par les différents gouvernements s'est ainsi intégrée aux stratégies générales de relance des économies nationales ou bien aux réformes spécialement destinées à renouveler la légitimité des interventions étatiques. La mise en œuvre de la NGP ne conduisit alors pas nécessairement au retrait de l'État des sphères sociales et économiques. Clark soutient plutôt, qu'il n'existe pas de modèle homogène de réforme associée au néolibéralisme, entendu ici en termes idéologiques. On constate toutefois que dans chacun des cas étudiés¹², l'emploi des technologies de performance s'appuie sur des discours exprimant la volonté d'améliorer les services publics offerts aux citoyens par les agents de l'État. Cet engagement commun met en évidence la transformation du processus de subjectivation correspondant à l'emploi des technologies de performance. Celles-ci tentent maintenant de réduire les risques des contribuables, des bénéficiaires, des actionnaires ou des

¹¹ Une « philosophie publique » définit selon Clark l'ensemble des croyances ontologiques et normatives en opération dans un système de politiques publiques (2002, p. 777).

¹² Clark se penche dans son article sur les réformes entreprises au Royaume-Uni, en France, au Canada ainsi qu'en Alberta, en Ontario et au Québec. Bashevkin (2002) de même que Myles et Pierson (1999) décrivent un processus de légitimation similaire dans le cas des réformes américaines.

consommateurs par la surveillance des activités de l'ensemble des pratiques gouvernementales offertes sur les marchés. Les procédures d'audit et de vérification par exemple permettent à l'État et aux citoyens de connaître le rendement des technologies de conduite qu'exercent les organisations publiques et privées. Il est dorénavant possible d'évaluer si les mécanismes de gouvernement rencontrent ou non les normes de performance par lesquelles on détermine leur efficacité à prévenir les risques et à maintenir la sécurité (Rose, 1993).

Ces savoirs construisent une identité citoyenne où l'individu ne bénéficie plus de droits sociaux parce qu'il s'inscrit dans certaines catégories objectives, comme le prévoyait le régime de citoyenneté sociale. Dans l'État libéral avancé, le citoyen peut se prévaloir des services offerts par l'État puisqu'il les aurait préalablement « achetés » par les mécanismes de l'impôt (Redden, 2002, p. 118). L'identification d'agent autonome, consommateur de services, implique par conséquent une redéfinition de l'altérité. L'individu en situation de dépendance à l'égard des autres définit toujours cette altérité inhérente à l'identité citoyenne dans le nouveau dispositif de sécurité. À la différence de l'État-providence par contre, l'État libéral avancé attribue la responsabilité de cette position aux choix individuels traçant le parcours de vie d'un sujet. Si ses conduites représentent un danger pour lui-même et son environnement, elles ne résultent pas moins d'une action autonome. L'exclusion sociale n'est alors plus définie en fonction des catégories de citoyenneté, circonscrites par les normes des professions disciplinaires. Elle renvoie plutôt à la capacité d'un individu à gérer les risques associés à son mode de vie. Les technologies du pouvoir par lesquelles l'État tente de contrer l'exclusion sociale cherchent ainsi à responsabiliser l'individu en l'incitant à prendre en charge de son propre gouvernement. L'impôt négatif et l'intégration communautaire témoignent de cette transformation des mécanismes de sécurité sociale dans l'État libéral avancé.

L'impôt négatif fut imaginé à l'origine comme un revenu minimal auquel chaque citoyen aurait droit. Lorsqu'il entreprendra son véritable envol au Canada et aux États-Unis, il prendra plutôt la forme d'allocations fiscales sélectives versées uniquement à certaines catégories de citoyens (Myles et Pierson, 1999). Ces allocations constituaient la pièce maîtresse des réformes des politiques sociales nord-américaines amorcées durant les années

soixante. Celles-ci visaient avant tout à soutenir les *working poors*, c'est-à-dire les citoyens actifs sur le marché de l'emploi mais dont le revenu est insuffisant à la subsistance aux besoins primaires. Aux Etats-Unis, l'*Earned Income Tax Credit* (EITC) tentait, au moyen de crédits d'impôts et d'allocations fiscales, de faire du travail une condition de vie plus avantageuse que ne le permettaient les prestations d'aide sociale. Les allocations familiales canadiennes suivront un chemin similaire durant la même période (Guest, 1995). De prestations universelles, elles se transforment tout d'abord en prestations proportionnelles au revenu des ménages. Durant les années 1980, elles seront désindexées, restreintes aux familles les plus pauvres et finalement allouées aux familles avec enfant seulement.

Parallèlement à cette mutation des droits sociaux universels, on assiste à la réorganisation des mécanismes de prévention des risques par l'emploi des stratégies d'intégration communautaire. Celles-ci tentent de responsabiliser les citoyens en situation d'exclusion sociale en les rassemblant en communautés afin qu'ils prennent une part active à l'élaboration des modes de gouvernement par lesquels ils assurent leur sécurité (Rose, 1996). Les stratégies d'intégration communautaire prennent alors autant de formes que l'exclusion sociale elle-même. Elles se déploient par l'assemblage des différents pôles d'identification comme le territoire, l'âge, le genre, les pratiques sexuelles, la maladie, l'origine ethnique, la religion ou encore la situation familiale. L'instrumentalisation de la communauté sert ainsi le développement d'un sentiment d'appartenance chez les exclus. La relation d'obligation mutuelle produite par ce sentiment doit dès lors encourager l'adoption de conduites qui permettront à chacun des membres de la communauté d'exercer leur autonomie. L'engagement à respecter le code de conduite auquel chaque membre donne son assentiment par sa participation à la communauté stimule ainsi sa capacité à se gouverner en formulant les choix conséquents aux désirs partagés avec les autres.

La rationalité à l'œuvre dans ces nouvelles technologies du pouvoir construit une identité citoyenne qui ne se rapporte plus exclusivement aux relations de pouvoir entre les agents étatiques et les individus. En assurant l'exercice de leur propre gouvernement par la participation à différentes communautés et le recours aux technologies de leurs choix, les individus intériorisent la relation « gouvernant/gouverné » dont l'effet doit produire la liberté. La production de la liberté relève dès lors d'un rapport à soi spécifique à ce dispositif de

sécurité. Ce rapport à soi signifie pour l'individu qu'il se constitue lui-même en sujet. Autrement dit, si le gouvernement se pratique à travers des relations de pouvoir impliquant nécessairement l'identification d'un autre, l'identité individuelle est maintenant définie par l'action du sujet sur ses propres actions, restreignant celles-ci au champ de possibilité qu'il délimite lui-même. La liberté s'entend donc comme l'expression d'une identité prenant forme dans les conduites individuelles.

L'émergence de l'État libéral avancé entraîne ainsi l'individualisation de la dimension réflexive propre à la rationalité libérale. En vertu du caractère contingent de l'autorité dans la modernité, la gouvernementalisation de l'État est indissociable d'un dialogue critique avec les procédures du vrai. Les interventions de l'État-providence dans le social s'articulaient aux connaissances objectives du fonctionnement de la société. Dans l'actuel dispositif de gouvernement, la vérité subjective procurée par une connaissance de soi et la nouvelle représentation du lien social qui l'accompagne transforme les modes de légitimation et d'exercice de l'autorité de l'État. Cette transformation donne alors naissance à de nouvelles formes de contestation politique.

Chapitre 2

L'action collective : la relation des théories et des pratiques

Le sentiment d'injustice

Contrairement aux approches qui expliquent les mouvements sociaux comme le fruit d'une démarche rationnelle de la part d'acteurs politiques, ce chapitre présentera une conception de l'action collective ancrée dans un sentiment d'injustice vécu par des sujets. Les mouvements sociaux ne seront donc pas étudiés ici comme des organisations représentatives aux frontières fixes et définitives. Il ne s'agira pas de démontrer comment ceux-ci formulent des revendications politiques reflétant l'émergence de nouvelles valeurs apparues avec la société postindustrielle. On ne considèrera non plus ces mouvements comme des moyens de poursuivre des objectifs politiques en empruntant des canaux extérieurs au système électoral. Les mouvements sociaux seront plutôt définis comme un processus dynamique par lequel des acteurs affirment et défendent une identité qu'ils ressentent injustement réprimée. Comme l'écrivent Goodwin, Jasper et Polletta (2000, p. 70), les émotions relatives aux conflits politiques sont beaucoup moins immédiates que la surprise ou la colère. En se rapportant à des intuitions morales indiquant ce que nous pressentons comme nos droits et nos devoirs, les émotions politiques revêtent un caractère construit. Les mouvements sociaux, entendus comme des affirmations identitaires, expriment ainsi à la fois le sentiment d'injustice partagé par un ensemble d'individus, et la volonté commune de faire justice, c'est-à-dire de mettre un terme à la répression de leur identité.

L'injustice, selon Nancy Fraser (1997), prend racine dans les inégalités de nature « économiques » ou dans les inégalités dites « culturelles ». Parallèlement, les idéaux de justice se matérialisent dans des mesures de redistribution ou de reconnaissance. Les premières visent à éliminer les inégalités économiques par la redistribution de la richesse

tandis que les secondes cherchent à mettre un frein aux discriminations engendrées par les différences culturelles. Fraser considère cependant que ces deux idéaux de justice entrent inévitablement en contradiction l'un avec l'autre. Dans un premier temps, les mécanismes de redistribution de la richesse, tels que mis en pratique par l'État-providence par exemple, ont pour effet d'annuler les différences entre les individus. Par conséquent, elles maintiennent ou renforcent des inégalités culturelles ou de genre. De leur côté, les mesures de reconnaissance affirment l'existence des différences culturelles. Elles visent à mettre fin aux discriminations que subissent les groupes minoritaires en instaurant des mesures de discrimination positives, au nom d'un droit à la différence. Nous nous trouvons dès lors pris dans un dilemme où les injustices culturelles nécessitent des interventions pouvant théoriquement conduire à des inégalités économiques tandis que les injustices économiques sont contrées par des mécanismes qui annulent les différences culturelles. Cette situation semble conduire les revendications de justice vers une impasse puisque des individus, Fraser cite l'exemple des femmes américaines issues de minorités ethniques, subissent simultanément ces deux formes d'inégalités. Plus généralement, elle soutient que les inégalités reflètent, dans la plupart des cas, une situation où les individus sont placés entre ces deux pôles d'injustice.

Il faut comprendre de la thèse défendue par Fraser que les conceptions de la justice et de l'injustice sont directement en lien avec les paramètres employés pour définir les individus et la nature de leurs relations avec les autres. Certaines des relations renvoient à des critères socioéconomiques et d'autres à des critères culturels. C'est ainsi que, comme l'avance Chantal Mouffe, les individus sont définis par différents discours, à l'intersection de « positions de sujet ». En tant que sujets, notre identité est toujours multiple et souvent contradictoire puisque : « nous appartenons à des communautés très diverses, aussi diverses que les relations sociales dans lesquelles nous sommes impliqués et les positions de sujet qu'elles définissent (1994, p 44) ».

L'identité individuelle est ainsi définie par une multiplicité de relations sociales renvoyant à différentes conceptions du juste et de l'injuste. Le sentiment de justice ne peut donc être déterminé uniquement en fonction d'un mode spécifique de relation entre les individus. Ce qui constitue la justice aux yeux d'un sujet se rapporte plutôt à son identité, construite à travers l'ensemble de ses relations. Celles-ci englobent les relations de nature

socioéconomiques, telles les modes de redistribution de la richesse aussi bien que des relations dites culturelles à travers le partage d'une même religion ou d'une orientation sexuelle. En situant l'identité à l'intersection des liens sociaux qui interviennent dans la formation de la subjectivité, les luttes identitaires ne renvoient pas nécessairement à la manifestation des différences des « cultures minoritaires » définies par opposition à une majorité constituée. Elles désignent plutôt des luttes qui prennent forme dans le sentiment d'injustice qu'éprouvent des individus dans les relations sociales à travers lesquelles se forme l'identité.

Des luttes identitaires?

Le travail d'Alberto Melucci sur l'action collective nous invite à regarder les NMS comme le résultat d'un processus plutôt qu'un objet d'étude empirique défini strictement par des éléments « visibles » comme les manifestations ou les prises de position publiques d'un leader (Melucci, 1996). Considérer l'action collective comme un processus nous amène dès lors selon lui à s'interroger sur les moyens par lesquels les différents acteurs entrent en relation les uns avec les autres. Les mouvements sociaux initient et alimentent ainsi une dynamique par laquelle ces acteurs se mobilisent dans la participation à des campagnes conjointes sur la base d'identités partagées (Diani, 2000). La forme des acteurs est dès lors diversifiée. Il peut s'agir de groupes de pression ou d'intérêts, de groupes radicaux de militantisme, de partis politiques ou encore d'individus agissant en leur nom propre. L'action collective d'un mouvement empirique est donc le produit d'un système d'actions par lequel des individus ou des groupes s'investissent ensemble pour construire l'action qu'ils mèneront en commun (Melucci, 1996, p. 39). Ils définissent en termes affectifs et cognitifs ce qu'ils perçoivent comme les possibilités et les limites de cette action. Du même coup, ils activent leur relation en créant un sens à leur être ensemble et aux buts qu'ils poursuivent. Leur unité doit être comprise comme le résultat d'une action plutôt que son point de départ.

Le processus suivi est celui de la construction identitaire. L'identité est simplement décrite par Melucci comme ce que les gens choisissent d'être (*Ibid.*, p. 66). Ils se définissent par les liens affectifs qu'ils entretiennent avec les autres de même que par leur capacité à se reconnaître dans leurs actions. L'accent mis par Melucci sur la dimension relationnelle de

l'identité en fait ressortir le caractère pratique; elle n'est ni une essence qui se révèle à l'individu, ni une identification unique rattachée à un groupe, une classe, une culture ou une idéologie. Elle se comprend comme une réalité vécue et expérimentée dans un contexte spatio-temporel particulier (King, 2004, p. 76). L'identité individuelle se forme dans les pratiques qui relient l'individu au monde dans lequel il vit à un moment donné. Comme les individus occupent différentes positions à travers leurs multiples relations sociales, leur identité se transforme au fil de leurs « déplacements » dans les réseaux sociaux. La définition de soi que nous partageons en tant que sujet dans une identité collective ne représente qu'une facette « précaire et temporaire » de l'identité individuelle écrit Mouffe (1994, p. 44). L'unité du soi apparaît ainsi comme une fiction qui n'aurait qu'une réalité linguistique (Butler, 2006, p. 90). L'illusion d'unité du soi ne signifie pas pour autant que l'identité soit irréaliste ou qu'elle masque la véritable nature de l'individu. Au contraire, elle déracine l'identité d'une conception essentialiste et la reformule comme une histoire personnelle qui réunit un ensemble de « significations reçues » et d'expériences. L'illusion du soi provient alors du sens que l'individu donne à ses pratiques en se référant à cette histoire personnelle (*Ibid.*, p. 262). Cette unité fictive est primordiale car elle permet de se projeter dans le temps et dans l'espace sans perdre le sentiment de continuité décrivant son existence (Melucci, 1989, p. 52 et 1996, p.71). C'est ainsi que des changements dans les relations sociales, qui définissent l'identité individuelle, sont envisageables. L'identité se trouve donc au cœur de l'action collective des NMS et définit l'objet de leurs luttes. Elle constitue pour Melucci « la propriété qu'ils défendent » (1978, p. 48). En les considérant comme des luttes identitaires, les NMS décrivent des actions dont l'objectif principal est la possibilité pour les acteurs de se reconnaître en tant qu'individu au plan biologique, psychologique et relationnel.

Identité et conflit

Si l'action collective s'inscrit dans le processus de construction identitaire, l'identité individuelle n'est pas le seul résultat de la participation à des actions collectives conflictuelles. Les individus se trouvent impliqués dans un grand nombre de relations sociales parmi lesquelles on compte les relations de gouvernement. Ces relations, comme il

fut démontré, identifient les sujets du gouvernement en tant qu'autres et contraignent leurs conduites à des périmètres normatifs. Les relations gouvernementales mettent en pratique ce que certains désignent comme le « contrôle social ». Comme Foucault l'a relevé dans ses travaux, les sociétés contemporaines ont observé un processus de gouvernementalisation de l'État, processus par lequel il prit en charge progressivement les conduites des individus. On comprend par ce phénomène que tous les membres de l'ensemble « société » deviennent des sujets du gouvernement de l'État, qui se manifeste à travers différents dispositifs destinés à maintenir l'ordre et la sécurité nécessaires à la liberté. L'émergence de l'État libéral fait de ce dernier un acteur de premier plan dans le processus d'identification des individus.

S'il joue un rôle important dans la génération d'identités sociales, l'État ne détient pas le monopole de l'exercice du gouvernement. De plus, les formes qu'il prend et les technologies qu'il emploie sont appelées à se transformer. Dans un premier temps, les milieux de travail, les religions, les associations sportives ou de loisirs sont tous des exemples de gouvernement dont les activités sont plus ou moins encadrées par l'État, mais qui n'en sont pas une manifestation proprement dite. Dans un second temps, l'État libéral change de forme constamment, c'est-à-dire que des technologies du pouvoir qui constituent des fonctions étatiques à un moment sont transférées à d'autres entités comme des entreprises privées, des organisations communautaires ou sans but lucratif, des mutuelles, ou vice-versa. Il n'en demeure pas moins que ces dispositifs, qu'ils soient étatiques ou non, identifient et assujettissent les individus à des pratiques de gouvernement.

En considérant les actions collectives comme des luttes identitaires, nous observons alors que les conflits sociaux émergent à l'intérieur des relations gouvernementales. Ils se produisent au moment où les sujets d'un gouvernement perçoivent un décalage entre l'identification « d'autre » qu'on leur attribue et la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. La conduite à laquelle ces individus sont assujettis par les pratiques de gouvernement ne coïncidant pas avec leur identité, ils se trouvent dans l'impossibilité de se reconnaître comme individus. C'est dans ce décalage que naît le sentiment d'injustice dans lequel s'ancre l'action collective. Les acteurs sociaux entreront en conflit afin d'affirmer une identité qu'ils considèrent injustement niée ou réprimée par ceux qu'ils désigneront comme leurs opposants.

Comme le sentiment d'injustice est ressenti par un individu au sein d'une relation gouvernementale, c'est à ce niveau que les actions collectives vont tenter de produire des changements. En ciblant uniquement les actions dirigées à l'endroit de l'État, l'analyse de l'action collective contraint la conception du changement à cette sphère institutionnelle, laissant en pan les autres dimensions de la vie sociale d'un individu que les mouvements souhaitent transformer (Snow, 2004). Dans ce contexte, les luttes identitaires s'articulent davantage au cadre de « l'opposition aux systèmes d'autorité » construit par David A. Snow en réponse à ce qu'il considère comme l'hégémonie conceptuelle des *contentious politics*. Les systèmes d'autorité sont pour Snow des sièges décisionnels identifiés dont les actions et les mécanismes de régulation affectent la vie d'individus qui se rapportent à eux à titre de constituant, de croyant, d'adhérent, de bénéficiaire et plus généralement de sujet. Ces systèmes d'autorité s'assoient sur un ensemble de valeurs, de croyances et de conceptualisations qu'ils véhiculent par leurs actions. Celles-ci rationalisent l'autorité qu'exercent ces systèmes et fournissent un vocabulaire qui motive l'adhésion aux règles qu'ils émettent. Leur autorité et leur force en tant que système ou institution repose essentiellement sur des discours.

Comme ces systèmes sont diffus dans l'ensemble de la structure sociale, les actions qui s'y opposent s'en trouvent également dispersées. L'impact de ces systèmes dans la vie des individus ne saurait se limiter à la sphère de la politique institutionnelle et s'étend à tous les domaines de la vie sociale, du « personnel » au « culturel ». Comme ces systèmes régulent tous les aspects de la vie des individus, ils ouvrent la porte à des conflits sociaux partout où ils se manifestent. Ces lignes de conflit brouillent ainsi les frontières des espaces traditionnellement considérés publics ou privés (Melucci, 1996, p. 102). Chacun de ces endroits laisse ainsi présager le potentiel d'un changement si une action est entreprise de la part des individus qui s'opposent aux systèmes d'autorité.

Revendiquer l'autonomie

L'opposition aux systèmes d'autorité nous permet de représenter les luttes identitaires comme des revendications d'autonomie de la part des acteurs sociaux. Ils entrent

en conflit avec comme objectif l'appropriation du contrôle des mécanismes qui régulent une ou des sphères de leur existence. L'exercice de ce contrôle ne signifie pas qu'ils cherchent à mettre un terme à l'ensemble des relations de pouvoir qui interviennent dans la formation de leur identité, incluant tous les régimes de gouvernement. Au contraire, certaines de ces relations peuvent produire l'effet d'autonomie permettant à l'individu de se reconnaître dans ses actions. L'autonomie renvoie plutôt à la capacité individuelle de se conduire ou d'être conduit selon son identité. Le sujet tente ainsi de juger si les effets produits par la relation de pouvoir correspondent à la représentation qu'il se fait de lui-même. S'il perçoit un décalage entre la perception de lui-même et l'identité que lui désigne le régime gouvernemental, ce dernier se trouve alors en position de domination. S'il considère que la relation lui permet d'exercer un contrôle sur sa vie et « d'être ce qu'il choisit », cette pratique devient volontaire en participant à son autonomie. Il peut alors s'affirmer en tant que sujet de ses actions.

Pro-choice : identité et pratiques de gouvernement

L'histoire de la défense du droit à l'avortement par le mouvement américain *Pro-choice* démontre comment les revendications d'autonomie prennent leurs sources dans un conflit à propos des pratiques par lesquelles les sujets sont définis ou se définissent. Au début des années soixante, alors que la pratique de l'avortement est illégale aux États-Unis, des groupes de femmes de partout au pays initieront des campagnes visant l'abrogation des lois interdisant l'avortement. Le réseau formé par ces relations entre les différents groupes prendra éventuellement le nom de *Pro-choice*. Les actions du mouvement durant les premières années ne se limitent pas à la prise de positions publiques en faveur du droit à l'avortement. Bien que ce travail politique représente une part importante de leurs activités, plusieurs groupes impliqués dans la lutte offrent également des services de *planning* familial. Ces services permettaient aux femmes de recourir à différentes techniques de contraception. Certains groupes comme *Jane*, nom sous lequel est connu le *Women's Liberation Abortion Counselling Service* de Chicago, offraient aux femmes la possibilité de mettre un terme à leurs grossesses en les référant à des cliniques où l'on pratiquait l'avortement dans l'illégalité. À la fin des années 1960, ces services de référence constituaient un véritable

réseau national (Staggenborg, 1991, p. 21-24). L'implication dans ce réseau de référence permettait aux acteurs de comprendre et de formuler les enjeux véritables de la légalisation de l'avortement, dans la mesure où ils venaient en aide aux femmes en dispensant un service qu'elles considéraient nécessaire et auquel elles jugeaient avoir droit.

Comme l'écrit Staggenborg (*Ibid.*, p. 49-51), les réseaux de référence répondaient aux besoins immédiats exprimés par les femmes. Ils s'inscrivaient également dans une stratégie de construction « d'institutions alternatives » dans lesquelles les femmes pouvaient exercer un contrôle sur leur corps. Au sein du projet *Jane* par exemple, les militantes pratiquaient maintenant elles-mêmes les avortements après avoir assisté aux interventions et constaté que les avorteurs chez qui elles référaient les femmes n'étaient pas eux-mêmes des médecins. De cette façon, elles s'approprièrent littéralement les technologies médicales afin de créer des services qu'elles ressentaient comme non hiérarchiques et ouverts à leurs besoins (*Ibid.*). Les groupes féministes construisaient alors une identité de la femme où celle-ci exerce un choix quant aux fins de sa vie sexuelle. Cette identité contrastait avec l'identité de la femme produite à la fois par la pratique médicale et les normes étatiques. La défense du droit à l'avortement se présentait alors comme un conflit opposant des pratiques par lesquelles des sujets s'identifient et se considèrent autonomes.

Comme l'identité relève avant tout des pratiques de gouvernement, la reconnaissance du droit dans l'arène publique ne suffit pas à elle seule à produire l'autonomie. C'est d'ailleurs ce que démontrent les différentes initiatives entreprises suite à l'arrêt *Roe v. Wade*, dans lequel la Cour suprême américaine reconnaissait aux femmes le droit d'avorter. Si les femmes obtenaient la reconnaissance « de leur droit fondamental à exercer le contrôle sur leur propre corps¹³ », le mouvement *Pro-choice* fournira des efforts importants pour que ce droit puisse s'exercer. Suite à la décision de la Cour, les comités féministes locaux interviendront auprès des hôpitaux et des cliniques pour baliser la pratique en fonction des préoccupations des femmes. Ces actions viseront à encadrer l'environnement dans lequel les avortements seront pratiqués afin qu'ils soient sécuritaires, accessibles et exempts de

¹³ Tiré d'un communiqué de presse du *Chicago Women's Liberation Union* diffusé le 23 janvier 1973. Cité par Staggenborg 1991, p. 67.

préjugés. Des cliniques de santé féministes seront également mises sur pied par des groupes locaux dans le cadre de ces initiatives¹⁴.

Le mouvement tentera simultanément de provoquer des transformations culturelles. Susan Staggenborg soutient à cet effet que les victoires du mouvement au plan institutionnel ont ouvert la voie à la formation d'un « contre-mouvement » s'opposant à l'avortement. Ce dernier sera constitué notamment par des organisations religieuses issues de mouvances catholiques et protestantes. Pour *Pro-life*, l'avortement est une violation du droit fondamental à la vie. Ils militeront notamment auprès des membres du Congrès américain afin d'amorcer une procédure d'amendement constitutionnel dans lequel sera reconnu ce droit à la vie. Leurs actions ne se limiteront cependant pas à ce travail de lobbying institutionnel. En 1972 par exemple, l'organisation cibra le réseau CBS suite à la diffusion d'un épisode d'une série télévisée où l'une des protagonistes choisit d'avorter sa grossesse. Recevant le support officiel de l'Église catholique, le mouvement réussit à convaincre les commanditaires de la série de retirer leur appui financier, mettant en péril la poursuite de l'émission ainsi que sa rediffusion. Les mouvements féministes jugèrent à l'époque que cette décision alimentait les préjugés à l'égard des femmes et contribuait au renforcement de stéréotypes qui les maintenaient dans des positions de domination. En collaboration avec des organisations féministes, dont le National Organization of Women (NOW), *Pro-choice* entreprendra en guise de contre-attaque un boycott des entreprises en cause. Les actions du contre-mouvement se poursuivront évidemment après 1973. Plusieurs organisations religieuses manifesteront devant les hôpitaux et les cliniques où des avortements sont pratiqués. Les groupes féministes organiseront ainsi des contre-manifestations pour s'opposer à ce qu'ils jugeaient comme des préjugés humiliants à l'égard des femmes.

Les actions du mouvement *Pro-choice* et la dynamique de contre mouvement qu'elles entraînent permettent de constater que les territoires situés à l'extérieur des institutions politiques constituent également des espaces de lutte où des préoccupations sont soulevées et des actions collectives prennent forme. L'identification produite par la pratique médicale ou encore par les médias illustre comment le sentiment d'injustice est ressenti dans

¹⁴ Staggenborg souligne entre autres l'*Emma Goldman Women's Health Center* de Chicago qui ouvrit ses portes en 1974, suivi d'un second centre en 1975.

diverses pratiques qui s'échelonnent sur tous les niveaux de la vie sociale. De plus, les actions collectives du mouvement *Pro-choice* révèlent une identité construite par des pratiques alternatives exercées en opposition aux normes établies par les systèmes d'autorité. La répression de ces pratiques, à tous les niveaux de la vie collective, empêche les individus d'agir de façon autonome, c'est-à-dire en conformité avec leur définition de soi.

Si la répression de l'identité contribue à la formation du sentiment d'injustice, la dynamique des mouvements et contre mouvements révèle de son côté que la conception d'une pratique juste ne répond pas uniquement à une rationalité politique dans laquelle les sujets déterminent par voie de consensus les paramètres de leur vie en commun. Les transformations dans les pratiques, leur autorisation ou leur répression par un système d'autorité, produisent chez les individus des effets contrastés selon leur identité. La conception de l'autonomie prend ainsi sa dimension subjective puisqu'elle est liée aux pratiques par lesquelles les sujets se définissent en tant qu'individus. Comme elle repose sur l'identité individuelle, le sentiment d'injustice se rapporte d'abord et avant tout au sens qu'un individu accorde aux différentes pratiques. C'est à travers l'action collective, comprise comme processus de construction identitaire, que les acteurs donnent à leurs pratiques des significations et qu'ils articulent les changements qu'ils désirent produire. La conception subjective de l'autonomie fait alors de l'interprétation des discours un élément fondamental de l'engagement d'un acteur dans une action collective.

Discours et action collective

Pour Isabelle Sommier, le préalable à tout mouvement contestataire est la construction de sens, c'est-à-dire la définition d'une situation qui donne le sentiment aux acteurs de pouvoir changer quelque chose de contestable. En participant aux actions des mouvements et en « s'imprégnant » de leurs discours, la construction de sens permet aux individus d'aligner leurs expériences personnelles sur un « cadrage » particulier de la situation qu'ils contestent (Sommier, 2003, p. 95). Ce cadre construit par les mouvements sociaux vient définir la réalité des individus et leur permet d'identifier une injustice, de l'interpréter et de formuler une solution afin d'y remédier.

Ces cadres doivent être compris comme les schèmes d'interprétation employés par les individus par lesquels ils accordent une importance aux événements qui jalonnent le cours de leur vie. C'est en mettant en relation ces événements à des schémas qui expliquent et interprètent en termes compréhensibles les différentes situations que les individus donnent et produisent du sens. Les cadres construits par les actions collectives se veulent ainsi des ensembles de valeurs et d'interprétations orientées vers l'action, inspirant et légitimant la volonté de changement d'un mouvement social. Snow et Benford (1992) constatent que la construction des cadres permet aux mouvements sociaux de procéder par diagnostique et pronostique dans leur analyse des situations. Le diagnostique consiste en l'identification de l'injustice en fonction des valeurs et des discours qui structurent les interprétations fournies par le cadre. Le pronostique se veut pour sa part la formulation d'une solution en cohérence avec ces mêmes valeurs et discours.

Comme Sandberg (2006) le remarque, cette perspective constructiviste des mouvements sociaux met l'accent sur la production du savoir à laquelle participent les mouvements sociaux. Pour bien saisir la dimension des changements proposés, il suggère de replacer la construction des cadres dans l'ordre du discours tel qu'il est décrit par Foucault. Les discours auxquels se rapportent les cadres se comprennent comme des façons de structurer des savoirs et des pratiques sociales afin qu'il soit possible de rattacher des significations aux événements et aux expériences. Contrairement aux « cadres de l'action collective », les discours ne sont pas conçus par des acteurs stratégiques aux fins d'une action imminente, mais comme les déterminants de l'univers des possibles dans des champs cognitifs définis. Comme l'écrit Foucault (2005, p. 363-366), ces discours ne traduisent pas seulement des luttes, mais ils sont aussi « ce pourquoi on lutte » dans la mesure où ils expriment une volonté de vérité qui entreprend de partager le vrai du faux par un système d'exclusion. En considérant le discours comme la structuration du réel, Sandberg nous ramène à l'argument sociologique de base voulant que les structures permettent et contraignent simultanément l'action sociale. Le cadre de l'action collective est alors en partie répétition et en partie création de discours (2006, p. 214), c'est-à-dire que la création de signification est produite dans un ordre discursif préalable qui structure le processus de

construction de la réalité. Les changements pour lesquels les mouvements sociaux luttent deviennent possibles, mais ils sont également restreints par l'ordre du discours.

C'est en ces termes qu'il faut comprendre l'affirmation de Melucci voulant que dans les conflits sociaux, les seuls points de référence, le seul langage dont disposent les protagonistes appartiennent au passé. Le changement devient envisageable au moment où les mouvements attribuent au langage des significations autres que les définitions formulées par les systèmes d'autorité qu'ils dénoncent. Les actions collectives confrontent ainsi « le pouvoir technocratique en terrain symbolique », opposant à sa rationalité instrumentale d'autres codes qui tentent de renverser : « la logique technoscientifique, politique, économique, industrielle ou culturelle dominante (Melucci, 1996, p. 356-357) ». La relation au cœur des mouvements sociaux ne repose donc plus primordialement sur le partage d'une condition matérielle ou une situation contraignante commune à tous les membres d'un groupe. Elle se bâtit à partir d'une volonté partagée par tous les participants de renverser les significations et les codes des systèmes de domination par la démonstration du caractère arbitraire du pouvoir qu'ils exercent. En confrontant l'objectivité des discours, remettant en question leur rationalité, les mouvements sociaux construisent à travers les cadres de nouveaux discours d'après lesquels on peut refaire le monde en adoptant d'autres façons de nommer, de percevoir et d'imaginer la réalité.

Répétition et création du discours

Par la création des cadres interprétatifs, la relation entre les mouvements sociaux et l'ordre du discours laisse place à une dynamique où ceux-ci procèdent à la fois à la répétition des discours et à leur transformation par la création. En premier lieu, la répétition révèle la dimension structurante du discours sur l'action des mouvements, notamment au niveau de la forme qu'ils prennent et des problématiques sur lesquelles ils se penchent. C'est ce que démontre l'analyse de Sandberg du mouvement ATTAC-Norvège. En second lieu par contre, les cadres des actions collectives conduisent à des transformations des discours par lesquels ils structurent des réalités. Ce processus de création est illustré par la campagne d'accès aux

traitements menée par le mouvement anti-sida *Act Up* (Aids Coalition to Unleash Power) de la fin des années quatre-vingt au milieu des années quatre-vingt-dix.

ATTAC: l'impact de l'ordre du discours sur le cadre

Dans son analyse d'ATTAC-Norvège, Sandberg (2006) démontre comment l'ordre du discours structure les cadres par lesquels les mouvements sociaux représentent le monde et se représentent eux-mêmes en tant qu'acteurs. Selon-lui, l'opposition à la mondialisation néolibérale n'est guère concevable à l'extérieur de ce discours hégémonique. Bien que cet argument semble aller de soi, il s'avère d'importance puisqu'il remet en contexte les diagnostics et pronostiques formulés par ATTAC de même que les moyens mis en œuvre pour créer et défendre les alternatives proposées par le mouvement.

En s'inspirant largement de la plateforme internationale d'ATTAC, ATTAC-Norvège voit dans la mondialisation financière les causes de l'augmentation de l'insécurité économique et l'accroissement des inégalités sociales. Elle serait responsable de l'affaiblissement de la souveraineté des États et de leurs institutions démocratiques face aux forces du capital, l'amenuisement du filet de sécurité sociale et la dégradation des conditions de travail (*Ibid.*, p. 215). Pour ATTAC, le renversement de ces injustices passe par un renforcement des institutions étatiques devant les pouvoirs économiques en les dotant d'instruments d'actions comme la taxe Tobin, la réduction de la dette des pays en développement et des mécanismes de transparence dans les pays dits développés. L'organisation considère qu'en mobilisant les groupes de la société civile, les citoyens pourront se réappropriier le contrôle des institutions étatiques servant présentement selon elle des intérêts économiques (*Ibid.*, p. 216).

Sandberg rappelle que le concept de mondialisation tire ses origines des sciences sociales où il aurait pris forme durant les années quatre-vingt pour ensuite être diffusé dans les médias et la sphère politique (*Ibid.*, p. 217-218). La mondialisation serait le plus souvent représentée en termes économiques, mettant en évidence l'émergence de relations commerciales transnationales, la phase post-industrielle ou informationnelle du capitalisme ainsi qu'une nouvelle division internationale du travail. En termes politiques, elle se traduit

par les phénomènes de multilatéralisme, du déclin des États-nations et du caractère transnational des problématiques auxquelles doivent répondre les politiques publiques. Sa dimension culturelle désigne la croissance des échanges entre les cultures et le développement d'une « culture globale » au profit des distinctions traditionnelles entre les peuples. Dans le cadre construit par ATTAC, l'organisation s'oppose à la mondialisation économique tandis qu'elle adhère davantage à ses formes politiques et culturelles, qui permettent d'accroître les contacts entre les cultures et le partage des connaissances via différents moyens technologiques.

Le cadre altermondialiste, élaboré entre autres par ATTAC mais qui est dorénavant considéré comme le *masterframe* des mouvements contestataires (Sommier, 2004, p.128), démontre que les mouvements n'opèrent pas en terrains étrangers aux représentations du monde élaboré dans les discours dominants. En se situant à l'intérieur de l'ordre du discours, les alternatives élaborées par les mouvements doivent inévitablement répéter certaines parties du discours si elles aspirent décrire une réalité envisageable. Dans le cas d'ATTAC, le cadre s'insère dans un discours structurant où les frontières nationales semblent plus perméables aux mouvements et aux échanges de toutes sortes et formule ses alternatives en fonction d'une représentation du monde « mondialisé ».

La répétition n'est pas limitée aux diagnostics et pronostiques posés par le mouvement et s'étend à la représentation qu'il se fait de lui-même. Sandberg constate qu'ATTAC se considère comme un rassemblement d'une pluralité d'acteurs, un ensemble diversifié plutôt qu'une « majorité unifiée devant l'élite » (2006, p. 218). L'association reconnaît explicitement le caractère hétérogène de sa base en s'affirmant comme un mouvement composé de militants des mouvements écologistes, pacifistes, féministes, d'économistes de gauche, d'experts des sciences sociales, d'organisations de défense des sans-abri, des sans-papiers, des réfugiés, de journalistes, de syndicalistes, d'intellectuels. En se définissant en tant que « citoyens » ou « individus » et non comme « travailleurs » ou « prolétaires », les membres désignent ainsi une solidarité construite face à un ennemi commun qui n'entre toutefois pas en contradiction avec la diversité des positions de sujet occupées par chacun. La reconnaissance de la pluralité et son unification est ainsi considérée comme une force pour le mouvement.

Le caractère positif de la diversité des acteurs se retrouve également dans plusieurs autres champs cognitifs dont les nouvelles théories du management. Très influentes dans l'élaboration des modèles contemporains d'organisation du travail, ces théories avancent que la diversité des compétences et des expériences des employés augmente les capacités de production des entreprises. Sandberg (*Ibid.*, p. 220) constate la même situation en ce qui a trait à la flexibilité du mouvement ATTAC. La structure de ce dernier se veut un réseau sans centre ni hiérarchie au sein duquel les groupes locaux sont autonomes et communiquent de façon horizontale. Une telle organisation fait également écho aux formes postindustrielles d'organisation du travail qui avancent que de petites unités indépendantes peuvent atteindre des objectifs plus facilement que de grandes organisations hiérarchiques. Elle caractériserait une nouvelle phase du capitalisme où la production s'organiserait de façon moins rigoureuse à travers des réseaux multinationaux d'entreprises privées.

On remarque que les cadres interprétatifs du mouvement ATTAC reflètent à plusieurs égards d'importants aspects du discours néolibéral. D'une perspective historiciste ou idéologique, une telle situation apparaît problématique ou totalement incohérente dans la mesure où ces actions expriment : « la dissidence réaliste qui devient la marque de fabrique de celui qui a une idée nouvelle pour l'entreprise », comme l'écrivent Horkheimer et Adorno (1974, p. 140) à propos de la capacité d'intégration du système capitaliste. Les nouveaux mouvements sociaux seraient pour Hobsbawm l'exemple d'une des manifestations culturelles du triomphe de l'individualisme occidental, c'est-à-dire : « de la rupture des fils qui, par le passé, avaient lié les êtres humains dans des tissus sociaux (2003, p. 437) ». La situation des mouvements sociaux à l'intérieur de l'ordre du discours vise plutôt à démontrer le caractère inévitablement contextuel de l'identité des sujets, et donc des acteurs participant aux actions collectives. C'est à travers le langage qui structure sa réalité que l'individu peut se représenter dans le monde et déterminer quelles en sont les transformations possibles. L'identité individuelle formée par une multiplicité de discours comporte donc inévitablement une part de répétition afin qu'elle puisse être significative. Par conséquent, les cadres de l'action collective ne peuvent être signifiants qu'à condition de se situer à l'intérieur des discours formant les identités individuelles. La reconnaissance du caractère artificiel des

discours et des identités et l'évacuation de leurs prétentions naturalistes permet ainsi d'envisager le changement par la création d'autres significations au sein d'un ordre discursif.

Act Up : l'impact du cadre sur l'ordre du discours

Si les discours structurent les champs d'intervention des mouvements sociaux, leurs actions contribuent également à transformer ces discours, qui rendent le réel intelligible. C'est ce que démontrent les campagnes d'accès aux traitements menées par le mouvement antisida *Act Up*¹⁵. Selon les membres de cette organisation radicale d'activisme médical, les pratiques des principaux intervenants dans l'épidémie du sida nuisaient à l'activité scientifique puisqu'elles ne s'ancraient pas dans le monde vécu. Pour *Act Up* : « la science mise en avant par les scientifiques classiques est une idéologie conçue pour promouvoir le type de science qu'ils produisent comme la seule chose qui mérite d'être appelée de la science (Epstein, 2001b, p. 118) ». Les militants tenteront de transformer l'objet et les visées du discours scientifique en s'introduisant sur son terrain afin d'y défier les méthodes par lesquelles on départage le « vrai » du « faux ».

L'activisme de traitement d'*Act Up* vise les pratiques de la science médicale. Le groupe ne cherche pas tant à rejeter le savoir médical qu'à s'en prendre à un certain type de pratique scientifique, que des institutions comme l'université Harvard nomment : « la belle science » (Epstein, 2001a, p. 189). Les actions du mouvement vont essentiellement confronter la crédibilité des institutions scientifiques en interrogeant la division entre « experts » et « profanes ». L'objectif des revendications d'*Act Up* ne se limitera pas simplement à la hausse des budgets consacrés à la recherche de traitements. Les militants se présenteront plutôt comme des experts détenant un discours médical crédible à propos de la maladie, notamment en ce qui concerne la question des essais cliniques (*Ibid.*, p. 196).

¹⁵ *Act Up* fut créé à New York en 1987, quelque six années suite au diagnostic du premier cas de sida aux États-Unis. Un groupe verra le jour à San Francisco durant la même année. Plusieurs autres seront également fondés au cours des années subséquentes dans les grandes villes d'Amérique du Nord et d'Europe. Bien que le sida fut l'un des pires problèmes de santé publique que connurent les États-Unis, les malades étaient confrontés au silence de l'administration Reagan sur la question. De plus, si le traitement AZT laissait miroiter une lucur d'espoir pour les sidéens, son prix au détail était si élevé qu'il s'avérait peu accessible pour un grand nombre de malades. Finalement, la conduite des essais cliniques et les processus d'autorisation et de mise en marché des médicaments appliqués par les autorités américaines apparaissait aux yeux de plusieurs comme des obstacles au traitement de la maladie.

Isabelle Sommier souligne que la contre-expertise est une stratégie employée par plusieurs mouvements contestataires dans un monde où le rapport entre les experts et les pouvoirs publics constitue : « un mode de légitimation puissant de la décision politique ». Selon elle : « Opposer une contre-expertise, réalisée selon des méthodes similaires par un collègue, c'est en soi dénoncer leur prétention à la neutralité, mais aussi les combattre sur un terrain qui est le leur » (Sommier, 2004, p. 158-159). Si les contre-expertises d'*Act Up* situent les militants sur le même terrain que les scientifiques, c'est précisément leur méthode, c'est-à-dire le moyen d'établir la vérité, que leurs actions contestent. À la différence du mouvement écologiste cité par Sommier, les activistes du sida : « n'ont pas le luxe de traiter les experts en ennemis » comme le remarque Epstein (2001a, p. 201). Ils reconnaissent explicitement leur dépendance à l'égard de la recherche scientifique afin de trouver une solution à la crise. C'est ce qui explique pourquoi selon-lui les militants : « n'interrogent pas seulement l'utilisation de la science, ne contestent pas seulement le contrôle de la science, mais ils s'attaquent au contenu même de la science et aux processus de sa production » (*Ibid.*).

La constitution d'*Act Up* en groupe d'experts du sida rappelle la notion de « brouillage culturel » élaborée par Tim Jordan pour décrire les groupes de *cybermilitants*. Cette pratique consiste à développer des langages qui expriment les besoins et les désirs des communautés par la transgression, c'est-à-dire en s'attaquant au mode de reproduction des normes, des croyances, des inégalités ou des oppressions sociales (Jordan, 2003). Afin de brouiller la division entre experts et profanes telle qu'établie par les institutions scientifiques, les militants antisida vont acquérir les « compétences culturelles » des chercheurs par la maîtrise du langage médical et scientifique. Ils y parviendront en assistant aux conférences, en décortiquant les protocoles et en se formant auprès de médecins et de scientifiques sympathisants. Dès lors, ils pourront s'exprimer : « dans le langage des salles de conférences » (Epstein, 2001b, p. 80).

L'objectif visé par l'apprentissage du langage scientifique était d'une part la transmission aux malades de toute l'information relative au fonctionnement des essais cliniques. De cette façon, les sidéens pouvaient déterminer s'ils remplissaient ou non les critères d'éligibilité des essais cliniques et comprendre les effets des molécules à l'étude sur leurs corps. D'autre part, la connaissance des normes régissant les essais cliniques de la

NIAID (National Institute of Allergy and Infectious Diseases) et de la FDA (Food and Drug Administration) permettait d'évaluer la pertinence des études pour la recherche de traitements. Ces institutions réclamaient que les essais cliniques requièrent la participation d'individus remplissant des conditions physiologiques strictes. Elles devaient également être conduites sur des échantillons homogènes afin d'obtenir des « données propres » (Epstein, 2001b, p. 113-114). Pour la commission *Info-traitement d'Act Up* New York ou le *Project Inform* de San Francisco, ces normes apparaissent arbitraires, voire contre-productives au plan scientifique si celles-ci sont étudiées de la perspective des malades. L'obtention de ce savoir donnait aux activistes une autonomie puisqu'ils pouvaient dorénavant affirmer que les pratiques scientifiques sur lesquelles dépendait leur survie ne répondaient pas à leurs besoins. En s'insérant à l'intérieur du discours scientifique, les militants d'*Act Up* y introduiront une nouvelle dimension éthique qui interrogera le concept des « données propres » comme pièce maîtresse de la validité des résultats obtenus suite aux essais cliniques.

Cet engagement direct dans la thématique des essais cliniques par la participation aux différents comités de travail conduira à des transformations importantes dans la méthodologie employée selon Epstein (2001b). Les travaux d'experts viseront maintenant à dégager des accords méthodologiques prenant en compte les exigences éthiques d'*Act Up* qui revendique un accès élargi aux essais et l'arrêt des bras placebo. Pour le groupe, les pratiques scientifiques de l'époque répondent à une logique instrumentale où les essais ne servent qu'à mettre les traitements à l'épreuve en mesurant leurs effets sur les corps malades. La mort suivant la participation aux bras placebo d'une étude par exemple fait de l'individu un cobaye en le réduisant en données statistiques. Selon *Act Up*, les essais cliniques doivent plutôt prendre en compte les besoins des malades puisqu'ils représentent leur unique chance de vaincre la maladie. S'ils sont en accord avec la pratique de ces essais, ils s'opposent par contre aux recherches menées exclusivement sur des « données pures » qui constituent selon eux un obstacle important dans l'obtention de traitements.

La question des données pures renvoie à un débat plus large dans la communauté scientifique qui oppose les tenants d'une approche « pragmatique » des essais cliniques face aux défenseurs de l'approche dite « fastidieuse » (*Ibid.*, p. 115). Pour la première, les essais devraient apporter des réponses pratiques de gestion clinique. Ils reflèteraient ainsi la

diversité de la réalité rencontrée par les médecins en pratique et donc intégrer l'hétérogénéité de la population à qui s'adresse le traitement aux paramètres de l'étude. La seconde cherche pour sa part à éliminer toute variable qui pourrait intervenir dans le fonctionnement du médicament et en altérer la mesure de son efficacité. Pour obtenir des résultats probants et sans ambiguïté, il serait essentiel de conduire les études sur des groupes homogènes. Le débat pose ainsi la question de la représentation du « réel » et de « l'artificiel ».

Pour *Act Up*, la conception pragmatique des essais doit primer car elle s'accorde avec la réalité vécue par les malades. Selon le groupe, il est impossible d'obtenir des données « propres » à moins d'exercer un contrôle absolu sur les participants à l'étude, ce qui s'avérait particulièrement difficile dans le cas de l'épidémie de sida qui se caractérisait par une diversité des situations individuelles (*Ibid.*, p. 76 et 113-114). À cette époque, plusieurs malades avaient recours à plus d'un traitement puisqu'ils tentaient de participer à différents essais. Certains cherchaient à réduire les risques de placebo en échangeant entre eux les produits pour les combiner. D'autres utilisaient des traitements achetés illégalement dans des *buyers clubs* toléré par la FDA car il n'existait toujours aucun remède au virus. Des patients devaient pour leur part abandonner des traitements qui réduisaient certains effets de la maladie s'ils espéraient pouvoir participer à des études qui s'avéraient prometteuses pour vaincre le sida. Plutôt que de considérer cette situation chaotique comme un obstacle à l'obtention de résultats, les activistes avançaient que la diversité des pratiques individuelles représentait autant de chance de trouver une combinaison de traitement gagnante. Cette conception pragmatique défendait selon eux une science plus exacte, plus utile et responsable car elle se penchait sur le fonctionnement du monde réel. L'accès aux essais se devait d'être élargi puisqu'il s'agissait de l'unique façon d'être soigné d'un côté, mais aussi de trouver un traitement efficace de l'autre¹⁶.

En défendant une conception de l'épidémie de sida élaborée à partir d'une perspective subjective, celle des malades, *Act Up* a transformé le discours scientifique des

¹⁶ C'est dans cette optique que les comités de travail de la FDA trouveront une solution au problème des bras placebo par exemple. Si chaque bras d'essai représentait une option différente de traitement qui devait répondre à une question médicale pour laquelle il n'existait pas de solution, tous les participants se voyaient alors octroyer une qualité de soins égale.

institutions chargées de trouver une solution à la crise. Les changements apportés à la méthodologie des essais cliniques instaurent de nouveaux critères de validité dans l'analyse des données recueillies. Dans l'espoir de trouver un traitement, la science médicale se pencherait maintenant sur une maladie représentée par une « réalité » hétérogène plutôt que selon des « données propres ». Ce nouveau partage du « vrai » et du « faux » auquel procédera le discours scientifique relatif au traitement du sida transformera les pratiques et élargira l'accès aux essais cliniques. Ces nouvelles pratiques pouvaient par conséquent produire un effet d'autonomie chez les malades du sida. Les modalités de participation aux études permettaient ainsi aux séropositifs, selon les militants antisida, d'être reconnus en tant qu'individu par le droit d'avoir accès aux traitements qui pourraient potentiellement leur sauver la vie.

L'action collective entre théorie et pratique

La production de sens à travers l'élaboration des cadres démontre que l'action collective ne se situe ni exclusivement dans le domaine de la pratique, ni dans celui de la production discursive. Le sens que prennent les actions d'ATTAC distingue le mouvement du discours néolibéral malgré les similitudes qui peuvent l'en rapprocher. Pour sa part, *Act Up* ne représente pas un mouvement « anti-science » qui opposerait à la médecine un discours lui étant tout à fait étranger, mais il transforme les représentations scientifiques en y intégrant de nouvelles considérations éthiques. On ne peut donc interpréter les mouvements sociaux comme la réalisation matérielle du discours, ni comme un phénomène exclusivement discursif. Il faut plutôt les considérer à l'aube du rapport théorie-pratique tel qu'il est présenté par Foucault et Deleuze au cours d'un échange où il est question du rôle politique des intellectuels. L'articulation de ce rapport à travers l'action collective illustre comment les acteurs affirment et revendiquent simultanément leur autonomie.

Relier identités et discours

Selon Foucault et Deleuze (1972), la relation entre la théorie et la pratique n'est pas totalisante, c'est-à-dire que l'une ne se réalise pas dans l'autre. Il faut plutôt concevoir la théorie et la pratique comme des relais par lesquels on produit du sens. La théorie devient

ainsi un relais entre les différentes pratiques, de façon à créer des significations. De son côté, la pratique relaye entre-eux les différents discours pour éviter qu'ils s'enfoncent dans leurs propres domaines et se détachent de toute signification. Ces relais entre la théorie et la pratique n'ont donc pas pour but d'appliquer l'un à l'autre, mais plutôt de donner du sens à l'un en s'appuyant sur l'autre, produisant inévitablement un effet multiplicateur. Les pratiques qui émergent des théories conduisent à des transformations dans les interprétations, qui elles-mêmes se confrontent à d'autres discours. Les discours provoquent simultanément des changements de pratiques qui viennent alors susciter d'autres questionnements théoriques. Le rapport entre théorie et pratique se comprend ainsi comme un système de relais à l'intérieur d'une multiplicité de pièces et de morceaux à la fois théoriques et pratiques.

L'action collective consiste précisément en cette mise en relation de différentes théories et pratiques afin de créer du sens. Elle rassemble les acteurs dans une « communauté de mouvements sociaux » qui ne s'incarne pas nécessairement dans des organisations représentatives structurées, aux frontières délimitées. Comme Staggenborg (2005) le défend dans le cas du féminisme, le déclin progressif du nombre d'organisations de libération des femmes, ou du nombre de membres, depuis les années soixante-dix ne doit pas être interprété comme l'amenuisement de la volonté de changement social en faveur des femmes. Selon elle, plusieurs militantes féministes se retrouvent maintenant au sein de cliniques de santé pour femmes, de refuges pour femmes battues, de groupes d'intervention en violence sexuelle, de collectifs de défense des droits des lesbiennes ou du droit à l'avortement. On les rencontre également dans les milieux institutionnels comme les syndicats ou les organisations publiques. Ces environnements où évoluent les féministes constituent des lieux où elles peuvent transmettre aux autres leur conscience sociale et entraîner par leurs actions des changements dans les conditions de vie des femmes. Cette volonté de transformation sociale rassemble ainsi une pluralité d'acteurs qui partagent cet objectif commun. Le féminisme prend alors la forme d'un réseau où les acteurs se reconnaissent dans les actions des autres. Il s'agit, comme le dit Staggenborg, d'une identité collective socialement construite qui émerge des interactions entre les acteurs et de leurs accomplissements en tant que mouvement. On peut alors considérer avec Aronowitz (1995, p. 362) que ce réseau substitue au critère

procédural de la représentation politique dans la démocratie libérale un critère substantif. L'existence du réseau incarne la volonté de changement formulée au nom des acteurs qui le composent plutôt que de représenter une volonté générale de transformation globale, exprimée par des mécanismes de représentation situés à l'extérieur du système électoral.

Cette relation qu'entretiennent les acteurs impliqués dans un mouvement social confère à la construction de l'identité une dimension plus large que la délimitation d'un espace cognitif dans lequel chacun partage une vision commune du champ d'action. Comme Deborah B. Gould (2002) le démontre avec l'exemple d'*Act Up*, l'identité collective est également une émotion, un affect actif éprouvé envers les autres acteurs participant au mouvement. Par leurs charges émotives, les liens qui relient entre elles les composantes des réseaux d'action contribuent à stimuler et maintenir leur engagement. Cette énergie émotionnelle est particulièrement évidente dans le cas d'*Act Up*. Au moment de la fondation du groupe, le sida est toujours une maladie à diagnostic mortel qui frappe surtout la population homosexuelle. Durant ses premières années, *Act Up* emploiera le cadre du « génocide par négligence » pour décrire et dénoncer l'échec de la réponse à la crise du gouvernement américain et des autorités médicales. Le symbole du mouvement, un triangle rose pointé vers le haut, rappelle à cet effet le sort réservé aux homosexuels durant l'holocauste. Epstein explique l'utilisation du concept de génocide en précisant qu'il ne renvoyait pas : « à l'action de qui que ce soit mais à l'inaction ou à la négligence délibérée » (Epstein, 2001b, p. 66). L'épidémie de sida a en effet contribué à raviver les stéréotypes et les préjugés à l'endroit des homosexuels. L'amendement du sénateur républicain Jesse Helm adopté par le Congrès en 1987, qui interdisait le financement fédéral des campagnes de prévention visant les pratiques homosexuelles, ou les propos méprisant des leaders religieux à l'endroit des gays et lesbiennes séropositifs diffusés par les médias nationaux contribuaient à la création d'un climat où les homosexuels se sentaient opprimés au sein de la société américaine. De plus, bien des témoignages dans la littérature portant sur le mouvement antisida relatent que beaucoup de gays et lesbiennes se sont joints à des groupes d'action en constatant une présence constante de la mort dans leur entourage immédiat durant ces années.

La construction de l'épidémie de sida comme le résultat d'une sexualité anormale et irresponsable entraînait donc inévitablement des sentiments de honte et de rejet, combinés

aux souffrances éprouvées lors du deuil d'un proche. Certains groupes comme le *Gay Men's Health Crisis* de New York ont tenté de combattre ces stéréotypes par l'*empowerment*, encourageant la communauté homosexuelle à se prendre en main par le support mutuel et le bénévolat (Gould, 2002, p. 187 et Aronowitz, 1995, p. 367-368). D'autres acteurs de la communauté ont encouragé l'adoption par les gays et lesbiennes de pratiques « hétéronormatives » comme la restriction de la vie sexuelle à l'intérieur du couple (Kaplan, 2001). Le cadre du « génocide par négligence » pointait plutôt vers une autre direction. Il renversait une conceptualisation de l'épidémie de sida dans laquelle des pratiques sexuelles dites « hédonistes » et « irresponsables » étaient perçues comme les causes de la transmission pour affirmer qu'elle était plutôt le résultat de l'indifférence des autorités à l'égard des homosexuels. Il invitait les homosexuels à percevoir la source de la honte et de la souffrance qu'ils vivaient non pas dans leur sexualité, mais bien dans les préjugés véhiculés par la société américaine. Le cadre interprétatif du génocide pouvait ainsi transformer la souffrance en colère, comme l'expriment les slogans les plus connus du mouvement : « Silence = Mort » et « Colère = Action ». Les cadres interprétatifs travaillent ainsi main dans la main avec les émotions afin de former selon Gould un « sens commun émotionnel ». L'identité *Queer* se transformait en une source de fierté, que les militants cherchaient à affirmer devant une société qu'ils considéraient intolérante à l'endroit de la différence sexuelle. L'affirmation identitaire devenait le moteur d'un changement social qui visait la fin de l'oppression à l'égard des pratiques homosexuelles et non l'assimilation de ces pratiques aux cadres d'une sexualité normalisée par l'État et les stéréotypes. En s'engageant dans des actions communes, les acteurs pouvaient éprouver un sentiment d'appartenance à la communauté résultant de leur être ensemble, devenant par le fait même un facteur important dans l'engagement militant et le maintien des mouvements sociaux à travers le temps.

C'est par le sentiment d'appartenance à la communauté que les acteurs peuvent à la fois affirmer et définir les identités. Il prend forme à travers deux familles d'émotions différentes. La première est celle des émotions réciproques et la seconde des émotions partagées (Goodwin, Jasper et Polletta, 2000, p. 77). Les émotions réciproques réunissent les sentiments que chaque membre du réseau entretient l'un pour l'autre. Il s'agit pour Jasper des relations affectives comme l'amitié, l'amour, la solidarité ou la loyauté qui résultent de leurs

interactions. Ces relations décrivent un « plaisir politique », inhérent à l'action collective selon Jordan (2003, p. 81-82). Pour ce dernier, ces affects sont inextricablement liés à l'identité affirmée par les mouvements. Le sentiment d'appartenance éprouvé se réfère à une réalité vécue par l'acteur dont le langage ne peut traduire que partiellement. Cette réalité devient effective uniquement dans le cadre d'une expérience collective où d'autres ressentent par notre présence le même plaisir. Les émotions partagées réunissent pour leur part les sentiments partagés par tous les acteurs d'un mouvement visant un objet extérieur. Ce sont entre autres les sentiments de colères, de honte ou d'outrance ressentis à l'égard des pratiques des systèmes d'autorité à qui s'oppose le mouvement.

Les deux familles d'émotions se renforcent l'une l'autre et créent pour Jasper la « culture du mouvement ». Comme il l'écrit, chaque fois qu'une émotion partagée est ressentie à l'égard d'une injustice, elle renforce du même coup les affects éprouvés par l'acteur envers les autres membres du groupe, puisqu'il se reconnaît dans leur réaction à cette injustice (Goodwin, Jasper et Polletta, 2000). Cette dynamique à l'œuvre entre les émotions réciproques et les émotions partagées démontre comment opère le processus de l'affirmation identitaire dans les mouvements sociaux en illustrant le décalage qui sépare l'identité et les pratiques des systèmes d'autorité. Par les émotions réciproques, les acteurs se reconnaissent entre eux « pour qui ils sont », pour paraphraser Melucci, soit des individus autonomes, sujets de leurs propres actions. Les émotions partagées expriment de leur côté l'opposition des mouvements aux systèmes d'autorité et permettent d'identifier ce qu'ils perçoivent comme l'exercice d'une domination. Ces deux processus agissent ainsi l'un sur l'autre: celui de l'opposition au système d'autorité et celui de l'affirmation d'une identité. Les pratiques extérieures aux normes, par lesquelles les acteurs se définissent, expriment alors une forme d'opposition aux systèmes normatifs tandis que l'expression de la dissidence contribue à la définition de l'identité des acteurs.

Avoir droit

L'engagement des acteurs dans une action collective traduit leur volonté de « faire justice » par le changement qu'ils cherchent à entraîner. Il s'inscrit dans un sentiment moral d'après lequel l'individu estime « avoir le droit » de se reconnaître dans les pratiques qui

définissent son identité. Cette volonté de changement social s'articule dans les revendications des mouvements sociaux. Elles se comprennent comme des revendications d'égalité, entendues comme la possibilité pour les sujets de se reconnaître en tant qu'individus autonomes au sein d'une relation de pouvoir. En autres termes, elles cherchent à articuler aux identités des individus les multiples pratiques qui, à différentes échelles, gouvernent leurs conduites.

L'une des lignes de clivages tracée par la sociologie des mouvements sociaux pour distinguer les NMS du mouvement ouvrier concerne les différences dans les revendications. Plusieurs auteurs ont constaté que les revendications formulées par les mouvements contemporains sont d'ordre qualitatif plutôt que quantitatif et par conséquent celles-ci s'avèrent moins « négociables » que les demandes de leurs prédécesseurs. Érik Neveu (2005 p. 62) illustre cette différence en écrivant par exemple « qu'une demande de fermeture d'une centrale nucléaire ou l'abrogation des lois contre les homosexuels se prêtent moins au compromis qu'une revendication salariale ». Ce caractère « non-négociable » des revendications est mis en évidence par le fait qu'elles sont justifiées par un recours aux droits fondamentaux des individus. Si les droits renvoient inévitablement à la dimension collective de la vie des individus, ces revendications semblent indiquer pour certains le virage individualiste qu'auraient emprunté les mouvements sociaux dans la société postindustrielle. Sommier (2003) y voit d'ailleurs l'une des contradictions importantes de l'action collective contemporaine et s'interroge sur la possibilité de construction d'un « nous » en présence de ce « je » fort.

Cette critique est remise en perspective lorsqu'on se penche sur la conception des droits individuels construits par les mouvements sociaux. Certains politologues ont souligné que l'avènement de la Charte canadienne des droits et libertés aurait ouvert la voix aux minorités qui tenteraient de faire valoir leurs intérêts au sein de la société canadienne par le recours aux tribunaux¹⁷. Les *Charter politics* auraient pour effet, selon eux, de privilégier les intérêts de ces minorités aux dépens de ceux de la majorité. Dans une telle perspective, la stratégie de la contestation judiciaire employée par les mouvements sociaux apparaîtrait

¹⁷ Nous nous référons notamment aux travaux de Rainer Knopff et F. L. Morton, dont leur ouvrage *Charter politics* paru en 1992.

comme l'exploitation d'une structure d'opportunité politique qui se bâtit depuis 1982¹⁸. Cependant, le recours aux droits fondamentaux comme mode de justification ne saurait être considéré par l'existence d'une charte des droits et libertés, et s'inscrit plutôt l'optique plus large de la « culture des droits ».

Les revendications des droits reflètent plus généralement les attentes des individus à l'égard des pratiques des systèmes d'autorité. Elles expriment ce qu'ils estiment « avoir droit » dans les relations gouvernementales. Ces attentes, qu'ils formulent en termes de droits fondamentaux, ne reposent pas selon Redden (2002) sur une conception « rigide » des droits fondamentaux, telle qu'avancée par Ronald Dworkin par exemple. Pour ce dernier, les droits individuels se rapportent à la propriété que détient l'individu sur lui-même, ce qui leur confère une dimension possessive. Comme ils précèdent l'institution d'une communauté politique, les droits naturels seraient inaliénables, d'où l'obligation de l'État à les respecter. Les attentes ne renvoient pas non plus à un code de vie qui indiquerait une conduite à suivre dans la cité, à la façon de l'*ius* romain. Redden soutient plutôt que les revendications adressées aux gouvernements par les citoyens s'enracinent dans un « sentiment moral de justice » qui constitue une troisième voix, située entre l'*ius* et les droits naturels. Ce sentiment produit une « culture des droits » en fonction de laquelle les citoyens déterminent ce qu'ils perçoivent comme étant leurs droits.

La culture des droits s'appuierait d'abord sur la conception de la citoyenneté. Selon Redden, l'accès universel aux soins de santé représentait, durant les années 1960, un droit en fonction de la rationalité de l'État-providence. Avec l'apparition de la *Nouvelle gestion publique* (NGP) dans les pays occidentaux, où le citoyen devient un consommateur de services publics, l'accès universel aux services de santé est considéré comme un droit car les citoyens paient « à l'avance » pour des services via leurs impôts et qu'ils estiment que cette contribution doit profiter à tous. Cette rationalité « individualise » selon elle les revendications en matière d'accès aux services de santé. À cette rationalité se couple une conception particulière de l'égalité. Dans le cas étudié par Redden, cette conception se situe

¹⁸ Voir par exemple Orsini, Michael. 2002. « The Politics of Naming. Blaming and Claiming : HIV, Hepatitis C and the Emergence of Blood Activism in Canada » in *Revue canadienne de science politique*. vol. 35 (septembre), no. 3, p. 475-498.

dans le cadre de la Charte des droits et libertés. Elle soutient que son impact se ressent dans la vision procédurale de la justice qu'elle instaure. Elle transforme la culture des droits car elle affirme la préséance des droits individuels à la réalisation d'objectifs sociaux substantifs que visait l'État-providence (*Ibid.*, p. 120). En introduisant cette dimension possessive des relations entre les citoyens et les gouvernements, elle reconnaît implicitement que l'égalité promise par les programmes sociaux universels peut porter atteinte à certains droits fondamentaux des individus. Cependant, cette conception des droits ne dépend pas a priori de l'existence d'une Charte, mais relève plutôt de la conception de la justice sur laquelle elle s'appuie.

C'est ce que démontre l'étude de Miriam Smith (1998) portant sur les revendications d'égalité du mouvement *Gay Liberation* au Canada durant les années 1970. Elle constate que les revendications basées sur les droits humains et la stratégie de contestation judiciaire précèdent l'adoption de la Charte canadienne. Les droits humains constituaient selon elle un matériau important du cadre des mouvements gays et lesbiennes dès les années 1970. Ce cadre fut construit en s'inspirant du mouvement homologue américain, qui lui-même puisait dans la source des mouvements de défense des droits civiques et des mouvements féministes qui portaient la vague de la contre-culture durant la décennie précédente. Les droits individuels agissaient pour ces mouvements à titre de ressources politiques qui permettaient la mobilisation des acteurs sociaux en politisant la souffrance vécue due à l'oppression sociale et suggéraient qu'un changement était possible. La revendication des droits était alors perçue comme une stratégie qui visait à briser le cercle de la discrimination subie en matière d'emploi et de logement. C'est ainsi que durant les années 1970, des associations de gays et lesbiennes entreprendront des actions en justice afin de défendre les droits des individus ayant été victimes de discrimination selon eux¹⁹. Si toutes ces causes se sont conclues en échec pour les groupes en question, elles ont servi selon Smith à mettre en relief l'importance de la bataille à livrer afin de mettre un terme aux discriminations. La contestation judiciaire et

¹⁹ Smith cite trois causes dans son article. La première est l'affaire Damien. L'individu en question, John Damien, fut congédié par la Commission des courses de l'Ontario en raison de son homosexualité. La seconde est l'affaire du journal *Gay-Tide* de Vancouver, dans laquelle le groupe *GATE Vancouver* poursuit le journal *Vancouver Sun* pour son refus de publier une publicité du journal gay. La dernière est la poursuite de l'Association des gays du Québec contre la Commission des écoles catholiques de Montréal, qui refusait de louer les locaux au groupe puisque cela pouvait entraîner « des retombées possibles sur l'éducation des enfants ».

la revendication des droits humains se présentaient donc comme des moyens de construire une identité politique commune partagée par les différentes communautés homosexuelles. Cette identité minoritaire venait dès lors confronter selon Smith la société canadienne sur « le terrain de ses propres valeurs libérales (*Ibid.*, p. 306) ».

La conception de la justice qui soutient les droits individuels en tant que discours ou en tant que pratique crée un espace moral autour de l'individu, dans lequel il peut exercer son autonomie. Nous pouvons observer par les revendications des mouvements que cet espace d'autonomie, s'il comprend une dimension possessive, n'est pas nécessairement individualiste, ou plus précisément atomiste. Il reconnaît plutôt que l'autonomie ne s'inscrit pas uniquement dans une conception normative des droits sociaux qui s'incarne dans la prestation de programmes gouvernementaux à vocation universelle. En revendiquant l'existence de cet espace moral, les mouvements révèlent la possibilité pour les acteurs de se définir autrement qu'en fonction des objectifs poursuivis par les pratiques de gouvernement. Ils affirment que leur identité ne repose pas exclusivement sur les relations avec le système d'autorité et se rapporte à un ensemble d'autres relations sociales par lesquelles ils se définissent en tant qu'individu. Cependant, comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, les relations de pouvoir qui relient les individus à l'État dans le libéralisme opèrent selon une rationalité spécifique, qui consiste à produire la liberté par un dispositif de sécurité.

Dans le contexte de l'État libéral avancé, l'objectif poursuivi par les technologies du pouvoir consiste à faire de l'individu l'objet de son propre gouvernement. Les revendications justifiées par les droits individuels sont alors intimement liées à cette identité de sujet. Elles affirment d'une certaine façon cette conception d'un sujet responsable de sa condition, c'est-à-dire capable de déterminer quelles sont les fins qu'il poursuit. Pour y arriver, elles réclament le droit d'emprunter les moyens que les acteurs jugent les plus propices. Ce droit est déterminé en fonction des attentes nourries envers le régime de citoyenneté, défini par la rationalité de gouvernement. La réalisation de cette autonomie est cependant impossible sans la reconnaissance de l'identité, qui prend forme dans les pratiques par lesquelles on gouverne les conduites individuelles. La possibilité pour l'individu de se conduire ou d'être conduit de façon à se reconnaître dans les pratiques de gouvernement représente ainsi un droit fondamental, que l'État se doit de respecter en tant que producteur de liberté. Les droits et

libertés individuelles se comprennent alors comme des moyens de faire sens des pratiques de gouvernement dans le libéralisme. En déplaçant vers les individus la responsabilité de se gouverner, les technologies de l'État libéral avancé ont pour effet également de décentrer le processus de légitimation des relations de pouvoir vers les individus. Ainsi, l'espace moral créé autour des individus par les droits fondamentaux ne s'entend pas comme une zone libre de contraintes. Il se présente plutôt comme l'espace dans lequel ils peuvent exercer leur autonomie en décidant des pratiques par lesquelles ils désirent se conduire ou être conduits.

C'est précisément dans cet espace que se déroule le processus de construction identitaire dans lequel l'action collective prend forme. Les revendications des mouvements sociaux se comprennent dès lors comme la revendication d'un droit à l'identité ou encore d'un droit à la différence. Elles suggèrent ainsi l'existence d'une pluralité de communautés, rassemblées autour de conceptions distinctes de l'autonomie. Par conséquent, les pratiques par lesquelles les individus construisent cette autonomie sont aussi nombreuses que les communautés auxquelles ils appartiennent.

Dans ces circonstances, le « je fort » exprimé par les revendications du droit à l'identité est un « je » qui s'affirme devant des pratiques normalisatrices exercées par l'État libéral. Ce n'est cependant pas un « je » atomisé, dépouillé d'un « nous ». Il appartient plutôt à de multiples communautés par lesquelles il donne un sens à son existence, et revendique le droit de se conduire en fonction de l'identité qui résulte de ses différentes appartenances. Les revendications du droit à la différence révèlent ainsi que le « nous » auquel s'identifient les individus ne renvoie pas exclusivement à la communauté politique « globale » qui s'incarnerait dans l'État libéral.

Chapitre 3

Démocratie : le rôle politique des mouvements sociaux

Action collective et démocratie : conflit ou consensus?

La construction d'une multiplicité de « nous » par l'action collective interpelle les théories sociales et politiques car elle illustre concrètement le pluralisme qui caractérise les démocraties contemporaines. L'action des nouveaux mouvements sociaux consisterait ainsi à s'opposer à certaines normes ou lois qui régissent la vie collective, alléguant qu'elles sont discriminatoires à l'égard des individus qui les composent et qu'elles briment leurs droits fondamentaux. Ces actions jetteraient la lumière sur les conflits moraux qui traversent les communautés politiques, engendrant des désaccords sur la légitimité des décisions collectives contraignantes. En mettant en péril, à plus ou moins grande échelle, les termes de la coopération sociale, ces conflits ont ouvert la voie selon Maclure à des questionnements relatifs aux modes de légitimation des décisions politiques (2007, p. 140).

Pour affronter les défis posés par le pluralisme, plusieurs théoriciens du politique ont proposé des modalités de décisions collectives par lesquelles une communauté politique pourrait parvenir à un consensus malgré l'existence d'une pluralité de « doctrines compréhensives²⁰ ». Celles-ci conférerait aux règles de gouvernement la légitimité nécessaire à leur application et leur respect par tous. Les différentes théories du consensus reposent toutes d'après Maclure sur une éthique dialogique voulant « [qu'] en l'absence de repères substantifs intégralement partagés, c'est à la délibération publique qu'est transférée le fardeau de l'accord et du lien entre les citoyens (*Ibid.*) ». Cet accord entre citoyens à propos de la justice d'une loi ou d'une norme relève donc d'un dialogue au cours duquel les interlocuteurs expriment les raisons qui motivent leurs positions dans une discussion

²⁰ Dans son ouvrage *Libéralisme politique*, John Rawls (2006) définit les doctrines compréhensives comme l'ensemble des valeurs et des croyances qui informent les conduites politiques et non-politiques des individus.

politique. Le processus délibératif, dans un contexte de pluralisme moral, ne chercherait donc pas l'instauration de principes substantifs précédant l'activité politique concrète. Il s'agit plutôt d'introduire, selon Gutmann et Thompson, « une conception dynamique de la justification politique, dans laquelle la modification avec le temps des principes justifiables constitue une des caractéristiques essentielles (2002, p. 200) ».

Cette dynamique délibérative s'appuie sur un principe de réciprocité entre les citoyens ou leurs représentants. Selon ce principe, chacun d'eux doit présenter aux autres les justifications des lois, des institutions et des politiques publiques afin de parvenir à un accord qui engage la communauté politique dans son ensemble (*Ibid.*). Le principe de réciprocité dans l'échange est partagé par plusieurs en philosophie politique, même chez certains critiques de la démocratie délibérative dont Iris Young. On considère en effet que le procédé d'échange de raisons permet d'arriver aux décisions les plus légitimes puisqu'elles offrent la possibilité au plus grand nombre de voix d'être écoutées au cours de la discussion publique.

Les mouvements sociaux se voient ainsi assigner un rôle privilégié dans la démocratie délibérative puisqu'ils expriment les positions des groupes sociaux marginalisés. En tant que critiques des institutions et des politiques publiques, ils se présentent comme des interlocuteurs incontournables des discussions politiques. Cette position leur permet d'être perçus comme des acteurs démocratiques puisqu'ils participent au processus d'échange de raisons par lequel une décision politique peut aspirer à la légitimité.

Les théories du consensus tirent de telles conclusions sur les NMS car elles les considèrent uniquement à la lumière des revendications qu'ils formulent à l'endroit de l'État. Elles ne peuvent par conséquent saisir la dynamique à l'œuvre dans la formation de l'action collective, dynamique conduisant à l'articulation des revendications des NMS. Cette représentation des mouvements sociaux comme des interlocuteurs dans la sphère publique s'explique par le fait que les théories de l'agir communicationnel et du contrat social, qui visent chacune la création d'un consensus, négligent l'argument post-structuraliste suggérant que chaque jugement entraîne sa part d'injustice et d'exclusion (Maclure, 2003, p. 15). En demeurant fermé à cet argument, les approches consensuelles confondent les objectifs poursuivis par l'action collective dans l'État libéral avancé. Elles soutiennent que les procédures de légitimation des décisions collectives contraignantes doivent s'ouvrir aux

arguments présentés par les groupes sociaux marginalisés, représentés par les NMS²¹. On comprend dès lors qu'ils mènent une lutte pour leur reconnaissance, c'est-à-dire qu'ils sont portés par la volonté d'être reconnus comme des interlocuteurs participant à la délibération publique. Par contre, comme le chapitre précédant le démontre, l'action collective se construit dans l'opposition à des pratiques de gouvernement par la contestation des régimes de vérité sur lesquels elles s'appuient. L'objectif des nouveaux mouvements sociaux se décrirait plutôt comme une lutte pour la liberté, c'est-à-dire l'effet produit par des pratiques gouvernementales dans lesquelles les sujets se reconnaissent en tant qu'individus.

Ces perspectives divergentes quant aux objectifs poursuivis par les actions collectives révèlent deux conceptions différentes de la démocratie. La première d'entre elles, l'approche délibérative ou consensuelle, représente les NMS comme des interlocuteurs. Elle propose avant tout un mode de légitimation des pratiques de gouvernement. C'est pourquoi elle considère la démocratie sous l'angle d'un régime politique. La seconde présente les mouvements sociaux comme des luttes pour la liberté. Elle suggère une conception où la démocratie s'incarne dans ce que Wolin (2004) désigne comme une « expérience politique » par laquelle des individus expriment des souffrances ou des besoins ressentis. Cette expérience se construit dans les conflits donnant lieu aux actions collectives. Plutôt que d'évacuer la dimension conflictuelle du politique, la conception radicale de la démocratie pratiquée par les NMS reconnaît son rôle constitutif dans la formation de l'identité et l'exercice de la liberté. Ce chapitre suggère que cette dernière approche, l'expérience démocratique, décrirait l'action des NMS comme une pratique de la démocratie dans le contexte de l'État libéral avancé. En reconnaissant le caractère structurant du conflit dans l'activité politique, une conception pratique permet de surmonter certaines des limites rencontrées par les théories consensuelles dans leurs réponses aux défis du pluralisme, limites mises en évidence par le rôle qu'elles réservent aux mouvements sociaux dans l'espace public.

²¹ Il s'agit de la position défendue notamment par Iris Marion Young (2000) de même que par Melissa Williams (2002) ainsi que Paul Hoggett et Simon Thompson (2002).

Confronter le problème de la légitimité

La dynamique délibérative

La démocratie délibérative, définie comme un processus politique destiné à permettre aux sociétés pluralistes de surmonter les conflits moraux qui les traversent, ancre ses fondements dans le principe de réciprocité. Amy Gutmann et Dennis Thompson soutiennent que la réciprocité entre les citoyens ou leurs représentants : « propose comme but la recherche de l'accord, sur la base de principes pouvant se justifier à ceux qui partagent l'objectif d'atteindre un accord raisonnable (2002, p. 202) ». Bien que les interlocuteurs doivent partager le but commun qu'est le consensus à propos d'une décision politique, les motifs substantiels qui poussent les citoyens à y adhérer peuvent différer d'un interlocuteur à l'autre. Le consensus demeure toutefois possible dans la mesure où ce dernier « recoupera » des principes ayant de la valeur pour l'existence des individus, pour emprunter la terminologie de Rawls (2006). Bien que l'instigation d'une dynamique délibérative dépende d'une démarche dite « procédurale », elle n'exclut pas l'invocation de ces principes substantifs au cours de la discussion. C'est ce qui confère à ce modèle démocratique une valeur ajoutée selon Gutmann et Thompson puisque les décisions collectives sanctionnées par un processus politique juste bénéficient en plus de l'accord moral de tous les citoyens.

La recherche du consensus entraîne par le fait même une « économie du désaccord moral ». Pour Gutmann et Thompson, le principe de réciprocité engage chaque citoyen au respect à l'égard des positions défendues par autrui. Le respect des différences morales permet aux citoyens de mettre de côté les facteurs de division afin qu'ils travaillent ensemble dans les domaines où leurs objectifs concordent. Gutmann et Thompson donnent l'exemple de l'opinion d'un citoyen sur l'avortement, qui ne devrait pas influencer la façon dont on considère ses positions relativement à d'autres politiques, de la même façon qu'une militante *pro-vie* ne devrait pas refuser l'accès à des soins médicaux à une femme ayant eût recours à l'avortement.

Le principe de réciprocité et l'économie du désaccord qui s'alimentent mutuellement dans la recherche d'un consensus conduisent les communautés politiques vers des accords collectifs provisoires. En effet, le respect mutuel consenti par les acteurs à travers le principe

de réciprocité doit inciter ces derniers à reconnaître que l'une des autres positions pourrait s'avérer plus propice dans l'avenir. Dans cette perspective, les citoyens ne sont pas réduits en objets des législateurs, mais ils constituent plutôt des agents autonomes capables de justifier sous quelles lois ils peuvent vivre ensemble (*Ibid.*, p. 210). La justice d'une loi dépend alors en partie de la façon dont les délibérants interprètent cette loi dans des circonstances déterminées. Par conséquent, la légitimité des lois est sujette à révision au gré des changements qui transforment les communautés politiques, conduisant les citoyens à questionner continuellement les termes de leur coopération.

L'horizon consensuel conjugué au caractère indéterminé du consentement collectif dans une optique historique s'articule à l'idéal démocratique poursuivi à la fois par Jürgen Habermas et John Rawls. Jocelyn Maclure note à ce sujet que l'un comme l'autre soutient que : « l'intégration des sociétés en contexte post-métaphysique dépend d'une éthique de la communication ou d'une raison publique qui permet aux citoyens de coordonner leurs actions, de résoudre leurs différends et, ce faisant, de stabiliser leur association politique (2007, p. 142) ». Pour Rawls comme pour Habermas, une constitution juste demeure un « projet inachevé » sur lequel la communauté politique doit se pencher sans relâche, faisant du débat public l'élément constitutif de la démocratie (Courtois, 2003, p. 115). Si ce rôle attribué au débat public semble aller de soi, il s'inscrit par ailleurs en opposition aux conceptions instrumentales de la démocratie qui représentent le politique comme un lieu d'agrégation et de médiation des intérêts individuels, et la démocratie comme le mécanisme le plus efficace de leur départage (Leydet, 2002). La fonction du débat public, dans le projet démocratique de Rawls et d'Habermas, cherche au contraire l'articulation des idéaux de justice et de liberté, formulés dans la constitution, aux réalités qui confrontent les communautés politiques afin d'assurer leur permanence. Comme ces dernières font face à des transformations sociales constantes, la délibération y occupe une place permanente puisqu'elle vise l'adaptation du projet constitutionnel au contexte historique dans lequel les communautés politiques s'inscrivent. Bien que le projet constitutionnel demeure lui-même « inachevé », car l'interprétation des principes qu'il renferme est appelée à se transformer en vertu de la conjoncture, la communauté politique se reproduit dans le temps grâce aux

délibérations qui entourent l'interprétation de ses principes fondamentaux et aux consensus qui en résultent.

L'inclusion des groupes dans la sphère publique

Pour Iris Marion Young, les modèles démocratiques s'inspirant de la raison publique ou de l'éthique communicationnelle aboutissent à des accords incomplets puisqu'ils excluent de la délibération les arguments présentés par les groupes sociaux marginalisés. Bien qu'elle considère nécessaire à la démocratie la dynamique de contestation et de justification des lois, Young croit malgré tout que les arguments formulés par les groupes marginalisés ne sont pas entendus des autres interlocuteurs dans la discussion publique. Elle affirme en conséquence que les consensus obtenus suite aux processus délibératifs ne peuvent prétendre à l'objectivité (Young, 2000, p. 117). Les accords collectifs ne bénéficient alors que d'une légitimité fragile, en plus d'exercer une forme ou une autre de discrimination à l'endroit des groupes exclus de la discussion publique. Cette exclusion repose sur deux facteurs principaux : le premier concerne l'annihilation de la différence qu'entraîne la conception symétrique du principe de réciprocité et le second porte sur la contingence des modes de communication employés par les interlocuteurs lors d'une discussion publique.

Dans un premier temps, Young (1997) suggère qu'une conception symétrique du principe de réciprocité n'est ni possible, ni désirable sur le plan moral. Elle soutient à cet effet que les modèles démocratiques présentés par Rawls, Habermas ou Benhabib, conçoivent la réciprocité de façon symétrique en réclamant que les interlocuteurs adoptent des points de vue impartiaux devant les arguments présentés par les autres participants à la discussion. Les jugements auxquels ils parviendront seront alors cohérents avec une position moralement objective partagée par tous. Pour accéder à cette position morale, ils doivent se placer dans la situation occupée par les autres et juger de la validité d'un argument de leur point de vue. En autres termes, le respect mutuel que se doit chacun des interlocuteurs requiert des sujets l'inversion de leurs positions avec les autres dans l'espoir d'obtenir une perspective globale de la situation (*Ibid.*, p. 343). Pour Young, cette réversibilité des positions obscurcit inévitablement la différence entre les interlocuteurs puisqu'elle consiste en fait à une

projection de soi, des peurs et des fantasmes que nous entretenons sur nous-mêmes, dans la position de l'autre. En apercevant un reflet d'eux-mêmes lorsqu'ils tournent leur regard vers les autres, les sujets ne peuvent saisir en quoi consiste cette différence. Ils adoptent ainsi ce qu'ils considèrent comme une position objective, qui correspond plutôt à leur propre situation (*Ibid.*, p. 347). À cet effet miroir s'ajoute l'impossibilité ontologique pour un interlocuteur d'inverser sa position avec celle de son partenaire au cours de la délibération. La reconnaissance d'un autre en tant qu'interlocuteur dans une discussion repose, d'après les différents modèles délibératifs, sur une dialectique par laquelle le sujet reconnaît l'autre comme un soi indépendant, alors que lui-même se sait reconnu comme autre aux yeux des partenaires. Or, comme l'écrit Young : « The reciprocal recognition by which I know that I am other for you just as you are other for me cannot entail a reversibility of perspectives, precisely because our positions are partly constituted by the perspective each of us has on others (*Ibid.*, p. 348) ». Ainsi, le point de vue d'un sujet dans une situation particulière est indissociable de son expérience du regard des autres sur lui-même. Il devient alors difficile de se soustraire de la perspective de l'autre, que nous développons dans notre relation avec lui et qui constitue en partie notre subjectivité, de façon à adopter son point de vue de sa relation avec nous. La position de l'autre dans laquelle se place le sujet ne peut que lui sembler cacophonique; si tous les individus entretiennent de multiples relations dialectiques avec plusieurs « autres », le soi placé dans la position de l'autre se trouve face à un nombre infini d'expériences dont il ne peut saisir la signification, mais qui sont elles-mêmes constitutives à divers degrés de la position qu'il tente d'adopter. Le point de vue de son vis-à-vis devient donc littéralement insaisissable.

L'impossibilité « de se mettre à la place des autres » dans l'élaboration d'un jugement objectif n'annule pas pour Young toute possibilité de communiquer avec eux ou d'en être compris. Elle considère, tout comme les tenants de la démocratie délibérative, que le respect mutuel que se doivent les partenaires de la délibération constitue le préalable à toute discussion politique. Cependant, ce respect ne résulte pas de la symétrie de leurs positions respectives, mais réside dans l'humilité morale avec laquelle les participants à la discussion doivent exprimer leurs points de vue et écouter ceux des autres. Ces points de vue sont irréductibles aux yeux de ceux qui les défendent et par conséquent, les interlocuteurs se

doivent de considérer les autres et leurs intérêts comme des fins en eux-mêmes. L'interaction qui prend forme lors d'une situation de communication se présente comme une « relation d'approche » où des partis se rencontrent dans la poursuite d'intérêts communs. Elle se nourrit d'échanges où se font face des individus aux histoires, aux expériences et aux conceptions singulières, donnant à la perspective de chacun une forme qui lui appartient (*Ibid.*, p. 351). C'est pourquoi l'action de communiquer se comprend comme une opération asymétrique où chaque partenaire cherche à comprendre l'autre tout en reconnaissant ce qui le différencie de son vis-à-vis. Comme l'écrit Young : « We each must be open to learning about the other person's perspective since we cannot take the other person's standpoint and imagine this perspective as our own (*Ibid.*, p. 354) ». L'humilité morale consiste donc à surpasser cette impossibilité de comprendre l'autre dans sa totalité par l'expression d'une volonté d'apprendre davantage sur sa situation, de façon à éclairer la perspective à partir de laquelle le sujet pose son jugement. Ce procédé donne alors lieu à des échanges créatifs entre les participants à la discussion politique. Dans une situation de communication, l'interlocuteur qui écoute et comprend la position soutenue par son partenaire doit lui répondre afin d'alimenter la discussion. L'application d'une logique symétrique veut que ce dernier lui réponde en répétant le propos qu'il vient d'entendre. Young affirme plutôt que la relation entre les interlocuteurs se maintient à travers un jeu de langage où chacun répond aux propos de l'autre en le questionnant sur ses affirmations ou en le confrontant à l'aide de nouveaux arguments (*Ibid.*, p. 357). La situation de communication se transforme ainsi au fil des relances entre interlocuteurs, qui manifestent par la relance le désir de poursuivre la délibération en offrant aux partenaires une réponse.

Dans un second temps, Young suggère que si certains groupes représentant les positions des citoyens marginalisés sont formellement reconnus comme des interlocuteurs, leurs arguments sont souvent ignorés, rejetés ou encore reçus de façon paternaliste par les autres partenaires de la délibération. Cette exclusion dite « interne » est redevable aux formes communicationnelles préconisées par les différents modèles de démocratie délibérative tels qu'articulés par Habermas ou Gutmann et Thompson (Young, 2000). Ces modèles favorisent tous un type de communication par lequel les interlocuteurs pourront reconnaître la force du meilleur argument en y distinguant les éléments rationnels des éléments affectifs, ou encore

la raison de la rhétorique (*Ibid*, p. 63). Pour Young, il est indéniable que la force du meilleur argument soit le principe constitutif d'une discussion politique qui doit se solder par un accord collectif. Cet accord ne saurait prétendre à la légitimité si les arguments qui y ont conduit n'ont pas été questionnés par les participants à la délibération. Par contre, la centralité de la dimension argumentative dans ces conceptions de la communication engendre l'exclusion interne car elle associe la discussion à un échange où les arguments sont formulés à travers des discours universels, sans passion, culturellement et esthétiquement neutres, faisant appel à la logique et à l'évidence plutôt qu'à l'émotion et à l'imagination. Les paramètres posés par ces normes discursives écartent ainsi les modes de communications évoquant les passions à travers les récits, le partage d'expériences ou l'expression corporelle qu'on associe généralement aux pratiques des groupes marginalisés. Ces derniers sont alors ignorés des autres interlocuteurs, et donc dans les faits exclus de la discussion publique, non pas en fonction des arguments qu'ils soutiennent mais bien en raison des formes de communications qu'ils emploient afin de faire valoir leurs points de vue. Or, Young considère que la séparation des composantes rationnelles et rhétoriques d'un discours est somme toute arbitraire. Le sens produit par un acte de langage ne peut se dissocier des stratégies de son locuteur afin d'en affirmer la validité puisque le but recherché par sa participation à la discussion politique est de produire un effet chez ses interlocuteurs (*Ibid*, p. 66). La présentation d'arguments articulés de façon linéaire et désincarnée correspond alors à une stratégie discursive qui renvoie à une forme de communication contingente dont la prétention à la rationalité et l'universalité exclut les modes de communication par lesquels d'autres groupes expriment leurs positions.

Une conception moins restrictive et plus ouverte de la communication mettrait un terme à la propension à l'exclusion interne des théories de la démocratie délibérative et favoriserait l'égalité entre tous les participants à la discussion. L'égalité s'entend ici comme l'égale possibilité pour chacun des membres d'influencer le cours de la discussion (*Ibid*, p. 52). Cette conception ouverte de la communication inclut selon Young une attention particulière aux différentes formes de salutation, à la dimension rhétorique des discours et aux récits par lesquels certains membres de la communauté politique souhaitent exprimer leurs points de vue ou partager leurs expériences. Premièrement, bien qu'elles soient souvent

prises pour acquis par les participants à la discussion politique, les salutations remplissent une fonction politique de premier plan car elles permettent la reconnaissance de tous en tant que partenaires égaux de la délibération. Cette reconnaissance conduit à l'établissement du climat de confiance propice à la poursuite de la délibération, sans quoi cette dernière ne pourra avoir lieu de façon juste et équitable puisque certains participants refusent de voir devant eux des interlocuteurs (*Ibid.*, p. 61-63). Deuxièmement, la rhétorique consiste en l'emploi des différentes stratégies discursives par lesquelles un message est livré (*Ibid.*, p. 65). Ces stratégies incluent d'abord la charge émotionnelle du discours, qui exprime la peur, la colère, l'espoir, la joie, etc. Ensuite, un interlocuteur emploie des figures de style qui lui permettent de colorer son discours afin de produire des effets chez les partenaires à qui il s'adresse. Les configurations de la communication sont également variées et ne se limitent pas uniquement à la discussion formelle. Souvent hautement symboliques, on compte parmi celles-ci des productions visuelles, des bannières, des manifestations, des théâtres populaires ou des mises en scène publiques. Troisièmement, les partages d'expériences par les récits individuels ou collectifs sont selon Young des moyens constructifs par lesquels on avance des arguments (*Ibid.*, p. 70). Les récits révèlent des valeurs, des significations propres à certains individus ou aux communautés. Ils permettent d'exprimer un sentiment ou une position lorsque le langage dont on dispose semble inadéquat ou inexistant²². En demeurant à l'écoute des récits des autres, les participants à la discussion publique pourront peut-être comprendre la position défendue en prenant acte des expériences antérieures vécues par des individus et ainsi éviter les préjugés à leur égard. L'échange de récits initie alors une démarche réflexive où des individus et des groupes se lient entre eux et font sens de leur situation en s'identifiant aux expériences vécues par d'autres.

La conception ouverte de la communication conjugée à l'approche asymétrique de la réciprocité enlève les barrières auxquelles se butent les groupes marginalisés lorsqu'ils tentent d'entrer dans l'espace public. L'inclusion de tous les groupes sociaux dans la sphère publique permettrait alors aux communautés politiques de confronter des problèmes collectifs

²² Young cite ici l'exemple du harcèlement sexuel en milieu de travail. Ce concept est né dans le mouvement féministe américain durant les années 1970 à la suite d'un partage d'expériences vécues par les femmes dans leurs milieux de travail respectifs alors qu'il n'existait encore aucune loi ni aucun terme pour désigner ce comportement qu'elles jugeaient répréhensible à leur égard.

en meilleure posture puisque qu'ils fournissent d'autres perspectives dévoilant d'autres facettes d'une réalité commune. Young propose une conception des groupes sociaux faisant écho à la dynamique de l'action collective expliquée dans le chapitre précédent. Pour elle, la différence sociale ne s'incarne pas dans l'essence de celui qui s'en revendique. Elle est plutôt construite par les différentes relations constitutives des structures sociales. La différence se manifeste par les possibilités et les impossibilités se présentant à chacun en fonction de ses positions dans les relations de sexe, de genre, de race ou de classe (*Ibid.*, p. 93). Cet univers des possibles propre au positionnement social est déterminé en partie par des inégalités structurelles qui privilégient certains individus tandis qu'elles en défavorisent certains autres. Elle définit ces inégalités simplement comme la somme des contraintes vécues à travers les relations de pouvoir qui restreignent les individus dans l'exercice de leur liberté et leur bien-être matériel (*Ibid.*, p. 98). Leur condition de sujet dans les relations de pouvoir signifie par contre qu'ils sont également des agents et qu'ils peuvent transformer leurs conditions d'existence en surmontant les contraintes qui limitent leurs possibilités. Par conséquent, l'occupation d'une position dans une structure sociale ne circonscrit pas définitivement l'horizon des possibles qui s'offrent aux individus. Comme ils se trouvent tous impliqués au sein d'une pluralité de relations, tous donnent aux expériences relatives à leurs positions structurelles et à leurs effets conséquents des significations originales (*Ibid.*, p. 101-102). Dans cette perspective, et comme nous l'avons soutenu dans le précédent chapitre, l'identité ne procède pas directement de sa position sociale mais plutôt de la signification que le sujet attribue à cette position. L'action collective des groupes marginalisés se comprend donc essentiellement comme l'action d'agents désirant transformer certaines des relations sociales qui les contraignent dans l'exercice de leur liberté. Même si l'action des groupes marginalisés comporte une certaine dimension identitaire, ceux-ci ne revendiquent pas la reconnaissance d'une identité en tant que telle mais bien l'égalité dans les différentes structures sociales.

Si elles aspirent répondre à ces revendications d'égalité, les communautés politiques doivent selon Young inclure les groupes marginalisés au sein du processus délibératif par lequel elles aboutissent aux décisions collectives contraignantes. La reconnaissance des différences par les modalités énoncées plus haut permettrait aux groupes subissant les inégalités de communiquer aux autres leurs points de vue quant aux mesures par lesquelles

les collectivités se gouvernent. L'expression de cette pluralité de perspectives dans la sphère publique contribue alors à la construction d'une réalité commune objective guidant les participants à la discussion politique dans l'exercice de leur jugement. Cette objectivité de la réalité vécue par les membres d'une communauté politique ne consiste pas en la somme des perspectives exprimées, mais résulte de la réflexion critique qu'incarne le processus délibératif (*Ibid*, p. 114). Cette vision inclusive de la communication améliore les chances de trouver des solutions justes aux conflits auxquels les communautés politiques sont confrontées, car tous leurs membres participent équitablement à l'élaboration de l'accord fixant les termes de la coopération sociale.

Essentiellement, la « démocratie communicative » élaborée par Young place le respect des différences à l'avant-plan de la délibération publique afin d'éviter l'exclusion de certains groupes sociaux en raison de motifs contingents. L'accent mis sur la communication constitue à la fois la force et la faiblesse de ce modèle délibératif. Dans un premier temps, l'ouverture aux multiples modes de communication suggère que la position neutre considérée nécessaire à la légitimation des décisions collectives est simultanément discriminatoire et impossible. L'appel lancé à une conception ouverte de la communication incite donc les membres d'une communauté politique à porter attention à la différence, soit la pluralité des moyens par lesquels les agents énoncent leurs points de vue. Dans un second temps par contre, Young fait reposer l'exclusion entièrement sur les divergences mises au jour par les différentes formes de communication. Or, l'ouverture à l'expression de la différence ne saurait assurer à elle seule l'écoute et la compréhension des positions défendues par les groupes marginalisés dans la délibération.

Comme Melissa Williams (2002) le soutient, les arguments formulés par les groupes marginalisés ne peuvent espérer avoir un impact sur les structures sociales inégalitaires que si les partenaires de la discussion publique réalisent le caractère injuste et opprimant de leurs pratiques sur les groupes sociaux. Williams suppose que la reconnaissance d'arguments conduisant des groupes sociaux dits avantagés à remettre en question leurs pratiques, en raison des inégalités structurelles qu'elles perpétuent, repose sur des critères contingents visant le contenu des énoncés. La propension de la délibération à réformer les inégalités structurelles dépendrait de la teneur de la critique que font les groupes des pratiques qui les

désavantagent et de la signification contestée attribuée à ces pratiques. Bien que Williams s'accorde avec le principe fondamental de la démocratie délibérative voulant que la légitimité politique repose sur des raisons acceptables à tous les citoyens, elle affirme cependant que le jugement du caractère raisonnable des arguments d'autrui est conditionné par l'appartenance à des groupes structurés selon des privilèges et des avantages sociaux. Autrement dit, ce que les participants à la délibération acceptent comme des raisons valables dépend, d'une façon ou d'une autre, de leurs intérêts en tant que partenaires de la discussion. Par conséquent, les délibérants qui questionnent des structures sociales renforçant des privilèges sociaux ne se trouvent pas en position favorable dans cette discussion.

Placés devant cette réalité du jeu des intérêts en confrontation, les groupes marginalisés disposent alors de deux moyens complémentaires selon Williams pour démanteler les structures sociales inégalitaires et pousser les groupes avantagés à reconsidérer leurs pratiques. Le premier consiste à miser sur le désir de tous les membres d'une communauté politique d'être juste ou minimalement de démontrer les assises de leur position aux autres. Le second cherche à profiter de la dynamique des intérêts en insistant sur le besoin d'endiguer les coûts relatifs aux conflits sociaux. Pour Williams, cette approche est moins idéaliste et beaucoup plus pragmatique que les modèles délibératifs présentés par la majorité des autres théoriciens. Elle considère qu'en misant sur les forces en jeu que sont les intérêts, les mouvements sociaux disposent des outils adéquats pour ouvrir des brèches dans les différentes structures sociales, de façon à corriger les inégalités qu'elles provoquent. Comme elle le remarque à cet effet, tous les conflits sociaux ayant conduit à l'inclusion des groupes opprimés au sein de la « politique démocratique²³ » ont en commun l'incapacité de justifier les structures d'inégalités et la menace des coûts élevés entraînés par la mobilisation des groupes.

On constate ainsi que pour Young comme pour Williams, le rôle des mouvements sociaux est déterminé en fonction d'une théorie de la légitimité politique qui repose sur le même postulat : l'inclusion effective de tous les citoyens dans la sphère de délibération

²³ Williams cite entre autres les amendements à la constitution américaine concernant les droits civils, l'accès des femmes au droit de vote, l'inclusion des Premières nations dans les négociations constitutionnelles canadiennes et la fin de l'Apartheid sud-africain.

publique conduit à des accords collectifs représentatifs des positions de chacun et par conséquent plus légitimes. Pour conclure de tels accords, les nouveaux mouvements sociaux, considérés par Williams et par Young comme les représentants des groupes marginalisés, doivent être reconnus comme des interlocuteurs légitimes par les autres participants à la discussion afin de faire valoir leurs revendications à l'ensemble de la communauté politique. À titre de porteurs de revendications particulières exprimées au nom de la différence de certaines minorités ou groupes, les NMS donnent au fait du pluralisme sa réalité en mettant en évidence les lignes de fractures tracées par les conflits sociaux. Par conséquent, les discussions portant sur le rôle démocratique des nouveaux mouvements sociaux se sont penchées avant tout sur la légitimité de leur inclusion ou de leur exclusion dans la sphère publique en fonction de critères relatifs aux normes de la communication et à la représentation des intérêts dans l'arène politique. Si chacune des tangentes met l'accent sur des éléments distincts, les deux ont pour objectif d'atténuer les conflits afin de permettre la réalisation d'une politique démocratique juste et équitable.

La dimension conflictuelle du politique

Le problème de l'intérêt

Poser le consensus comme finalité de la discussion publique semble une stratégie « contre-productive », pour reprendre l'expression de Maclure, dans l'effort de réalisation d'une communauté politique juste. Par stratégie contre-productive, il ne faut pas entendre que la démocratie délibérative consiste en un mode de légitimation des intérêts d'un groupe particulier en maintenant les inégalités sociales au profit d'une véritable justice. On doit plutôt comprendre que la transformation de l'architecture de l'espace public afin d'en élargir ou d'en restreindre l'accès ne peut parvenir à surmonter les conflits sociaux. Or, si les théories délibératives insistent sur la question de l'inclusion, c'est précisément parce qu'elles ne tiennent pas compte de l'argument poststructuraliste soutenant que chaque jugement public provoque un effet d'exclusion (Maclure, 2003, p. 15; Mouffe, 2005, p. 15). Elles proposent plutôt des modes de légitimation des jugements collectifs dont le fonctionnement adéquat s'alimente de l'atteinte du consensus. C'est pourquoi elles ne peuvent saisir la

dynamique à l'œuvre dans la formation de l'action collective telle qu'elle fut exposée dans le chapitre précédent. En effet, les théories consensuelles considèrent les NMS comme l'expression d'une différence à reconnaître dans l'espace public afin de parvenir à des ententes collectives légitimes tandis que la production de cette même différence se rapporte à des pratiques de gouvernement préalablement sanctionnées par la raison publique. L'interprétation d'un tel argument appelle néanmoins à la prudence puisqu'il ne tente pas de soutenir une position selon laquelle les structures de pouvoir maintiennent des inégalités sociales dont la principale conséquence est l'exclusion, volontaire ou non, de certains groupes sociaux de la sphère publique. Il s'agit plutôt d'affirmer que les pratiques de gouvernement destinées à produire la liberté dans l'État libéral avancé opèrent par des mécanismes de conduite des conduites réglées par des régimes de vérité spécifiques. On perçoit alors un décalage entre deux conceptions de l'exclusion : selon les théories délibératives, elle repose sur le fait de ne pas être compris adéquatement dans la sphère publique alors que l'action collective ancrée dans le sentiment d'injustice la perçoit dans les processus d'indentification des stratégies de gouvernement de l'État libéral.

On retrouve par ailleurs le raisonnement inclusif et consensuel dans les analyses empiriques des mouvements sociaux en science politique, notamment chez les auteurs se référant au cadre des *contentious politics* ou encore dans les travaux portant sur l'émergence des valeurs postmatérialistes. C'est le cas des analyses consacrées à l'adoption par le gouvernement du Québec d'une loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale au cours de l'année 2002 (Dufour, 2003; Noël, 2002 et 2004). Alain Noël et Pascale Dufour avancent tous deux que l'adoption de cette loi-cadre engageant le gouvernement provincial à faire de la réduction de la pauvreté une « priorité politique » est sans conteste le résultat de la mobilisation du *Collectif pour un Québec sans pauvreté*, une organisation militante rassemblant des organismes communautaires de même que des personnes pauvres. Selon Dufour (*Ibid*, p. 175), le succès de la mobilisation tient avant tout à ses caractéristiques et à la façon dont le groupe a su s'insérer dans la structure québécoise de représentation des intérêts politiques. Cette dernière repose notamment sur une tradition de concertation entre l'État, les syndicats, le patronat et les organismes communautaires, sur l'importante participation des acteurs sociaux dans l'élaboration des politiques publiques par les commissions

parlementaires et sur la préservation du filet de sécurité sociale malgré le contexte d'internationalisation de l'économie de marché.

Le *Collectif* se démarque des autres groupes contestataires québécois par son entrée sur le terrain législatif, puisqu'il a proposé lui-même un projet de loi aux parlementaires de l'Assemblée nationale (*Ibid.*, p. 177). Ce projet de loi était élaboré en bonne et due forme par les personnes pauvres et les militants des organismes communautaires à la suite d'un vaste exercice de consultation et de rédaction populaire. Cette démarche aurait conduit le gouvernement du Québec à l'élaboration d'une stratégie de lutte contre la pauvreté qui obligerait par la loi les gouvernements futurs à prendre action en la matière. Le *Collectif pour un Québec sans pauvreté* aurait réussi à impliquer l'ensemble de la communauté politique dans un projet global de solidarité sociale faisant de la lutte à la pauvreté un enjeu collectif nécessitant « des outils législatifs spécifiques, et non des mesures sectorielles visant des individus confrontés à des problèmes personnels (*Ibid.*, p. 182) ». Étant le fruit d'une initiative citoyenne sans quoi elle n'aurait vu le jour, la loi constituerait une avancée dans les efforts de démocratisation du social. Alain Noël remarque à ce sujet : «[...] que si l'État reconnaît les réseaux sociaux, et intègre les propositions qui en émanent dans une véritable logique de dialogue et de partenariat, alors il y a un véritable gain démocratique, un pas dans la direction d'une société plus active et réflexive, susceptible de construire des projets communs viables et ancrés dans le réel (2002, pp. 21-22) ». En insérant la mobilisation du *Collectif* dans le cadre d'un mouvement général de démocratisation au sein duquel les acteurs de la société civile sont appelés à s'investir dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques sociales, Noël et Dufour se représentent les mouvements sociaux comme des acteurs démocratiques puisqu'ils participent au processus législatif. Par conséquent, ils soutiennent que l'État, aspirant à une plus grande légitimité démocratique, doit ouvrir ses mécanismes décisionnels à la participation populaire afin de voir ses interventions répondre aux besoins et aux demandes des citoyens. En rapprochant la distance qui sépare l'État de la société civile, la communauté politique travaille à la création d'un consensus par lequel elle peut espérer résoudre les conflits sociaux qui la traverse.

Les analyses livrées par Alain Noël sur la mise en œuvre du plan d'action gouvernemental de lutte contre la pauvreté révèlent que les mesures y étant consacrées ont

mené : « à des progrès réels mais incomplets (2004, p. 16) ». Il attribue ce succès mitigé à l'allégeance politique conservatrice du gouvernement en place à ce moment, qui tendrait à privilégier uniquement une approche monétaire de la réduction de la pauvreté sans toutefois la combiner au développement de services publics universels et à l'ouverture à la participation citoyenne. En effet, le gouvernement provincial comptait principalement sur l'octroi d'un soutien monétaire aux ménages qui, bien que rompant avec la logique coercitive en matière de sécurité sociale, visait à encourager les individus à regagner le marché du travail à court terme. Ces mesures pouvaient ainsi : « changer la donne des interventions gouvernementales en transformant le message sous-jacent [au] filet de sécurité sociale et économique [de sorte que] les acteurs prennent leur responsabilité (*Ibid.*, p. 12) ». Cette stratégie de réinsertion sociale, cherchant à faire du travail le choix le plus payant s'offrant à la personne pauvre, démontre qu'un mécanisme destiné à produire la liberté et l'autonomie des individus, objectif inhérent à la loi-cadre, procède inévitablement à l'identification de comportements normalisés par lesquels les sujets peuvent mettre un terme à leur situation d'exclusion. Le conflit social subséquent ne porte pas essentiellement sur l'objectif global poursuivi par les pratiques gouvernementales, mais concerne plutôt les effets qu'elles produisent sur les individus y étant assujettis. Une perspective se représentant les mouvements sociaux comme des interlocuteurs de la sphère publique verrait ici l'émergence d'un conflit « post-consensus » dans lequel s'opposeraient des positions concernant les moyens d'appliquer concrètement des principes préalablement reconnus dans l'entente collective. On pourrait alors imaginer que certains participants au débat public prôneraient des incitatifs visant l'insertion en emploi alors que d'autres défendraient une prestation d'allocations universelles en cas de chômage. Les mouvements sociaux, ici considérés comme des partenaires légitimes de la discussion publique, représenteraient alors les positions défendues par certains groupes sociaux dans les échanges portant sur les moyens d'appliquer les principes généraux contenus dans la loi.

Le rôle joué par les mouvements sociaux comme partenaires du régime de légitimation des décisions collectives contraignantes devient problématique car il s'avère aller à l'encontre des motivations initiales de la démocratie délibérative, qui tentait de se détacher des conceptions limitées de la citoyenneté élaborées par les théories économiques et

pluralistes (Leydet, 2002). La représentation des mouvements comme des interlocuteurs constitués sous-entend en effet que nous nous trouvons en présence de groupes sociaux aux intérêts et aux identités donnés dont la principale finalité se situerait dans la participation aux processus par lesquels une collectivité répond aux préoccupations particulières des individus par des moyens qui semblent acceptables aux yeux de tous (Mouffe, 2005, p. 86). L'individu engagé dans les actions d'un NMS se présenterait avant tout comme un sujet dont les intérêts ne sont pas adéquatement servis par le fonctionnement des institutions politiques (Goodwin, Jasper et Polletta, 2000, p. 70). Les mouvements sociaux placent alors les théories délibératives devant un dilemme : ou bien elles les excluent de la sphère publique puisqu'ils nuisent à la recherche du consensus en se présentant comme des défenseurs d'intérêts, ou encore elles se défont de leurs « ambitions utopistes », comme l'écrit Williams, pour se ramener à des considérations plus pragmatiques en laissant place au jeu des intérêts.

Dans un cas comme dans l'autre, l'intérêt agit comme l'instigateur des conflits pesant sur la stabilité de l'ordre social. Par conséquent, chacune des alternatives proposées articule les règles de l'espace public en fonction de cette même problématique. Elles visent ainsi à permettre aux communautés politiques d'atteindre ce qu'elles considèrent comme des consensus rationnels. La réduction de l'action collective à la défense des intérêts sanctionne néanmoins l'exercice d'une forme ou d'une autre de violence à l'endroit des acteurs par le refus de reconnaître l'identité qu'ils affirment dans leurs actions ou par le refus de reconnaître la légitimité des pratiques par lesquelles s'affirme leur identité (Mouffe, 2005, p. 145).

Contester l'ordre contingent

La possibilité qu'une communauté politique parvienne à un consensus politique rationnel peut être questionnée si une telle expression désigne un consensus n'entraînant aucune forme d'exclusion (*Ibid.*, p. 146). En considérant l'État libéral à l'image des autres régimes gouvernementaux, c'est-à-dire un système de relations de pouvoir, la perception des conflits sociaux met en scène un affrontement où les forces en présence se dévoilent sous l'angle de l'identité et non de l'intérêt. Comme l'évoquent les analyses critiques de la

démocratie libérale de Chantal Mouffe (2003 et 2005), l'unité des communautés politiques est constamment remise en cause puisqu'elles se construisent toujours par l'édification « d'extérieurs constitutifs ». Pour Mouffe, cette notion d'extérieur constitutif : « indique que la création des identités implique l'établissement d'une différence, laquelle est souvent liée à une certaine hiérarchie (2003, p. 147) ». L'affirmation d'une identité fait ainsi de l'autre un « extérieur » s'opposant au « nous » se construisant par la distinction.

Dans le contexte de l'État libéral, l'opposition « nous/eux » prend forme dans les multiples relations de gouvernement constitutives de ce dispositif. Le conflit ne met pas en cause des entités fixes aux identités préalablement déterminées; il émerge plutôt de la production d'identités par les pratiques gouvernementales. Comme nous l'avons préalablement démontré, l'État libéral gouverne les conduites des individus par l'identification des comportements leur permettant de poursuivre leurs fins et d'exercer leur autonomie. L'identification relève d'un partage du vrai et du faux qui s'opère dans les différents discours à l'aide desquels il détermine les conduites appropriées des conduites proscrites, les conduites normales des conduites anormales. L'exclusion dont il est question dans le cadre d'un régime de gouvernement ne se rapporte donc pas a priori à l'exclusion en règle d'un individu de la communauté politique ou de l'espace public, mais bien aux pratiques par lesquelles cet individu s'identifie à titre de sujet autonome. En repérant la source des conflits dans les pratiques gouvernementales, l'action collective s'entend comme une lutte pour la liberté, soit une lutte dont le principal objectif consiste en la possibilité pour un individu de se reconnaître comme sujet de ses pratiques.

Ainsi, en considérant le processus identitaire comme l'impulsion du conflit, la distinction des luttes pour la redistribution et des luttes pour la reconnaissance, souvent employée pour différencier les NMS des mouvements sociaux traditionnels, semble de plus en plus trouble. James Tully soutient d'ailleurs que le schéma opposant ces deux objectifs, considérés divergents par plusieurs, présente en fait une fausse dichotomie puisqu'il existe entre ces deux finalités une relation interne (Tully, 2000). D'un côté du schéma, les luttes visant à transformer les normes de reconnaissance des identités tentent de provoquer une redistribution des relations de pouvoir entre les sujets. Par cette redistribution, il est d'une part possible de résorber les blessures infligées par l'absence de reconnaissance formelle

d'une identité qui, comme l'indique Taylor, emprisonne des individus : « dans une manière d'être fausse, déformée et réduite (1999, p. 42) ». D'autre part, cette altération du « capital de reconnaissance » dont dispose l'individu transforme de façon complexe les régimes de redistribution des ressources économiques, politiques et sociales (Tully, 2000). En confrontant le racisme, le sexisme, ou la xénophobie par exemple, les nouvelles normes de reconnaissance redistribuent l'accès à l'éducation ou l'emploi qui à leur tour modifient la distribution du pouvoir économique. De l'autre côté de ce schéma, les luttes pour la redistribution impliquent de la même façon des amendements aux normes de la reconnaissance. L'un des plus vieux exemples d'un tel processus est sans doute l'obtention par les travailleurs du droit d'association et de négociation collective avec les employeurs. La participation à la redistribution de la richesse au sein d'une entreprise ou d'un secteur de production impliquait nécessairement la reconnaissance de droits démocratiques aux travailleurs dans la sphère économique, qui venait alors transformer la nature des relations qu'ils entretenaient avec les employeurs et les dirigeants de l'économie (Warren, 2002, p. 691). Les luttes pour la redistribution apparaissent alors comme une revendication de l'identité citoyenne, donc caractérisée par des droits démocratiques, au sein de sphères où cette identité n'est pas reconnue en tant que telle dans les démocraties libérales (Tully, 2000, p. 471).

En attirant l'attention sur la contestation des pratiques, l'action politique ne considère pas le conflit et la liberté comme des états antinomiques. Les deux grandes interprétations modernes de la liberté la définissent précisément à l'inverse, c'est-à-dire comme une absence de conflit au sein de la communauté politique. Le conflit résulterait d'un côté de l'exclusion de l'espace public et donc de l'incapacité pour certains citoyens à participer aux débats politiques. De l'autre, le conflit entraînerait l'absence de liberté puisqu'il priverait les citoyens de la possibilité de vivre paisiblement et de jouir de leurs passions. Les théories consensuelles, qui s'inscrivent à divers degrés dans l'une ou l'autre des traditions, aspirent surmonter les conflits par la construction d'un processus de légitimation de la décision publique juste et équitable. Ce processus peut être qualifié de démocratique dans la mesure où chaque citoyen jouit de l'égale possibilité d'en influencer le résultat. Dans cette perspective, le conflit social est perçu comme un bris dans la mécanique du régime

démocratique pouvant être réparé par l'ajustement des paramètres du fonctionnement des processus décisionnels. Par conséquent, les efforts consentis par la théorie sociale et politique dans la recherche de solutions définitives aux conflits sociaux se sont soldés par des désaccords théoriques à propos des conditions de réalisation de la justice conjugués aux constats d'impossibilité de voir se réaliser l'une ou l'autre des différentes conceptions en pratique (*Ibid.*, p. 478). Ces divergences théoriques et pratiques placent les idéaux de justice face à leur propre contingence, comme l'écrivait Rancière. Une telle réalité suggère alors une perspective différente du conflit en le présentant comme élément inhérent à la démocratie plutôt que la conséquence d'un régime de légitimation défailant (Maclure, 2003 et 2007; Mouffe, 2003 et 2005; Tully, 2000).

L'action politique envisagée du point de vue des pratiques de contestation réarticule la relation entre le conflit et la liberté en l'insérant dans le cadre du processus d'autodétermination des sujets. Les luttes identitaires ne semblent plus viser la reconnaissance d'une identité déterminée en tant que telle. Elles sont plutôt portées par la volonté des acteurs d'être reconnus en tant que sujets autonomes dans les pratiques qui gouvernent leurs conduites. Ainsi les actions conflictuelles sont indissociables d'un processus de réflexion critique à travers lequel les sujets expriment des besoins ou des souffrances qu'ils ressentent à titre individuel. Cette démarche se comprend alors dans les termes de l'action telle que nous l'avons décrite dans le chapitre précédent, c'est-à-dire que le processus de réflexion critique relie pratiques et discours dans la dénonciation des situations considérées inacceptables par les acteurs et dans la construction de pratiques alternatives à l'actuel dispositif gouvernemental.

L'action politique voit son objectif primordial dans l'appropriation par les individus du contrôle des décisions et des conditions qui gouvernent toutes les dimensions de leur vie (Wolin, 2004, pp. 603-604). Les conflits qui en résultent apparaissent avant tout comme des luttes où les protagonistes cherchent à redéployer des relations de pouvoir plutôt qu'à s'en libérer (Gabardi, 2001, p. 129). L'action politique n'est donc pas circonscrite dans un lieu distinct où les sujets sont définis par des droits et des devoirs qui encadrent leurs activités au sein de ce même espace. Il s'agit précisément du contraire : la spécificité de l'action politique réside dans le décloisonnement d'une sphère d'activité afin de réarticuler l'identité par la

transformation de l'expérience subjective. Le sujet politique peut alors être considéré tel que le définit Rancière, soit : «un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la reconfiguration d'un espace donné (Rancière, 1995, p. 65) ». La dynamique à l'œuvre dans une lutte identitaire s'alimente de la transposition de pratiques et de discours d'un champ d'expérience à l'autre afin de réarticuler les relations de pouvoir, de façon à mettre fin à une injustice ressentie. Elle interrompt provisoirement le fonctionnement d'un dispositif de gouvernement par une opposition qui suppose, à tout moment et en tout lieu, « l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui (*Ibid*, p. 53) ». La lutte identitaire met en évidence la dimension subjective de l'égalité en démontrant qu'elle n'est ni inscrite dans un ordre naturel, ni dans l'expression d'une volonté générale mais bien dans les expériences individuelles.

L'action démocratique dans l'État libéral avancé

L'action politique est démocratique dans la mesure où la revendication d'égalité place le gouvernement devant sa propre contingence au sein d'un conflit où les acteurs cherchent à déterminer les pratiques par lesquelles ils souhaitent se conduire ou être conduits. Comme l'écrit Maclure, les luttes identitaires sont des actions par lesquelles on tente d'introduire de nouvelles « façons d'être » en confrontant les structures de validation et de légitimation des modes de gouvernement (Maclure, 2003, p. 18). Par leurs actions, les acteurs politiques articulent le principe éthique fondamental du libéralisme voulant que tout individu dispose de sa vie en fonction des fins qu'il s'est choisi et des moyens qu'il entend entreprendre pour les accomplir (Mouffe, 2005, p. 104). Le rôle constitutif du conflit dans la réalisation de ce principe à travers les pratiques individuelles permet de formuler autrement la notion de politique démocratique telle qu'elle est élaborée par les théories contemporaines de la justice.

À la lumière des contributions des derniers travaux de Michel Foucault à la pensée politique, plusieurs auteurs ont reconsidéré la notion moderne de démocratie en mettant en évidence sa dimension éthique au profit de sa particularité en tant que régime politique. La démocratie ne définirait pas spécifiquement des instruments d'action de la société sur elle-

même ni des mécanismes dont disposent les communautés politiques afin de venir à bout des différends qui les divisent. Elle désignerait plutôt l'action politique en tant que telle, c'est-à-dire les luttes par lesquelles des individus tentent de créer des modes de vie libres de domination. Dans cette perspective, la démocratie s'incarne dans les « stratégies » employées par les sujets politiques afin de critiquer des dispositifs de gouvernement et affirmer des modes alternatifs de production de la liberté (Gabardi, 2000, p. 125). L'angle d'analyse que propose cette approche représente l'action des NMS comme le fruit d'une démarche éthique où se réalise une forme radicale de démocratie. Pour Chantal Mouffe, les luttes des NMS révèlent la multiplicité des positions de sujets en conflit au sein des relations de pouvoir dans lesquelles elles sont impliquées (Mouffe, 2005). Comme toutes les relations de pouvoir auxquelles participe un individu interviennent dans la construction de son identité en tentant de produire chez lui l'effet de liberté, chacune d'entre elles est susceptible d'engendrer un conflit puisque le sujet pourrait interpréter sa situation comme un état de domination. L'action politique des NMS consiste alors à radicaliser le projet démocratique moderne par l'extension des principes d'égalité et de liberté qu'il incarne à l'ensemble des sphères sociales. En autres termes, il s'agit d'une reformulation du concept de démocratie en fonction d'une représentation plurielle de la subjectivité.

La revendication du droit à la différence par les NMS se comprend alors d'une perspective où l'identité de chaque individu est construite à l'intersection d'une multiplicité de positions de sujets définies par l'appartenance à diverses communautés. Par conséquent, les droits revendiqués ne sauraient prendre une portée universelle puisqu'ils se rapportent à des communautés particulières (*Ibid.*). Le caractère ciblé du droit à la différence n'entre cependant pas en contradiction avec les valeurs fondamentales du projet démocratique moderne, pourtant à vocation universaliste. Le droit à la différence que revendiquent les NMS dans leurs actions doit se comprendre comme l'articulation des concepts d'égalité et de liberté aux autres pratiques et discours constitutifs de la subjectivité. Jocelyn Maclure remarque d'ailleurs à ce sujet que : « [...] group rights, rather than entailing an essentialized conception of culture, can be seen as the expression of disapproval and dissent toward the prevailing mode of governance and as particular moments in the ongoing quest for self-determination (Maclure, 2003, p. 18)».

L'insertion des luttes dans le cadre de l'extension du projet démocratique libéral donne aux actions des NMS une signification car elles s'inscrivent dans la principale tradition politique du monde occidental. L'inscription dans la tradition est à la fois indispensable et inévitable pour les acteurs politiques puisqu'elle leur permet de réfléchir leurs actions dans les termes des discours qui structurent la réalité des mondes dans lesquels ils vivent (Mouffe, 2005, p. 16). Ainsi, l'extension du projet démocratique à toutes les sphères de la vie sociale fait de la tradition politique un élément dynamique dont le sens est transformé par l'action. C'est pourquoi Mouffe considère qu'il est nécessaire de prendre en compte la dimension hétérogène, ouverte et indéterminée des discours, et plus spécifiquement des discours qui nourrissent la tradition démocratique (*Ibid.*, p. 17). La démocratie radicale fait ainsi appel à une conception « généalogique » de la démocratie où cette dernière ne constitue pas a priori la réalisation de la volonté originare des membres d'une communauté politique et conséquemment sa reproduction dans l'histoire. Comprise en termes foucauldien, la démocratie radicale ne s'entend pas comme l'élargissement progressif du contrat social afin de construire une communauté politique où chaque individu pourra pleinement exercer sa liberté à titre de citoyen. « L'humanité ne progresse pas de combats en combats jusqu'à réciprocité universelle, où les règles se substituent pour toujours à la guerre » explique Foucault; « elle installe chacune de ses violences dans un système de règles, et va de domination en dominations (Foucault, 2004b, p. 406) ». Ainsi, l'exercice de la liberté dans l'État libéral avancé ne dépend pas exclusivement du respect des règles établies lors de sa fondation. Tout système de règles, comme nous l'avons démontré, engendre par sa construction des exclusions justifiées par le mode de légitimation auquel il se réfère. La conception pratique de la liberté avancée ici ne stipule pas qu'elle se définit dans l'expression de la volonté collective, lors du moment fondateur. Il s'agit plutôt du contraire : elle se décrit comme une signification attribuée à des pratiques.

L'extension du projet démocratique à l'ensemble des relations sociales prend son sens lorsque la liberté est comprise comme l'interprétation subjective d'une expérience donnée. Une telle interprétation ne relève alors plus d'un processus où les citoyens s'entendent collectivement sur la signification d'un principe en fonction d'une conjoncture historique renouvelée. Comme l'explique Foucault, l'action d'interpréter, dans le cadre d'une

démarche généalogique : « c'est s'emparer par violence ou par subreption, d'un système de règles qui n'a en soi pas de signification essentielle et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes [...] (*Ibid.*, p. 407) ». Les sujets peuvent ainsi donner un sens à leurs positions dans les relations de pouvoir, mais également transformer l'effet qu'elles produisent en tentant de les articuler au langage de la tradition démocratique. Cette réinterprétation modifie les termes de la relation de pouvoir en redéfinissant le rôle des sujets, conduisant ainsi au réaménagement des pratiques de gouvernement. En articulant aux principes d'égalité et de liberté les différents discours et pratiques qui interviennent dans la construction de l'identité, les acteurs politiques ne cherchent pas à regagner un espace duquel ils seraient exclus. Ils visent plutôt la création d'espaces de liberté, c'est-à-dire d'espaces libres de domination où les sujets se reconnaissent en tant qu'individus dans les multiples relations constitutives d'une sphère d'activité. C'est ainsi que se comprennent les revendications d'accès à la vie publique menées par les femmes tout au long de la modernité selon Diana Coole (2000, p. 344). L'accès à la vie publique ne se résumait pas à l'obtention de droits démocratiques et s'étendait au droit de participer à la vie économique. Bien que dans le libéralisme, l'économie relève de la sphère privée puisqu'elle doit être exempte d'intervention étatique, Coole soutient que la participation à la vie économique constituait néanmoins une activité publique et socialement reconnue par laquelle les femmes pouvaient exercer leur liberté. La distinction du public et du privé se rapportait alors pour les femmes à la frontière tracée par la sphère domestique, lieu consacré par l'émergence du capitalisme industriel à l'éducation des enfants, aux tâches ménagères et à la consommation. En étant consignées à cette sphère domestique, les femmes se trouvaient maintenues dans un état de dépendance envers les hommes puisque les activités auxquelles elles étaient assignées ne rapportaient aucune valeur d'échange. La sphère domestique devenait alors synonyme « d'incarcération » selon Coole car un tel état de dépendance rendait impossible pour les femmes l'exercice de leur liberté par la détermination des fins qu'elles désiraient poursuivre. La définition de l'espace public comme lieu d'exercice de la liberté se rapporte donc directement à l'injustice ressentie par des sujets au sein d'une sphère constituée par une certaine organisation des relations de pouvoir.

La création d'espaces de liberté par les actions politiques remet en perspective la conception moderne de l'État comme l'instrument d'action de la société sur elle-même en redéfinissant l'opposition de la sphère privée et de la sphère publique. En se référant à la distinction fondamentale du public et du privé dans les théories démocratiques modernes, il est possible de conclure que la démocratie radicale s'inscrit dans un mouvement de politisation du « privé ». L'argument semble appuyé à première vue par la problématique centrale du mouvement féministe contemporain soutenant une conception du politique qui englobe l'intime et le « personnel » (Coole, 2000 et Fraser, 2005). Le domaine public se trouverait ainsi accaparé des questions relatives aux particularismes individuels, minant les possibilités d'une communauté politique d'agir d'un commun accord. Envisagée du point de vue de la démocratie radicale où l'action politique résulte d'une démarche interprétative, l'idée que le « personnel soit politique » n'apparaît plus comme la volonté d'introduire dans l'espace public des considérations issues du domaine privé. Les actions des NMS dessinent plutôt en permanence de nouvelles frontières séparant le public du privé (Mouffe, 2005, p. 72). En exprimant des besoins et des attentes à l'égard des pratiques de gouvernement, les acteurs politiques affirment une identité qui relève du privé, qui se manifeste à travers les pratiques choisies par les individus. L'action politique est par contre publique car elle tente de réaménager les relations de pouvoir en enjoignant les autres à transformer leurs pratiques afin qu'elles s'articulent aux principes de liberté et l'égalité.

La démocratie radicale ne définit donc pas a priori un mode spécifique de relation entre les citoyens et l'État. Toutefois, elle ne cherche pas à l'abolir ou l'exclure, mais le considère plutôt à la lumière de son rôle dans les relations de pouvoir. Comme Foucault l'expose dans ses derniers travaux portant sur la question du sujet, l'État moderne constitue avant tout un dispositif de gouvernement des conduites dont le pouvoir est exercé en fonction d'une rationalité politique spécifique. Le rôle de l'État libéral consiste essentiellement à produire la liberté individuelle par l'emploi de technologies du pouvoir visant à maintenir l'ordre social afin que chaque sujet puisse poursuivre ses fins. La collectivisation du risque social dans l'État-providence aura contribué par exemple à la construction d'une identité citoyenne définie par l'accès aux biens publics distribués universellement par l'État (Redden, 2002). L'État-providence, comme l'écrit Levasseur : « participe ainsi au renouvellement des

principes de cohésion d'une société d'individus [...] » par des mécanismes de redistribution des richesses qui matérialisent l'imaginaire du contrat social (Levasseur, 2006, pp. 202-203). Dans ce contexte, le social se présente comme l'interface des mécanismes de gouvernement, c'est-à-dire que les individus sont gouvernés en tant que parties égales du « tout » objectif formé par la société. Le dispositif État-providence constitue dès lors le principal vecteur de liberté individuelle car les technologies du pouvoir permettent la correction d'inégalités entraînées par des phénomènes sociaux comme l'urbanisation des populations, l'industrialisation de la production et la salarisation du travail. Par conséquent, les luttes politiques des mouvements sociaux n'avaient pas pour objectif d'abolir l'État-providence mais bien d'en transformer les pratiques. À titre d'instrument d'action sociale globale, les interventions étatiques étaient alors perçues par les mouvements sociaux comme des moyens déterminants dans l'articulation de rapports sociaux égalitaires entre les classes, les sexes et les races (Denis, 2003, p. 40 et Fraser, 2005, p. 298).

En transférant vers l'individu la responsabilité de produire sa liberté, l'État libéral avancé aura procédé à une réorganisation des relations de gouvernement qui ouvriront de nouveaux horizons à l'action politique. Ses technologies du pouvoir visent maintenant à faire de l'individu un entrepreneur de lui-même en devenant un agent actif dans son propre gouvernement. Ainsi, l'individualisation de la gestion du risque social ne traduit pas un retrait de l'État, mais consiste en une transformation de son rôle. Cependant, la détermination des conditions de production de la liberté appartient dorénavant à l'individu plutôt qu'à l'État. Le foyer des relations gouvernementales se trouve alors décentralisé puisque les acteurs intervenant dans la production de la liberté individuelle ne se trouvent plus directement à l'intérieur du périmètre étatique. Ce changement dans les modes de production de la liberté reconfigure l'action collective. Dans la mesure où les actions politiques reflètent les dispositifs gouvernementaux puisqu'ils interviennent dans la constitution de la subjectivité, les NMS apparaissent comme des luttes pour la liberté dans l'État libéral avancé. Si, comme l'écrivait Melucci dans ses premières analyses : « [I]es nouveaux mouvements sociaux ne sont pas orientés essentiellement vers la conquête du pouvoir politique ou de l'appareil d'État, mais plutôt vers le contrôle d'un champ d'autonomie ou d'indépendance face au système (Melucci, 1978, p. 49) », c'est précisément parce que les relations gouvernementales

ne trouvent plus leur cohérence dans le dispositif étatique mais bien chez l'individu. L'autonomie revendiquée n'apparaît donc pas comme une nouvelle valeur qui résulterait de l'évolution d'un processus historique dont les NMS seraient l'expression politique. L'autonomie se trouve au cœur de l'action collective contemporaine puisqu'elle constitue le principe rationnel central du régime de citoyenneté de l'État libéral avancé. La transformation de l'action collective se rapporte ainsi aux transformations de la gouvernamentalité ayant conduit à l'émergence de l'État libéral avancé.

Comme il revient maintenant à l'individu de produire sa liberté à titre d'agent autonome, les relations de pouvoir dans lesquelles il se trouve impliqué en tant que sujet doivent correspondre à son identité. En la décrivant avant tout comme un processus, l'identité se construit à travers les pratiques et les actions du sujet dans la multiplicité des relations de pouvoir qui forment les communautés auxquelles il appartient. Un conflit émerge lorsqu'un ou des individus se trouvant dans une position de sujet ressentent une injustice ou cherchent à exprimer un besoin dans le cadre de cette relation de pouvoir. L'action collective prend forme lorsque les individus partageant cette position de sujet se rassemblent en communauté afin d'agir, c'est-à-dire de mettre fin à l'injustice en redéployant les relations de pouvoir. La dynamique de l'action collective articule ainsi à l'identité subjective le projet démocratique moderne. D'une part, la formation de la communauté construit un espace où les sujets se reconnaissent entre eux comme des individus libres et égaux. De l'autre, les actions conflictuelles qu'ils conduisent ensemble tentent de réarticuler les relations de domination en relation de liberté où ils pourront également se reconnaître en tant que sujets autonomes.

Les luttes pour la liberté menées par les NMS redessinent donc constamment la cartographie de l'action politique dans l'État libéral avancé. Les territoires d'action ne sont pas seulement délimités par les champs d'intervention étatique, mais par l'ensemble des relations de pouvoir qui interviennent dans le processus de construction identitaire, intrinsèquement lié à l'exercice de la liberté. Les communautés formées par les NMS sont par conséquent démocratiques puisque les individus qui les composent s'identifient dans leurs pratiques aux principes de liberté et d'égalité qu'ils tentent d'intégrer à toutes les dimensions de leur vie. Une identité subjective articulée à ces principes vient ainsi radicaliser le projet démocratique en cherchant à l'étendre à l'ensemble des relations sociales, créant une « chaîne

d'équivalence » entre la pluralité d'actions collectives (Laclau et Mouffe, 2001; Mouffe 2003 et 2005). À travers le conflit politique, l'identité démocratique radicale permet ainsi la création d'une multiplicité d'espaces où, dans leurs relations avec les autres, les individus déterminent les fins qu'ils désirent poursuivre. Autrement dit, ils donnent un sens à leur existence par l'exercice de leur liberté.

Conclusion

Des démocraties possibles : vers une philosophie politique interprétative

Les NMS forment une communauté qui rassemble une diversité d'acteurs sociaux aux revendications multiples et parfois contradictoires. On conclut souvent que cette hétérogénéité, qui se solde par un déficit de projet politique global, constitue le talon d'Achille des formes contemporaines d'action collective, puisqu'elle limite la portée des changements qu'entraînent leurs actions. La multiplicité des conflits dans lesquels sont impliqués les mouvements sociaux pose alors un problème politique à la fois théorique et pratique explique James Tully (2000). Un problème théorique d'abord puisque l'aspect contradictoire des revendications démontre l'impossibilité de parvenir à un consensus à propos des fondements rationnels de la justice dans une communauté politique. Un problème pratique ensuite car des conflits politiques éclatent incessamment. En somme, les contestations politiques exercées par les NMS sont problématiques pour la philosophie politique si cette dernière est envisagée comme la recherche de la nature intrinsèque des questionnements politiques.

Le chapitre précédent conclut cependant qu'on perçoit dans l'action collective des NMS un fil conducteur reliant entre elles ces luttes hétérogènes. Il soutient que ces actions articulent aux pratiques gouvernementales des principes de liberté et d'égalité. Par ces actions, les NMS créent une chaîne d'équivalence démocratique entre chacune des luttes politiques. La démocratie radicale n'est pourtant pas comprise ici à la lumière d'une extension progressive de la citoyenneté à l'ensemble de classes sociales, ni comme l'ouverture de l'espace public de médiation sociale aux différentes formes de communication. Pour Chantal Mouffe, l'extension du projet démocratique se présente plutôt comme une réinterprétation de la démocratie en vertu d'une conception plurielle de la subjectivité. Elle assigne en conséquence à la philosophie politique une fonction spécifique.

Même si son rôle ne consiste plus à déterminer les fondements rationnels du meilleur régime, la philosophie politique occupe une place prépondérante dans la création d'une chaîne d'équivalence démocratique entre les luttes menées par les NMS. En introduction d'un récent ouvrage traitant des transformations de la démocratie, Daniel Innerarity écrit que la philosophie politique doit dorénavant s'acquitter d'une tâche interprétative (2006, p. 22). Bien qu'à d'autres époques, l'interprétation : « détournait des exigences de la pratique », le philosophe espagnol considère que dans un monde caractérisé avant tout par la contingence, l'interprétation est un mode d'action sur la réalité. L'activité théorique agit sur la réalité car elle permet de modifier l'identité des forces en conflit par l'élaboration du langage par lequel des sujets donnent des significations à leurs différentes relations sociales. Chantal Mouffe affirme ainsi qu'une philosophie politique interprétative : « [...] will not supply metaphysical foundations for the liberal democratic regime, but it could help us defend democracy by deepening and extending the range of democratic practices through the creation of new subject positions within a democratic matrix (2005, p. 57) ».

La philosophie politique participe alors activement à ce que Jacques Rancière désigne comme le processus de subjectivation politique. Ce processus est défini comme : « la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre (1998, p. 87) ». Autrement dit, l'identité de sujet est un processus qui relève d'une relation à l'autre plutôt que d'une prise de conscience de son essence en tant qu'individu. L'altérité inhérente à la subjectivation politique se décline en trois déterminants selon Rancière (*Ibid.*, p. 89). En premier lieu, l'identité politique revendiquée par un sujet n'est jamais une simple affirmation identitaire. Elle est toujours accompagnée d'une négation de l'identité imposée par l'autre. En second lieu, elle constitue une démonstration d'un tort, qui fait écho à la notion de sentiment d'injustice élaborée au début du second chapitre. L'identité revendiquée constitue la scène où les sujets s'exposent en tant que victimes d'une injustice et manifestent simultanément leur volonté de faire justice. Finalement, la subjectivation « comporte toujours une identification impossible (*Ibid.*, p. 90) ».

Ce dernier déterminant de la subjectivation expose les deux faces complémentaires de l'apport poststructuraliste à la philosophie politique. Il démontre d'un côté la formation de « l'extérieur constitutif » inhérent à la construction identitaire. Comme le premier chapitre

l'explique, la rationalité gouvernementale libérale construit une identité citoyenne en départageant les conduites appropriées des conduites inappropriées. L'exclusion constitutive d'une identité s'effectue par le partage du vrai et du faux auquel procèdent les régimes de vérité. Les travaux de Michel Foucault mettent en évidence le fait que chaque jugement entraîne, parfois malgré lui, sa part d'exclusion (Maclure, 2003). De la perspective de la gouvernementalité libérale, on peut ainsi affirmer qu'il est « impossible » pour des individus aux conduites inappropriées de prétendre à la citoyenneté sans procéder à une réforme de leurs propres conduites, à la transformation de leur propre identité. À cette notion d'altérité inhérente s'articule l'autre face de la critique poststructuraliste, celle de la contingence de l'ordre social et incidemment de l'autorité gouvernementale. À la suite de Nietzsche, la démarche généalogique suivie par Foucault nous invite à remettre les vérités et les discours qui les produisent dans le contexte de leur production. En les replaçant « dans le domaine des autres pratiques humaines, techniques, politiques, sociologiques, qui leur servent de condition de formation, d'apparition, de modèle (Foucault et Chomsky, 2006, p. 50) », les vérités apparaissent à l'historien ou au philosophe comme le résultat d'un processus créatif. La création ne se rapporte donc pas aux structures de l'esprit humain qui le définissent en tant qu'être rationnel. Elle définit les stratégies employées afin de croiser de façon particulière des lignes de visibilité et des lignes d'énonciation pour que s'impose un certain partage du vrai et du faux. « Il n'y a de créativité possible qu'à partir d'un système de règles » pour Foucault. Chaque création consiste en fait en une articulation nouvelle des pratiques et des discours constitutifs des dispositifs, de façon à produire de nouvelles vérités. Si la vérité, comprise en tant qu'essence ou en tant que nature, est impossible puisqu'elle est création, cette création se présente néanmoins comme un possible, une alternative envisageable à l'état actuel d'une relation de pouvoir ou d'un dispositif.

Dès lors, la philosophie, que Foucault définit simplement comme « la politique de la vérité » (2004c, p. 5), révèle son potentiel créatif. La philosophie, en tant que discipline disposant de son propre contenu, consiste à créer des concepts. « Et les concepts, écrit Deleuze, ils n'existent pas dans une espèce de ciel où ils attendraient qu'un philosophe les saisisse. Il faut les fabriquer (2003, p. 292) ». Cette optique créative de la philosophie la pousse ainsi hors du terrain de la contemplation et fait d'elle une action qui répond à une

nécessité. En effet, la philosophie n'est pas une réflexion sur le réel pour Deleuze. Elle cherche plutôt à résoudre des problèmes qu'on estime « mal posés » à titre de philosophe (Deleuze et Guattari, 1991). Ces problèmes n'apparaissent jamais seuls. Ils sont situés au « carrefour » d'un ensemble d'autres concepts. Par conséquent, lorsqu'on fabrique un concept afin de résoudre un problème, ce concept renvoie toujours à d'autres concepts. Si : « [chaque] concept a des composantes qui peuvent être à leur tour prises comme concepts (*Ibid.*, p. 24) », un concept se distingue des autres par son amalgame unique, par les relations originales qu'établit le philosophe entre chacune de ses composantes. Un concept se présente donc comme le « point de coïncidence » de ses propres composantes. En ce sens, la fabrication d'un concept ne s'entend pas comme la réflexion sur le monde vécu, mais comme la création d'un *Événement*. L'*Événement* est en lui-même une vérité. Or, cette vérité n'est qu'un possible qui se réfère à ses propres conditions de formation, au problème particulier à l'origine de la démarche du philosophe. La philosophie devient dans ce contexte une politique de la vérité puisque chaque concept créé : « fait entendre de nouvelles variations et des résonances inconnues, opère des découpages insolites, apporte un Événement qui nous survole (*Ibid.*, p. 32) ». Les possibilités qui émergent alors questionnent d'autres concepts ou fragments de concepts, provoquant par ce mouvement un surgissement de problèmes inédits auxquels les philosophes doivent répondre par nécessité. Et lorsqu'ils empruntent aujourd'hui les concepts de Platon, de Descartes ou de Kant pour répondre à ces nouveaux problèmes, Deleuze et Guattari considèrent qu'ils réactivent ces concepts au sein de nouvelles créations. Ils ne répètent donc pas ce qu'ont dit leurs prédécesseurs, mais poursuivent plutôt une même démarche (*Ibid.*).

L'adoption de ce point de vue sur la philosophie politique et son histoire donne aux concepts comme la démocratie, la république, la position originelle, l'éthique communicationnelle ou la politique de reconnaissance des couleurs de « mondes possibles ». Ces concepts sont créés afin de répondre à des problèmes philosophiques qui émergent au sein de dispositifs spécifiques. Cette dernière affirmation ne restreint pourtant pas la philosophie politique à une simple réflexion sur l'actualité. Comme l'a soulevé le second chapitre, l'activité théorique doit nécessairement s'appuyer sur des pratiques si elle espère prendre un sens, et vice-versa. Les débats contemporains entourant le pluralisme ou les

réflexions sur les inégalités sociales et politiques caractéristiques de la seconde moitié du dix-neuvième siècle semblent ainsi reliés à des conjonctures particulières. En autres termes, les problèmes qui surgissent dans les pratiques modifient notre compréhension des concepts auxquelles elles sont reliées, relançant par le fait même le questionnement philosophique et la démarche créatrice qui l'accompagne. L'émergence de problèmes politiques ouvre alors la porte à la réactivation d'anciens concepts au sein de nouveaux alliages conceptuels.

C'est ce que Foucault observe dans les transformations du concept de société civile au cours du dix-huitième siècle (2004d, p. 300-312). Pour John Locke par exemple, la société civile définissait une société caractérisée par un lien juridique et politique entre les individus. L'histoire de la société civile de Ferguson marque cependant une rupture avec une telle conception²⁴. Selon ce dernier, la société civile désigne un ensemble où les rapports sociaux sont spontanés plutôt que juridiques. Elle constitue également l'entité dans laquelle s'articule l'histoire. Ainsi le principe d'évolution est inséré à l'intérieur d'une société civile. Chacune d'elle peut évoluer d'un stade primitif de sauvagerie vers la barbarie pour aboutir à la civilisation. Finalement, Ferguson considère que les formes d'autorité s'instaurent naturellement au sein des sociétés civiles. Par conséquent, leur existence ne repose pas sur un pacte fondateur donnant naissance au pouvoir politique.

Selon Foucault, le concept de société civile, créé par Adam Ferguson, cherche à répondre aux problèmes politiques apparus avec la transition d'un régime de souveraineté vers un mode de gouvernement du social se proposant de produire la liberté individuelle, comme le premier chapitre en fait mention. En constatant les discontinuités entre les différents concepts de société civile, Foucault illustre qu'elle ne se présente pas aux yeux des philosophes comme une « réalité première et immédiate ». Le concept de société civile décrit plutôt une réalité « transactionnelle » ou « transitoire », qui naît : « dans le jeu des relations de pouvoir et de ce qui leur échappe » (*Ibid.*, p. 312). Elle trace alors une ligne de fuite au sein du dispositif dont le parcours définit une transition possible entre le dispositif actuel et un dispositif alternatif. La réalité transitionnelle que crée un concept ne doit donc pas s'entendre comme son inexistence. L'existence d'une « figure transactionnelle » se rapporte

²⁴ L'ouvrage d'Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society* parut en 1767. Il fut traduit en Français en 1783 et parut en France sous le titre d'*Essai sur l'histoire de la société civile*.

cependant au dispositif dans lequel le concept est créé, révélant par le fait même la contingence de chaque réalité désignée par des concepts. Si l'existence d'une réalité persiste dans l'histoire de la philosophie politique, c'est qu'elle se trouve sans cesse réactivée dans le processus de création d'autres concepts. La philosophie politique a donc constamment réactivé la figure du peuple dans ses réponses aux problèmes conséquents à la transformation des régimes de vérité. Dans cette perspective, sa configuration est corrélative au dispositif au sein duquel il prend forme. Chaque concept de démocratie constitue ainsi une métaphore où sont réarticulées les relations sociales dans lesquelles sont impliqués des individus.

La coexistence des différentes métaphores met alors en relief l'impossibilité de réaliser en pratique le principe normatif de la démocratie. Comme le souligne Foucault : « Si on entend par démocratie l'exercice effectif du pouvoir par une population qui n'est ni divisée, ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloigné (Foucault et Chomsky, 2006, p. 67) ». Par contre, ce qui nous éloigne d'une démocratie « effective » ne se retrouve pas dans la redistribution inégale de l'accès au pouvoir politique des individus ou des groupes qui formeraient le peuple. La démocratie effective est impossible dans une perspective où l'existence du peuple comme sujet du pouvoir souverain s'appuie sur des représentations sociales et des concepts philosophiques qui se transforment constamment. En empruntant le même chemin que celui de Foucault dans son analyse de la société civile citée plus haut, le peuple ne semble plus s'imposer comme une réalité immédiate. Autrement dit, le peuple autonome, concept situé au cœur du principe normatif de toutes les théories démocratiques, n'est en fait jamais le même d'un concept à l'autre.

Si la possibilité d'une démocratie effective s'annule devant l'inexistence du peuple défini comme entité objective sujette du pouvoir souverain, les tensions présentes entre les « interprétations dominantes » du cœur normatif de la démocratie et ses « manifestations concrètes » révèlent sans cesse des processus de démocratisation (Kohn, 2003). En tant que discours, les concepts créés par la philosophie politique alimentent le fonctionnement de ce processus puisqu'ils interviennent dans la création d'identités citoyennes (Mouffe, 2005). Pour Mouffe, la citoyenneté n'est pas limitée au statut juridique des individus comme dans le libéralisme. Il ne s'agit pas non plus d'une identité qui supplante toutes les autres tel que le

défendent certains courants contemporains du républicanisme. Elle s'inspire plutôt des travaux de Quentin Skinner sur Machiavel afin de définir la citoyenneté comme l'adhésion d'individus à un ensemble de règles à partir desquelles ils gouvernent leur conduite politique. L'appartenance à une communauté politique est ainsi déterminée par le partage d'une identité définie par des pratiques. On parle d'une identité citoyenne puisque les pratiques des agents sociaux sont articulées aux valeurs politiques et éthiques énoncées dans les théories démocratiques. Il convient de rappeler que l'agent social n'est pas décrit par Mouffe comme un sujet « unitaire ». L'identité subjective se construit plutôt à l'intersection d'un ensemble de positions de sujets en reliant certaines pratiques à certains discours entre lesquels il n'existe pas nécessairement de liens préalables. Dans ce cadre, l'identité citoyenne devient un principe d'identification, un mode d'articulation de plusieurs positions de sujet dont la citoyenneté constitue le résultat. Cette dernière devient alors une identité politique où des individus, poursuivant différentes fins en vertu de conceptions divergentes du bien ou du juste, souscrivent à des règles de conduite communes qui les définissent en tant que citoyens. La citoyenneté n'est donc pas circonscrite à un espace public délimité aux fins de la délibération, ni à la participation à des procédures politiques formelles.

Il existe cependant de multiples interprétations des valeurs constitutives du projet démocratique moderne que sont la liberté et l'égalité. Les déclinaisons de l'identité citoyenne sont donc aussi nombreuses que les interprétations de la démocratie proposées par la philosophie politique. La diversité des identités citoyennes donne ainsi lieu aux luttes politiques, c'est-à-dire des conflits à propos des conduites appropriées et des conduites inappropriées. Le premier chapitre expose les stratégies employées par l'État libéral afin d'identifier les conduites citoyennes. À la suite des travaux de Foucault, on constate que ces identités sont assignées à travers un gouvernement des conduites quotidiennes, destiné à préserver la sécurité de l'individu afin qu'il poursuive ses fins. La citoyenneté s'exerce dans ce dispositif par un éventail de conduites qu'on pourrait désigner comme « non politiques ». L'analyse du libéralisme en termes de rationalité gouvernementale permet alors de considérer les NMS comme des contre-conduites spécifiques au dispositif État libéral avancé. Si, comme l'explique le second chapitre, les contestations des systèmes d'autorité contribuent au processus de construction d'une identité subjective à travers un conflit, l'identité en question

n'est « citoyenne » qu'en fonction d'une interprétation particulière de la citoyenneté et de la démocratie. Pour Arendt par exemple, l'envahissement du politique par le social se somme par l'impossibilité « d'agir », d'exercer la liberté qui nous distingue en tant qu'individu (Arendt, 1983). En prenant racine dans le social, la forme de participation politique proposée par les NMS introduit dans l'espace public une appartenance intermédiaire entre des citoyens égaux et singuliers. Celle-ci empêche alors l'action commune par laquelle les citoyens d'une communauté exercent leur liberté. En interprétant les NMS comme l'illustration d'une invasion des préoccupations privées dans l'espace public, l'opposition aux systèmes d'autorité gouvernementale décrit ni plus ni moins une « mascarade identitaire » où défilent des individus ayant perdu de vue le projet *éthico-politique* moderne dans lequel se fonde leur liberté (Beauchemin, 2004).

Une interprétation radicale du projet démocratique moderne, formulée par exemple dans la philosophie politique de Chantal Mouffe, permet aux acteurs sociaux participant à des actions collectives de s'identifier en tant que citoyens. En intégrant à sa conception de la démocratie la critique poststructuraliste de la subjectivité moderne, elle affirme que l'identité d'un agent résulte d'un ensemble de relations sociales. Dès lors, chacune de ces relations peut constituer une forme de domination contestable. L'identification commune à une interprétation radicale de la démocratie conduit à la construction d'une identité citoyenne partagée par tous les acteurs des communautés de mouvements sociaux dont il est question dans le deuxième chapitre. Cette chaîne d'équivalence démocratique ne se forge pas par l'alliance d'intérêts politiques, ni par le partage d'une idéologie, ni d'un consensus à propos d'une conception commune du bien ou du juste. Il s'agit d'un principe d'identification politique, par lequel des acteurs en conflits articulent des positions de sujet à des concepts créés par la philosophie politique, construisant ainsi une nouvelle identité. Les acteurs participants aux communautés de NMS sont dès lors reliés par une identité citoyenne définie en fonction d'une interprétation radicale des principes constitutifs du projet démocratique moderne. À travers ce processus d'identification, les différents « nous » formés dans les communautés de NMS s'approprient la figure du peuple autonome.

Tel qu'expliqué dans le troisième chapitre, la revendication de l'identité citoyenne dans une sphère où celle-ci n'est pas reconnue provoque des conflits mettant en branle un

processus de démocratisation, c'est-à-dire un réaménagement des relations de pouvoir de façon à convertir une domination en exercice de la liberté. De ces processus de démocratisation surgissent de nouveaux visages du peuple, provoquant des problèmes qui obligent certains philosophes politiques à reformuler les concepts de démocratie, de peuple, de liberté et d'égalité. Pour leur part, ces nouvelles figures du peuple s'arriment à d'autres positions et initient de nouveaux conflits politiques. Comme ces positions de sujets relèvent entre autres des pratiques d'identification du dispositif de gouvernement, la relation dialectique à l'œuvre entre les théories et les pratiques de la démocratie ne se solde pas par une réconciliation finale. La philosophie des dispositifs nous invite plutôt à voir dans cette relation ce que Kohn décrit comme : « [...] an open-ended interaction between the normative principle and the historical form that leaves both transformed (2003, p. 9) ».

La dynamique de transformation constante qu'alimente une philosophie politique « tournée vers le nouveau » semble cependant maintenir un climat où prévaut la guerre de tous contre tous. Tel qu'avancé dans le dernier chapitre, en s'inscrivant dans la continuité des réflexions amorcées notamment par Chantal Mouffe ou Jacques Rancière, le conflit peut être considéré comme la dimension constitutive du politique. Les formes de démocratie qu'ils proposent s'appuient sur l'argument selon lequel : « la condition de formation des identités politiques représente en même temps la condition d'impossibilité d'une société dont l'antagonisme aurait été éliminé (Mouffe, 2003, p. 148) ». Les théories du consensus cherchent à résorber ce qu'elles perçoivent comme des antagonismes dans les sociétés pluralistes en élaborant des modèles démocratiques ancrés dans des conceptions du bien ou du juste partagées par tous les membres d'une communauté politique. Si de telles initiatives visent à protéger les sociétés démocratiques des tyrannies de la majorité aux dépens des libertés individuelles, la recherche de fondements rationnels peut conduire à l'affaissement d'une démocratie pluraliste selon Mouffe. En tentant d'insérer des agents sociaux en conflits au sein de « catégories juridiques et morales censées permettre d'en arriver à des décisions impartiales », les théories délibératives transforment les forces politiques dissidentes en « ennemis » (*Ibid.*). Dans un contexte où les décisions collectives contraignantes sont justifiées par un recours aux valeurs morales, les ennemis sont cantonnés dans une altérité définie par des valeurs morales non-négociables et des identités essentialistes. L'inclusion de

ces sujets « irrationnels » au sein de l'ordre consensuel dépend ainsi de leur abandon de certains aspects constitutifs de leur identité. Les modèles de démocratie délibérative sont alors ramenés à la case départ puisqu'ils se trouvent confrontés de nouveau au problème de la différence identitaire, qu'on doit reléguer au privé ou simplement abandonner si on espère participer à la décision publique. L'atteinte du consensus repose par conséquent sur la disparition de la différence, conduisant à l'éviction de l'altérité au sein de la communauté politique. Comme l'avancent Mouffe et Rancière, de telles propositions semblent envenimer les antagonismes plutôt que de les atténuer (Mouffe, 2003 et 2005, Rancière, 1995 et 1998).

Paradoxalement, une démarche philosophique interprétative où l'impossibilité de parvenir à un consensus est prise en compte peut favoriser l'adhésion des membres d'une communauté politique aux valeurs du projet démocratique moderne. Comme il ne s'agit plus d'élaborer les règles du meilleur régime mais bien d'interpréter des luttes politiques par la création de nouveaux concepts, les antagonismes à l'origine des identités politiques se transforment en agonistique. L'agonistique est définie par Mouffe comme une lutte où l'opposant n'est pas perçu comme un « ennemi à abattre » mais plutôt comme un adversaire, un opposant avec qui nous partageons une « allégeance commune aux principes démocratiques de liberté et d'égalité, tout en étant en désaccord sur le sens à leur accorder » (Mouffe, 2003, p. 149). La participation aux conflits où s'affrontent différentes conceptions de l'identité citoyenne entraîne alors un sentiment d'appartenance à des communautés politiques encore plus vastes que la chaîne d'équivalence démocratique formée par les NMS. Pour Tully, ce sentiment se construit lorsque les acteurs en conflits prennent conscience du caractère multiple et contingent de l'identité de leurs adversaires (2000, p. 480). De cette façon, ils réalisent que l'identité de leurs opposants, tout comme la leur, n'est ni statique ni essentialiste. Une telle situation conduit alors les protagonistes à reconnaître le droit de chaque individu à dénoncer les injustices qu'il ressent et celui de faire valoir des pratiques alternatives dans lesquelles il se reconnaît. Cette forme de reconnaissance mutuelle permet donc aux individus de s'identifier en tant que membres d'une communauté politique démocratique.

Une conception de l'action collective en processus de construction d'identités démocratiques évite ainsi les pièges tendus par la démocratie des identités. Il faut entendre

par démocratie des identités tant le débat entourant le pluralisme des doctrines compréhensives que les arguments en faveur de l'avènement d'une société postindustrielle. L'argument précédent démontre en premier lieu que les identités démocratiques transforment les antagonismes potentiels en luttes politiques agonistiques. La définition immuable des identités que proposent les théories du consensus porte en elle une certaine violence où l'Autre ne peut participer aux débats démocratiques qu'à la condition de se soustraire de certains traits constitutifs de sa subjectivité. Les partis en conflit représentent dans ce contexte certaines positions de sujet subissant des injustices auxquelles les acteurs politiques souhaitent mettre un terme. Ils revendiquent ainsi la transformation d'un mécanisme de gouvernement, d'une façon telle qu'ils pourront se reconnaître dans leurs conduites en tant que sujets. En ce sens, les conflits politiques ne se présentent pas comme des menaces aux régimes démocratiques. Ils favorisent plutôt l'identification mutuelle des agents sociaux aux principes d'égalité et de liberté se trouvant au cœur du projet démocratique moderne.

En second lieu, la démocratie des identités rappelle l'argument de la transition d'une société organisée en fonction d'un mode de production industrielle vers un mode de production postindustriel. L'action des NMS révélerait les nouvelles valeurs conséquentes au passage vers une nouvelle ère historique. Les revendications relatives à l'identité, l'autonomie et la qualité de vie se substitueraient aux impératifs de progrès social et technologique, de croissance économique et de redistribution des richesses. Ainsi les NMS portent en eux le germe des institutions démocratiques d'une société postindustrielle. Le modèle d'engagement qu'ils proposent favorise la participation active de chacun, l'atteinte du consensus et l'équilibre entre la vie militante et les autres dimensions de la vie sociale (Sommier, 2003, p. 77). Les sphères autonomes d'espaces publics qu'ils forment se construisent également autour de revendications « qualitatives », c'est-à-dire d'enjeux relatifs à la qualité de vie des individus comme l'environnement, la consommation, l'égalité entre les sexes ou la participation citoyenne. Cette approche ouvre alors la porte au jeu des comparaisons historiques. Pour Érik Neveu : « le nombre de traits associés au nouveau se trouveront sans peine dans diverses séquences de mobilisations anciennes (2005, p. 66) ». Il cite en exemple les revendications de la journée de travail de huit heures par le mouvement ouvrier français qui constituerait selon lui une demande qualitative, tout comme les

mobilisations du mouvement noir américain pour l'obtention des droits civiques, qui précède l'avènement de la société postindustrielle. De plus, il se remémore les occupations d'usines et les marches de chômeurs au cours des années trente, qui nous rappelle le répertoire tactique des NMS. Les débats à propos de la nouveauté absolue des NMS mettent en relief le déterminisme historique que suggère une approche où l'action collective traduit les valeurs situées au fondement de la société dans laquelle elle prend forme. En affirmant que les actions des NMS incarnent des valeurs, la théorie des NMS et ses critiques historiques nous ramènent étrangement aux difficultés causées par les théories du consensus en pensée politique. En effet, l'émergence des valeurs propres à la société postindustrielle ont également entraîné la croissance du scepticisme à l'égard de toute prétention à la vérité. Contrairement à la thèse défendue dans le premier chapitre, l'incertitude invoquée par l'argumentaire postmatérialiste « interdirait » toute forme d'antagonisme car les individus ne peuvent adhérer avec certitude aux raisonnements formulés par des discours sur le vrai (Mouffe, 2003). Comme l'affrontement des vérités se trouvait au cœur des antagonismes politiques de la société industrielle, les citoyens d'une démocratie postindustrielle sont en quelque sorte condamnés à la démocratie délibérative où la légitimité des décisions collectives repose sur l'atteinte du consensus.

Une lecture de l'action collective contemporaine inspirée de la philosophie des dispositifs permet d'envisager les NMS comme des forces de démocratisation spécifiques à l'État libéral avancé. Ils se distinguent des forces de contestation antérieures car leurs stratégies de démocratisation revendiquent des identités différentes. Contrairement à d'autres courants en théorie sociale et politique, l'analytique des relations de pouvoir ne conçoit pas l'identité comme le reflet individuel de valeurs communes. Elle définit l'identité subjective comme le carrefour où se rencontrent les pratiques et les discours par lesquels l'agent se reconnaît en tant que sujet de ses actions. La spécificité des formes d'actions collectives contemporaines tient notamment à la configuration actuelle du dispositif de sécurité. Comme l'identité naît au sein des relations de pouvoir constitutives de l'État libéral, toute contestation politique se présente sous le jour d'une lutte identitaire. Les conflits politiques émergent lorsque des individus contestent ce qu'ils pressentent comme une injustice, soit l'impossibilité d'exercer leur liberté à titre de sujet autonome. Par cette action, ils

construisent une identité dissidente, c'est-à-dire une identité qu'ils tentent de substituer au mode d'identification dont ils sont l'objet dans le cadre de la pratique gouvernementale qu'ils contestent. Lorsque les acteurs en conflit articulent leurs contre-conduites à une conception particulière de la démocratie, ils en créent alors une forme possible. À travers ces actions singulières, les NMS réactivent notre compréhension de la démocratie. C'est précisément dans cette articulation originale de pratiques et de discours que réside le caractère nouveau de l'action collective de NMS et des stratégies de démocratisation qu'ils mettent en branle. Le renouvellement de la démocratie qu'ils incarnent ne se trouve donc pas seulement dans les modes d'organisation qu'ils proposent, où la participation serait valorisée au profit de la représentation. Il ne se trouve pas non plus dans les nouveaux enjeux qu'ils soulèvent, qui marquerait l'émergence d'une nouvelle ère historique, imposant une reconfiguration des termes du débat politique. Dans l'État libéral avancé, le renouvellement de la démocratie émerge de la création d'identités démocratiques par l'action collective des NMS. Les transformations du dispositif conduiront ainsi à la relance des processus de démocratisation où seront renégociées les identités subjectives. C'est alors que naîtront de nouvelles pratiques démocratiques et de nouvelles conceptions de la démocratie.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. *Condition de l'Homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, 368 p.
- Aronowitz, Stanley. 1995. « Against the Liberal State : ACT UP and the Emergence of Postmodern Politics » in Nicholson, Linda et Steven Seidman : *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*. New-York : Cambridge University Press, p. 357-383.
- Beauchemin, Jacques. 2004. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont : Athéna éditions, 184 p.
- Butler, Judith. 2006. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La découverte, 282 p.
- Castel, Robert. 2003. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?* Paris : Seuil, 95 p.
- Coole, Diana. 2000. « Cartographic Convulsions. Public and Private Reconsidered » in *Political Theory*, vol. 28, no. 3, p. 337-354.
- Courtois, Stéphane. 2003. « Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative? » in *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 2, p. 103-124.
- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. Londres : Sage Publications, 229 p.
- Deleuze, Gilles. 2003 [1962]. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France, 232 p.
- Deleuze, Gilles. 2003 *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Les Éditions de Minuit, 383 p.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Foucault*. Paris : Les Éditions de Minuit, 141 p.

- Denis, Serge. 2003. *Social-démocratie et mouvements ouvriers. La fin de l'histoire?* Montréal : Boréal, 226 p.
- Diani, Mario. 2000. « The Relational Deficit of Ideology Structured Action » in *Mobilization. An International Journal*, vol. 5, no. 1, p. 17-24.
- Dufour, Pascale. 2004. « L'adoption du projet de loi 112 au Québec : le produit d'une mobilisation ou une simple question de conjoncture politique? » in *Politique et Société*, vol. 23, no. 2-3, p. 159-182.
- Epstein, Steven. 2001a. *Le virus est-il bien la cause du sida? T. 1 d'Histoire du sida*. Paris : Seuil, 277 p.
- Epstein, Steven. 2001b. *La grande révolte des malades. T. 2 d'Histoire du sida*. Paris : Seuil, 309 p.
- Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir. T.1 d'Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, 211 p.
- Foucault, Michel. 1977. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 360 p.
- Foucault, Michel. 1992. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » in Dreyfus, H. et P. Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris : Gallimard, p. 297-321.
- Foucault, Michel. 2004a. « L'ordre du discours » in *Philosophie. Anthologie*. Paris : Gallimard, p. 360-380.
- Foucault, Michel. 2004b. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Philosophie. Anthologie*. Paris : Gallimard, p. 393-422.
- Foucault, Michel. 2004c. *Sécurité, territoire; population*. Paris : Gallimard et Seuil, coll. Hautes études, 435 p.
- Foucault, Michel. 2004d. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Gallimard et Seuil, coll. Hautes études, 356 p.
- Foucault, Michel et Gilles Deleuze. 1972. « Les intellectuels et le pouvoir » in Foucault, Michel : *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris : Gallimard, p. 306-315.
- Foucault, Michel et Noam Chomsky. 2006. *De la nature humaine : justice contre pouvoir*. Paris : L'Herne, 110 p.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus. Critical Reflection on the 'Postsocialist' Condition*. New-York/London : Routledge, 241 p.

- Fraser, Nancy. 2005. « Mapping the Feminist Imagination : From Redistribution to Recognition to Representation » in *Constellations*, vol. 12, no. 3, p. 297-307.
- Gabardi, Wayne. 2001. *Negotiating Postmodernism*. Minneapolis/Londres : University of Minnesota Press, 192 p.
- Goodwin, Jeff, James M. Jasper et Francesca Polletta. 2000. « The return of the Repressed : The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory » in *Mobilization. An International Journal*, vol. 5, no. 1, p. 65-84.
- Gould, Deborah B. 2002. « Life during Wartime : Emotions and the Development of ACT UP » in *Mobilization. An International Journal*, vol. 7, no. 2, p. 177-200.
- Guest, Dennis. 1995. *Histoire de la sécurité sociale au Canada*. Montréal : Boréal, 478 p.
- Gutmann, Amy et Dennis Thompson. 2002. « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente? » in *Philosophiques*, vol. 29, no. 2, p. 193-214.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Écrits politiques*. Paris : Flammarion, 346 p.
- Hobsbawm, Eric J. 1999. *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle, 1914-1991*. Bruxelles : Éditions Complexe, 810 p.
- Hoggett, Paul et Simon Thompson. 2002. « Toward a Democracy of the Emotions » in *Constellations*, vol. 9, no. 1, p. 106-126.
- Horkheimer, Max et Théodore W. Adorno. 1974. *La dialectique de la raison*. Paris : Gallimard, 281 p.
- Isin, Engin F. 2002. *Being Political. Genealogies of Citizenship*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 335 p.
- Innerarity, Daniel. 2006. *La démocratie sans l'État. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*. Paris : Flammarion, coll. Climats, 256 p.
- Jordan, Tim. 2003. *S'engager! Les nouveaux militants, activistes, agitateurs...* Paris : Autrement, 137 p.
- Kaplan, Morris B. 2001. « Constructing Queer Communities : Marriage, Sex, Death and Other Fantasies » in *Constellations*, vol. 8, no. 1, p. 57-77.
- King, Debra. 2004. « Operationalizing Melucci : Metamorphosis and Passion in the Negotiation of Activists Multiple Identities » in *Mobilization. An International Journal*, vol. 9, no. 1, p. 73-92.

- Kohn, Margaret. 2003. *Radical Space. Building the House of the People*. Ithaca (New York) : Cornell University Press, 203 p.
- Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and the Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. (2^e édition). Londres : Verso Publishers, 198 p.
- Levasseur, Carol. 2005. *Incertitudes, pouvoir et résistances : les enjeux politiques dans la modernité*. Ste-Foy (Québec) : Presses de l'Université Laval, 432 p.
- Leydet, Dominique. 2002. « La démocratie délibérative » in *Philosophiques*, vol. 29, no. 2, p. 175-191.
- Maclure, Jocelyn. 2003. « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship » in *Revue canadienne de science politique*, vol. 36, no. 1, p. 3-21.
- Maclure, Jocelyn. 2007. « Source, sens et portée du pluralisme moral » in Vibert, Stéphane (dir.) : *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*. Montréal : Éditions Québec- Amérique, coll. Débats, p. 127-144.
- Macpherson, C.B. *Principes et limites de la démocratie libérale*. Paris : La découverte, 155 p.
- McAdam, Douglas, Sidney Tarrow et Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge : Cambridge University Press, 387 p.
- Melucci, Alberto. 1978. « Société en changement et nouveaux mouvements sociaux » in *Sociologie et sociétés*, vol. 10, no. 2, p. 37-53.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present : Social Movement and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia : Temple University Press.
- Melucci, Alberto. 1996. *Challenging codes. Collective action in the information age*. New-York : Cambridge University Press, 441 p.
- Mouffe, Chantal. 1994. *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*. Paris : La découverte, 175 p.
- Mouffe, Chantal. 2003. « Le politique et la dynamique des passions » in *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 3, p. 143-154.
- Mouffe, Chantal. 2005. *The Return of the Political*. New-York, London : Verso, 156 p.
- Myles, John et Paul Pierson. 1999. « La réforme des États-providence libéraux au Canada et aux États-Unis, ou la revanche de Friedman » in *Lien social et Politiques*, no. 42, p. 25-36.
- Neveu, Érik. 2005. *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La découverte, 121 p.

- Noël, Alain. 2002. *Une loi contre la pauvreté : la nouvelle approche québécoise de la lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale*. Montréal : Cahiers du Centre de recherche sur les politiques et le développement social, 27 p.
- Noël, Alain. 2004. *Priorité au soutien du revenu : la mise en œuvre de la loi québécoise visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale*. Ottawa : Réseau canadien de recherche en politiques publiques, 16 p.
- Orsini, Michael. 2002. « The Politics of Naming, Blaming and Claiming : HIV, Hepatitis C and the Emergence of Blood Activism in Canada » in *Revue canadienne de science politique*, vol. 35 (septembre), no. 3, p. 475-498.
- Rawls, John. 2006. *Libéralisme politique*. Paris : Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 450 p.
- Rancière, Jacques. 1995. *La Méésentente. Politique et Philosophie*. Paris : Galilée, 188 p.
- Rancière, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. Paris : Éditions La Fabrique, 189 p.
- Redden, Candace Johnson. 2002. « Health Care as Citizenship Development : Examining Social Rights and Entitlement » in *Revue canadienne de science politique*, vol. 35, no. 1 (mars), p. 103-125.
- Rosanvallon, Pierre. 1993. *La crise de l'État-providence*. Paris : Seuil, 190 p.
- Rosanvallon, Pierre. 1995. *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*. Paris : Seuil, 223 p.
- Rose, Nikolas. 1993. « Government, Authority and expertise in Advanced Liberalism » in *Economy and Society*, vol. 22, no. 3, p. 282-299.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 256 p.
- Sandberg, Sveinung. 2006. « Fighting Neo-Liberalism with Neo-Liberal Discourse : ATTAC Norway, Foucault and Collective Action Framing » in *Social Movement Studies. Journal of Social, Cultural and Political Protest*, vol. 5, no. 3, p. 209-227.
- Skinner, Quentin. 2000. *La liberté avant le libéralisme*. Paris : Seuil, 131 p.
- Smith, Miriam. 1998. « Social Movement and Equality Seeking : The Case of Gay Liberation in Canada » in *Revue canadienne de science politique*, vol. 31, no. 2 (juin), p. 285-309.

- Snow, David. A et R. D. Benford. 1992. « Master Frames and cycles of protest » in Morris, A.D et C. M. Mueller : *Frontier in Social Movement Theory*. New Haven : Yale University Press.
- Snow, David. A. 2004. « Social Movements as Challenges to an Authority : Resistance to an Emerging Conceptual Hegemony » in *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 25, p. 3-25.
- Sommier, Isabelle. 2003. *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*. Paris : Flammarion, 342 p.
- Staggenborg, Suzanne. 1991. *The Pro-Choice Movement. Organization and Activism in the Abortion Conflict*. New-York/Oxford : Oxford University Press, 229 p.
- Staggenborg, Suzanne et Verta Taylor. 2005. « Whatever Happened to the Women's Movement » in *Mobilization. An International Journal*, vol. 10, no. 1, p. 37-52.
- Taylor, Charles. 1992. *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal : Bellarmin, 148 p.
- Taylor, Charles et Amy Gutmann. 1999. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, 144 p.
- Tully, James. 2000. « Struggles over Recognition and Distribution » in *Constellations*, vol. 7, no. 4, p. 469-482.
- Warren, Mark E. 2002. « What Can Democratic Participation Mean Today? » in *Political Theory*, vol. 30, no. 5, p. 677-701.
- Williams, Melissa. 2002. « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée » in *Philosophiques*, vol. 29, no. 2, p. 193-214.
- Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton et Oxford : Princeton University Press, 761 p.
- Young, Iris Marion. 1997. « Feminism and the Public Sphere. Asymmetrical Reciprocity : on Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought » in *Constellations*, vol. 3, no. 3, p. 340-363.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. New-York et Oxford : Oxford University Press, 304 p.