

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

AVATARS DE L'INDIVIDUALISME
LA MODE ET L'ÉTAT

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

LUCIE MERCIER

AVRIL 1996

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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

Merci à Marcel Rafie, vice-doyen de la Famille des Sciences humaines et directeur de cette thèse, pour la confiance qu'il m'a accordée dans mon cheminement intellectuel. Son support me fut précieux.

Je tiens aussi à témoigner toute ma gratitude à mon conjoint et compagnon de vie Jean Morin. Sans sa présence et son sage soutien, cette thèse ne serait pas écrite.

Mes enfants ont grandi avec cette thèse, je la leur dédie.

Enfin, à la mémoire de mon père.....

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 L'ERE DE L'INDIVIDU.....	26
CHAPITRE 2 L'INDIVIDUALISME NARCISSIQUE	
Introduction.....	47
2.1 Antinomie de l'individualisme et récurrence de la mode.....	48
2.2 L'individualisme et la mode, selon Lipovetsky	60
2.3 D'autres repères théoriques sur la mode.....	65
2.4 Des contributions sociologiques insuffisantes.....	77
CHAPITRE 3 PENSER LA MODE	
3.1 Définition lexicale de la mode et réalité anthropologique..	83
3.2 Penser le sujet contemporain et la société individualiste..	88
3.3 Penser le sujet contemporain à travers la mode	108

CHAPITRE 4 LA MODE: ACTUALITÉS ET CONTRAINTES

4.1 Tendances et actualités.....	114
4.2 Éthique, culture somatique et "gouvernement de soi".....	126
4.3 Choix, décrets et distinction.....	137
4.4 Habitus et élitisme à travers la mode	150
Conclusion.....	168

CHAPITRE 5 LES FONDEMENTS SOCIOPOLITIQUES DE LA MODE

Introduction.....	172
5.1 Les fondements de la mode.....	173
5.2 Mode et consummatisme	185
5.3 Mode, consummatisme et salariat: des facteurs politiques?.....	195

CHAPITRE 6 L'ÉTAT, LE CITOYEN ET LE SUJET

Introduction.....	205
6.1 L'individualisme et l'État.....	211
6.2 Foucault, l'État et le salariat.....	220
6.3 Normalisation étatique et individualisation.....	217
6.4 État et politiques sociales.....	231
6.5 Les conflits institutionnalisés: la démocratie directe.....	243
6.6 Le conflit institutionnalisé: la judiciarisation des rapports sociaux.....	266
Conclusion	280

CHAPITRE 7**LE CITOYEN, LE SUJET ET LA MODE: UNE CONNEXION ENTRE LA MODE
ET L'ÉTAT**

Introduction.....	287
7.1 État et rapports socio-politiques.....	291
7.2 Gouvernamentalité.....	296
7.3 Des éléments critiques.....	308
7.4 Imaginaire politique, identités et mode.....	313
7.5 Citoyen et sujet de mode.....	331
7.6 La mode et l'État.....	346
CONCLUSION.....	354
BIBLIOGRAPHIE.....	368

RÉSUMÉ

A l'aube de l'an 2000, l'individualisme est une valeur qui domine les représentations sociales. Elle s'applique dans toutes les sphères de la vie sociale. Ce phénomène s'observe à travers les rites quotidiens d'adhésion à la mode. Prétention majeure de l'individualisme, la mode est entrée dans les moeurs. Elle est désormais un mode de vie qu'on doit analyser.

Derrière les apparences de frivolité que dissimule ce phénomène, se révèlent des contraintes sociales qui, plutôt que d'évoquer l'expression achevée de la démocratie, comme le soutient Gilles Lipovetsky, ou d'illustrer l'éveil de l'individu contre un collectivisme défaillant, comme le soumet Alain Laurent, reposent sur une économie particulière des relations de pouvoir. Nous démontrons ainsi que l'individualisme narcissique est lié à l'"étatisation" subtile, mais poussée de la société.

Notre réflexion critique s'appuiera principalement sur des contributions de Roland Barthes, de Louis Dumont, de Norbert Élias, de Michel Foucault et de Richard Sennett. Elle mettra en examen cette idéologisation faussement positive qu'entretient le mouvement postlibéral. À ce propos, nous expliquons que la mode et l'État sont deux institutions interreliées et ont une influence décisive quant au développement de l'individualisme. Elles sont de ces institutions modernes qui, selon les préceptes évoqués par Louis Dumont, ont pour fonction de conditionner le sujet à l'individualisme.

À vrai dire, ce qu'on dénomme la crise des idéologies et des institutions est plutôt lié au phénomène de la recomposition de l'économie des institutions alors que la mode et l'État s'en trouvent consolidés. Contrairement aux institutions

traditionnelles, la fonction d'intégration sociale remplie par ces institutions contemporaines ne consiste pas tant à rappeler aux individus les éléments fondamentaux d'une vie sociale vécue sous la forme de collectivité mais qu'à leur signifier qu'ils sont des sujets en voie continue de parachèvement. À ce titre, avec le langage de la libération qu'entretient la mode et celui des droits de l'individu que véhicule l'État par exemple, nous assistons à la conjonction de deux dynamiques porteuses d'un sujet qui, en termes "foucaaldiens", est attaché à sa propre identité tout en étant dépendant d'autrui.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'individualisme est un phénomène d'intégration puisque c'est la société qui fonde les valeurs de l'individu dans un contexte de rapports de force omniprésents. Ainsi, penser ce phénomène et, par extrapolation, la mode consiste à reconnaître que l'individualisme narcissique n'est pas résultante de l'affranchissement de l'individu des cadres sociaux puisqu'il se situe au fondement même de la dialectique de l'individu et de la société. À cet égard, il est crucial de reprendre et de corrélérer l'ensemble des composantes de toute société dont l'appréhension demeure cruciale pour la théorie sociologique: soit les normes, les règles sociales, les valeurs, les rapports de forces, etc. Bref, des aspects qui traversent et conditionnent toujours l'individu au gré de son évolution. Nous démontrons alors que l'individualisme est le produit d'une société qui assume sa cohésion sociale selon un processus qui ramène constamment l'individu à se préoccuper de soi, de son univers privé, tout en le maintenant dans un contexte d'interdépendance sociale forte. Ce paradoxe est consécutif à une économie de plus en plus complexifiée des rapports sociaux sur laquelle se fondent les règles sociales.

Par ailleurs, la mode participe à l'idée moderne de l'immanence de l'individualisme puisque le consummatisme sur lequel elle se fonde devient une manière d'exister. La mode procède ainsi au renforcement de l'habitus bourgeois en inculquant aux classes populaires des significations sur le confort matériel et des vertus à une présentation soignée de soi.

En outre, la diffusion massive de cette "culture de la mode" est liée à l'avènement de la société salariale. Il s'agit d'un phénomène auquel ne peut échapper l'État puisqu'il est une structure fondamentale dans le développement du salariat. Ainsi, contrairement à ce que soutient la philosophie politique libérale classique, l'État ne s'oppose pas au libéralisme, il est nécessaire à la "reproduction" et au contrôle social des individus à des fins capitalistes, puisque l'économie et le marché n'assurent pas à eux seuls la régulation des rapports entre "les hommes et les choses". En termes plus précis, le salariat est au cœur de la croissance de l'État-providence et de l'impulsion du keynésianisme parce que cette institution préside à l'organisation sociale. Elle assure un contrôle social diffus qui a pour effet de complexifier les rapports sociaux. L'État structure ainsi des formes de sociabilité multiples entre individus, groupes sociaux et institutions. Pour cela, nous partons du principe que la légitimité démocratique engendre des relations particulières entre gouvernants et gouvernés, d'où découlent des rapports particuliers au pouvoir et à l'ensemble de la société. Nous découvrons que la gouverne politique contemporaine est moins affaire de confrontation que de "gouvernement". Il s'agit d'une fonction de contrôle social désormais de plus en plus subtile, passant de l'État de "bien-être" à celui de "droit". Depuis, l'individu est soumis à une forme de contrôle social étatique qui, en termes "foucaaldiens", transforme l'individu en sujet politique.

De plus, l'individu moderne appelé à conquérir sa propre identité se confronte au paradoxe d'une convivialité "moderne" qui fait appel à l'identité personnelle et d'un processus de socialisation dans des univers à multiples tendances menant à une socialité aléatoire. Dès lors, l'individu est constamment partagé entre les droits qui lui sont reconnus socialement et la consolidation de son identité. C'est ainsi que l'individualisme narcissique à travers la mode est une propriété du processus de caractérisation des institutions et des comportements sociaux normalement attendus et exigés dans notre société.

INTRODUCTION

L'individualisme est une passion dans le champ des préoccupations contemporaines. Il repose sur des représentations valorisant la consécration sociale de l'individualité. La société n'est plus perçue comme ensemble mais comme juxtaposition de milieux de vie révélant des socialités aléatoires où l'individu, redevenu pleinement acteur, déploie les formes de son expression. Elle véhicule l'opinion commune que la démocratie permet à l'individu d'agir selon ses propres intérêts dans la sphère de l'économie comme dans la sphère politique. On va même jusqu'à confondre démocratie¹ et individualisme. Ainsi en est-il du courant démocratique actuel qui traverse, entre autres, les sociétés occidentales et industrielles avancées: il valorise la rupture avec la tradition en faveur du culte du nouveau et du rejet de la norme. Il se caractérise même par une désaffection politique et conduit à une relativisation des valeurs liées au rôle de l'État.

Nous assistons à une restructuration du discours politique autour de la notion de société civile; celle-ci s'inscrit dans un contexte précis marqué par la crise de l'État-providence et le renouvellement des valeurs dites privées. On veut rompre avec l'idée que pour changer la société, il faut investir l'État: on croit plutôt que l'amélioration de la société passe par celle de sa vie personnelle, à laquelle l'État pourra contribuer, s'il y a lieu. À cet égard, il est manifeste que la pensée d'Alexis de Tocqueville² est

¹ La souveraineté vient du peuple: *"le gouvernement du peuple, par le peuple !"*

² Alexis de Tocqueville, (Charles Henri Clérel de), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Oeuvres complètes, Gallimard, 1951.

d'actualité lorsqu'il entrevoit que l'individu se réfugie dans sa vie privée et s'engage politiquement lorsque cela lui convient.

L'individualisme s'exerce dans toutes les sphères de la vie sociale. En émerge un narcissisme exacerbé dont la configuration première se dessine à travers des pratiques d'adhésion à la mode vestimentaire et à tout ce qui englobe ce domaine. Pour les besoins de notre réflexion, nous nous pencherons sur la tenue vestimentaire et les autres produits de l'apparence. Les rites de beauté occupent amplement notre quotidienneté et ils constituent l'"archétype" de l'individualisation dans la mode. Ils induisent les activités les plus courantes en termes de pratiques d'adhésion à la mode. Prétention majeure de l'individualisme, la mode est entrée dans les moeurs. S'inscrivant dans le rang des régularités sociales, elle est désormais un mode de vie et atteint la quotidienneté des individus.

Le champ qu'occupe la mode aujourd'hui dans notre société est très important. Pourtant, la sociologie québécoise n'accorde que trop peu d'attention à ce phénomène. C'est pourquoi notre analyse vise à mesurer la portée réelle de cet individualisme dont elle est issue. Une telle préoccupation est d'autant plus fondée que nous procédons à l'examen d'un phénomène contemporain que d'aucuns présentent comme l'expression achevée tout à la fois de l'individualisme et de la démocratie³. "L'ère du vide"⁴ annoncée par la mort des idéologies a-t-elle vraiment suscité l'avènement

³ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, NRF, Gallimard, 1987, 337 p.

⁴ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 247 p.

de cet individu-sujet, maître de ses actions et de ses pensées, de son identité et de son destin?

Notre réflexion critique s'appuiera principalement sur des contributions de Roland Barthes, de Louis Dumont, de Norbert Élias, de Michel Foucault et de Richard Sennett. Elle mettra en examen cette dimension majeure de la pensée libérale et des représentations sociales contemporaines. Nous croyons que l'idéologisation entretenue du processus de la mode est fausement positive. Nous nous demanderons si elle est la "forme ultime de la démocratie", comme le clame Lipovetsky, ou s'il n'y a pas là, après la mort proclamée des idéologies, une nouvelle veine idéologique.

Il est vrai que si, au tournant du XXe siècle, il était plausible d'associer le phénomène de la mode à celui de classes privilégiées et "oisives"⁵ pour lesquelles la mode n'est que superflu, émulation et loisir, de nos jours, l'idée de mode relève d'un mouvement généralisé⁶. Il semble approprié et même légitime de faire place à certaines "manières passagères de vivre, de sentir qui paraissent de bon ton"⁷. S'improvisant comme phénomène "postmoderne", c'est-à-dire s'inscrivant dans l'ère du changement et de la crise des institutions, la mode prend le ton de la liberté, de la volupté et de l'initiative individuelle et se préserve une reconnaissance sociale importante. Avec le langage de la libération qu'elle entretient, elle véhicule l'idée de ne plus

⁵ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, TEL Gallimard, 1970, 278 p.

⁶ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit. Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, Paris, Gallimard, 1985, 380 p.

⁷ Paul Robert, *Le Petit Robert 1*, Paris, Le Robert, 1985, 2171 p.

reproduire le superflu mais de répondre plutôt à des attentes et besoins individuels et personnels. Depuis le tournant des années 60, et forcément dans les années 1990, les tendances de la mode vestimentaire prennent le "ton" de la sollicitude. La mode actuelle constituerait un "look" et même une "essence", plutôt que des stylisations spécifiques. Donc, affirmer harmonieusement "son être dans le paraître" est le langage actuel de la mode. C'est ce qui explique pourquoi elle a bonne presse! Cela s'observe avec le prêt-à-porter, la différenciation de styles, etc., et donc, un certain abandon de l'unicité des propositions de mode.

Conséquemment, derrière le vêtement pivot de la mode, nous assistons, depuis quelques années, à l'éclosion d'une panoplie de produits et services de toutes sortes voués à parer et enjoliver le corps et même à assouplir certaines contraintes de sa matérialité. La mode touche ainsi l'intimité corporelle. Elle ne fait pas que conditionner le consommateur, elle exploite son individualité. Elle sert moins à cacher les "défauts" physiques qu'à valoriser ses atouts corporels, sa personnalité mais selon des critères qu'elle définit elle-même⁸. De la tyrannie des styles elle passe à celle de la compétence des choix personnels. Y adhérer n'apparaît qu'une question de convenance personnelle.

Toutefois, peut-on croire, comme le conçoivent Lipovetsky et les théoriciens libéraux de la mode, que ce type d'individualisme observé dans la mode soit lié au déclin éventuel du conformisme social de masse pour déboucher sur un mode de valorisation et d'expression des individualités? Pourquoi semble-

⁸ Dans les revues québécoises *Elle Québec* et *Clin d'Oeil*, la mode se présente sous son vrai jour: c'est le corps de mode qui est exposé, non le vêtement. Et ce corps, cette individualité, c'est par exemple la "top model" internationale Claudia Schiffer incarnant la marque commerciale Chanel.

t-il donc légitime pour l'individu de s'individualiser et de se "libérer" à travers la mode et, par ce fait, d'attribuer une certaine reconnaissance à la mythologie des "bienfaits" du capitalisme de consommation?

Lorsqu'on observe les images de rêve entretenues par la mode (accomplissement personnel, bien-être, beauté, bonheur, jeunesse, nouveauté, santé, volupté, etc.), nous concédons que la mode puisse susciter de l'intérêt et de l'attrance. Il est bienvenu pour la coquetterie d'enjoliver l'environnement social toujours traversé de tensions, d'inégalités et de problèmes d'exclusion. Mais ces images masquent d'autres réalités. Ainsi, derrière la jeunesse comme valeur centrale véhiculée par la mode, se profile le suicide élevé chez les jeunes. En outre, peut-on oublier la perte de lieux communs causant l'effritement de repères sociaux collectifs et fondamentaux à la socialisation de ce même groupe social?

Dans un autre ordre d'idées, devant la perplexité et le scepticisme que suscitent ces incertitudes, peut-on associer l'aspect frivole de la mode strictement à l'action d'individus cherchant à oublier les problèmes sociaux, l'isolement affectif, les affres de la vie quotidienne et l'ensemble des incertitudes de la vie sociale? En d'autres termes, cette culture de volupté n'est-elle qu'une forme d'échappatoire à laquelle consentent les individus?

En réalité, tout cela n'est que chimère. Il faut penser la mode autrement. Sur ce point, prenons la mode pour ce qu'elle est. Ce qu'on dénomme "mode" est un suprasystème publicitaire nécessaire au développement du capitalisme. Système de signes⁹

⁹ Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967, 330 p.

en constant changement, elle repose sur les dialectiques de déterminisme et de liberté, d'imitation et de distinction dont les significations sont récupérées à des fins mercantiles. En outre, sous des dehors atemporels, les normes de la mode sont porteuses d'actions associées pas tant à des traditions spécifiques qu'à des variations identitaires axées par exemple sur des emprunts transculturels et saisissables dans le cadre d'un consumérisme débridé et d'une convivialité marchande et capitaliste.

De ce fait, comment interpréter ces discontinuités symboliques toujours élargies et attribuables à l'enchâssement de la mode dans la société? Tout d'abord, soulignons que, face aux apparences de neutralité et d'informalité que dissimule la mode, il n'est pas fondé d'avancer que les jeux d'indétermination de la vie sociale suffisent à expliquer le développement de la mode. La mode n'est pas non plus phénomène d'atomisation, ni d'espace de jeu ne prétendant plus à l'universel. Si c'était le cas, il y aurait chaos social et anomie généralisée. Or, ce n'est pas le cas à l'heure actuelle.

Rappelons que la sémantique de la mode convient à la socialité aléatoire propre à notre société complexe où l'apparence et le ludisme occupent un champ important. Cette sémantique passe à travers un système médiatique et publicitaire véhiculant des aspects de la vie sociale tenant de l'indétermination et du jeu. Contrairement à l'uniforme ou au costume qui témoignent de la stabilité des institutions, le vêtement-mode et tous les attributs qui l'entourent participent à la valorisation de l'expression personnelle et individuelle, donc au phénomène de l'individualisme qui est l'idéologie dominante à l'heure actuelle.

La mode véhicule alors l'idée du détachement à l'égard des cadres sociaux collectifs.

Dans une société où les institutions traditionnelles perdent de l'influence, le recours à la mode s'insère dans le processus de l'acte d'achat qui crée chez l'individu le sentiment d'avoir le contrôle sur son action. C'est pourquoi faire l'apologie de la mode, c'est faire également celle du consummatisme. Il s'agit d'une "philosophie de l'existence"¹⁰ axée, entre autres, sur la reconnaissance du souci de l'apparence comme facteur de distinction sociale puisqu'il relève de l'embourgeoisement des individus. L'individu se réfugie alors dans son univers privé et dans ses préoccupations de consommateur. En corollaire, la mode est porteuse de parures supposées définir l'individualité et profite de cette situation en développant un ensemble de besoins fondés sur la quête du bien-être matériel et la connaissance de soi. Etre à la mode, c'est se soucier de son apparence certes, mais aussi de sa révélation. L'espace public se peuple d'individus vaquant à leurs préoccupations personnelles et autres, mais aussi en quête continue de biens qui expriment tantôt leurs intérêts divers, tantôt leurs convictions politiques et corporatistes. C'est Narcisse qui, selon ses convictions personnelles et publiques, questionne son corps, exploite ses atouts; et la mode est là pour le supporter. Ce vide politique et social prétendu, lorsqu'il n'est pas nécessairement vécu à travers des solidarités quelconques, se comble ou du moins entretient l'illusion de se confirmer par les apparences.

¹⁰ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, 240 p.

À la lumière de ce qui précède, c'est avec inquiétude que nous découvrons que le retrait sur le plan quotidien des questions politiques¹¹ et sociales au profit de priorités tant productivistes que narcissiques ne relève pas nécessairement de sujets conscients d'un processus qui les emporte. Bien qu'elles soient toujours une dimension constitutive de notre société, ces problématiques sont de moins en moins discutées parce qu'on a de plus en plus de difficulté à les appréhender ainsi qu'à y entrevoir un enjeu important. En outre, on a beau cantonner le discours social et les échanges quotidiens autour de questions telles que la mondialisation des marchés, l'effritement de la classe moyenne, le chômage structurel, les inégalités sociales, etc., cela ne suffit pas à expliquer la perplexité, le scepticisme et le sentiment d'impuissance au plan de l'action politique et collective, à l'heure actuelle. Et on ne peut encore moins se satisfaire de telles interprétations pour expliquer le phénomène de l'individualisation généralisée.

Nous penchons plutôt vers cette vision de la conjonction des "Trente glorieuses" porteuses de "styles de vie" et du statut de la pensée scientifique érodant les récits légitimateurs de nature religieuse et idéologique qu'a eue Jean-François Lyotard dans *La condition post-moderne*¹². Une intuition rappelant que, lorsque les discours politiques sont moins chargés de sens, c'est dans la dimension individuelle des apparences et des sentiments que se forge une nouvelle légitimité. À notre sens, il s'agit surtout de réfléchir sur la manière dont ceux-ci sont vécus de nos jours.

¹¹ Incluant même la question nationale.

¹² Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*, Paris, Éditions Minuit, 1979, 109 p.

À ce propos, n'oublions pas que la vie sociale suit son cours. Au lendemain de ce "collectivisme défaillant" que dénonce la pensée libérale¹³, la société demeure traversée par de multiples rapports de force et de domination laissant présager des structures sociales spécifiques. En d'autres termes, dans les années 90, les rapports de pouvoir conditionnent toujours les relations sociales entre individus. C'est une réalité à laquelle ne peuvent échapper ni la mode ni l'individu se déclarant "moderne" et "démocratique". Et dans un autre ordre d'idées, même la réflexion sociologique s'y méprend. Il s'agit d'une situation qu'appréhendent difficilement les grilles structuralistes et fonctionnalistes¹⁴, par exemple. Cette réalité sociologique qu'est l'individu lui échappe-t-elle à lui-même?

Ainsi, dans les années 90, comment penser l'individualisme et, par extrapolation, la mode ainsi que les tensions sociales toujours présentes? Comme il est entendu précédemment, la sémantique de la mode est appropriée aux sociétés dites industrielles et occidentales. Rappelons cependant que le triomphe actuel de l'individualisme qui leur est intrinsèque n'est pas nécessairement celui de l'individu. Tout ce que nous savons, c'est que le libéralisme en ressort gagnant, à l'heure actuelle.

Certes, nous pouvons penser l'individu comme étant en mesure d'assumer ses croyances et ses opinions. On lui alloue une autonomie morale, physique, psychologique et sociale plus grande dans la société industrielle (moderne) que dans la société

¹³ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985.

¹⁴ Marcel Rafie, "Le retour du sujet: quel sujet?", *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, pp. 299-309.

traditionnelle. Il a le monopole du sens. Mais il n'en demeure pas moins qu'il se heurte aux contraintes de son milieu et de son environnement, ne serait-ce qu'au niveau des interdits officiels. Cela dit, l'individualisme narcissique à travers la mode n'est pas la résultante stricte de l'affranchissement de l'individu des cadres sociaux puisqu'il se situe au fondement même de la dialectique de l'individu et de la société. Quel que soit le type de société, tout individu vivant en société individualiste est appelé à vivre les contraintes de l'adaptation sociale, puisque subsiste toujours cette dimension ontologique qu'est la sociabilité humaine.

Cependant, comme l'exprime Jean Hurtin en regard de la pensée de Louis Dumont, l'idéologie individualiste

"(...) marque l'aporie créatrice de la modernité: elle entend (...) faire oublier que le social est premier (...) que c'est la société qui instaure l'individu, qui le façonne dans son affirmation de son indépendance avec le social ou dans le postulat que lui seul est source de sens." ¹⁵

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'individualisme est un phénomène d'intégration puisque c'est la société qui fonde les valeurs de l'individu. Il est le produit d'une société dite "individualiste" qui assume sa cohésion sociale selon un processus en apparence contradictoire. En effet, elle ramène constamment l'individu à se préoccuper de soi, à son univers privé, tout en le maintenant dans un contexte d'interdépendance sociale forte. Dès lors, il s'agit de penser l'individualisme contemporain en fonction d'un processus d'intégration qui, au plan

¹⁵ Jean Hurtin, "Dumont: l'individu et la hiérarchie", *Magazine Littéraire*, avril 1989, no. 264, p. 74.

de la représentation sociale, est porteur d'une finalité inverse à ce qu'on peut observer en société "holiste" ou traditionnelle: on ne lui rappelle plus qu'il forme l'élément d'un tout, mais plutôt qu'il est une individualité.

À travers ce fait, le pouvoir politique demeure une dimension importante des relations sociales puisqu'en régime démocratique, il renvoie à la nécessité de faire Cité. Il y a aussi que l'émergence de l'homme moderne induit celle de l'individu politique mais qui en demeure être social ¹⁶. C'est "(...) *un problème qui ne nous a pas quittés*" ¹⁷, même si sont annoncées la fin des idéologies et celle des luttes politiques.

D'emblée, n'est-ce pas qu'en régime politique démocratique tant qu'il y a conflit les conventions imposent les rapports dits "politiques"? Mais il faut remettre à jour cette problématique. Il faut également se lier à l'idée que c'est avec l'avènement de la société salariale qu'il y a nécessité de développer une culture de masse à laquelle est associée la mode. Or, c'est un phénomène auquel ne peut échapper l'État puisqu'il est une structure fondamentale dans le développement de la société salariale. Contrairement à ce que soutient la philosophie politique libérale classique, l'État ne s'oppose pas au libéralisme. Il est nécessaire à la "production" et au contrôle social des individus à des fins capitalistes. L'économie et le marché n'assurent pas à eux seuls la régulation des rapports entre "les hommes et les choses"¹⁸. Par

¹⁶ Louis Dumont se réfère à la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, Points, 1983, p. 120.

¹⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 120.

¹⁸ Michel Foucault, "La gouvernementalité", *Magazine Littéraire*, septembre 1989, no. 269, pp. 98-104.

contre, la fonction de l'État ne peut être réduite ni au politique, ni aux rapports marchands¹⁹.

Le salariat est au coeur de la croissance de l'État-providence et de l'impulsion du keynésianisme parce qu'il préside à l'organisation sociale et relève d'une problématique économique liée à l'impulsion du keynésianisme. L'État-providence est au coeur du salariat et peut être également interprété comme forme particulière de "*gouverne politique*"²⁰. Il relève d'une forme de régulation sociale nécessaire au salariat.

Par contre, dans la foulée des incertitudes économiques et politiques actuelles, et bien que de moins en moins "providentiel", l'État demeure régulateur, notamment au plan politique et juridique. Il assure un contrôle social diffus qui a pour effet de complexifier les rapports sociaux. Ceux-ci présentent alors des formes de sociabilité multiples entre individus, groupes sociaux et institutions et l'État a un rôle fondamental au plan de leur structuration. Ainsi, pour mesurer quelle est la part de l'État dans la montée actuelle de l'individualisme, nous identifions les formes de son évolution ainsi que les conditions, les structures et les lieux favorables à son expression mis de l'avant par la société même. Nous nous demandons aussi dans quelle mesure le renouvellement d'intérêts

¹⁹ On sait que le chômage structurel, la mondialisation des marchés, la rationalisation des services collectifs peuvent constituer des facteurs nous permettant de renouveler l'analyse du phénomène du salariat; or, il demeure un régime de vie dominant.

²⁰ Carol Levasseur, "Salariat, conflits salariaux et mouvement ouvrier: l'avènement de la société salariale et l'essor de l'État-Providence au XXe siècle", Université Laval, Département d'histoire, 1987, 86 p. (PARQ-notes; notes 87-01).

consacrés à l'individu est uniquement un signe concret de libéralisation de conditions de vie, individuelles et collectives, soutenue par la société civile, par exemple. N'est-ce pas également le signe et le résultat de contraintes historiquement établies par l'État? À cet égard, il est pertinent de vérifier les objectifs et les paramètres politiques dans lesquels se situent les mécanismes démocratiques instaurés dans notre société ainsi que l'utilisation que l'on en fait. La part actuelle de l'État réside autant dans sa forme "moderne" et dans les valeurs correspondantes que dans les mécanismes qu'il reproduit pour maintenir une certaine cohésion sociale. Elle repose tantôt sur des facteurs communs à l'ensemble des démocraties libérales, tantôt sur des facteurs propres à la société québécoise en processus de structuration²¹.

Pour cela, nous partons du principe que la légitimité démocratique engendre des relations particulières entre gouvernants et gouvernés, d'où découlent des rapports particuliers au pouvoir et à l'ensemble de la société civile. Particulièrement avec l'État-providence, il s'est créé un régime politique dont les éléments sont constitutifs de l'individu. À l'aide de Foucault, nous découvrons que la gouverne politique contemporaine est moins affaire de confrontation que de gouvernement. Il s'agit d'une fonction de contrôle social désormais de plus en plus subtile. Passant de l'État de "bien-être" à celui de "droit", l'individu est investi d'une forme de contrôle social étatique qui, en termes "foucaldiens", transforme l'individu en sujet politique. L'analyse de l'État permet donc de

²¹ C'est-à-dire une société en quête de reconnaissance de son identité nationale, tant à l'intérieur de ses structures qu'à l'extérieur de celles-ci: bref, la "question nationale".

saisir quels sont les rapports conflictuels qu'il intègre et arbitre tout à la fois.

Dans cette thèse, nous soutenons aussi que la part de l'État face à l'individualisme narcissique s'observe à deux niveaux: d'un côté, cela est dû certes à une crise de valeurs liée à l'échec de son rôle de gestionnaire égalitaire et s'inscrivant dans le cadre des institutions universelles. Mais d'un autre côté, et surtout, cela est causé par les diverses législations et approches gestionnaires actuelles qu'il introduit, et qui favorisent conséquemment des rapports sociaux particuliers et différenciés entre individus. De plus, l'État devient porteur de libertés particulières selon des paramètres politiquement et idéologiquement justifiables: en l'occurrence, la Charte des droits et libertés qui entretient une éthique qui favorise l'individu. Il maintient alors une médiation basée sur la norme, cible des groupes spécifiques par exemple, ce qui, de fait, limite l'application du principe démocratique d'égalité et d'équité à ce qu'il prescrit. Cela s'observe par la poussée continue de la technocratie porteuse de normes sociales de plus en plus spécifiques à l'endroit des individus²². À travers ce processus, l'individu évolue dans un ordre politique qui maintient une "techno-structure" entretenant elle-même une logique du contrôle social par la norme. Cela conduit d'ailleurs au phénomène du renforcement de l'"hétéronomie". Un espace social de plus en plus "quadrillé" de normes formelles dont la complexification poussée a pour effet d'attribuer aux rapports sociaux une caractéristique d'informalité.

²² Avec la participation institutionnalisée, par exemple.

De surcroît, l'individu moderne appelé à conquérir sa propre identité se confronte au paradoxe lié à un double processus sociologique en convergence. D'une part, il est fondé sur une convivialité "moderne" qui fait appel à l'identité personnelle et pour laquelle vie privée et psychologisme demeurent des valeurs ultimes; et d'autre part, il procède d'une socialisation dans des univers à multiples tendances menant à une socialité aléatoire. Or, cela conduit à ce que le besoin de reconnaissance individuelle axé sur le droit à la différence supplante graduellement celui de la reconnaissance égalitaire. Par conséquent, l'individu moderne est continuellement en voie d'achèvement puisqu'il est toujours déchiré entre les droits qui lui sont reconnus socialement et sa capacité à s'autodéfinir une identité spécifique, particulière, unique et solide. Dans ces conditions, l'individu se pense comme individualité plutôt que comme élément de coopération sociale, au point d'en oublier les déterminants sociaux.

Du reste, l'État n'a pas comme unique rôle de veiller à ce que la société civile s'autorégule sous l'impact du marché. Il est aussi manifeste qu'il est, entre autres, entraîné dans la participation aux procédures décisionnelles commandant une régulation "individualisante" des rapports sociaux qui s'observe avec la démocratie directe, notamment sous la forme de la participation institutionnalisée²³. À vrai dire, ce qu'on dénomme l'apolitisme relève de la "gouvernementalité". Sous des dehors de droit de cité, il s'agit en réalité d'un mode d'exercice du pouvoir qui cautionne les mille et une actions conflictuelles inhérentes à toute vie en société et les cantonne au cadre des structures étatiques.

²³ Il s'agit du principe de participation de groupes ayant la capacité de défendre leurs intérêts particuliers à l'intérieur de structures étatiques.

Par l'intermédiaire des institutions démocratiques, c'est en toute légitimité que tout individu est d'ailleurs appelé à exercer un certain contrôle social et politique, mais selon des modalités différenciées. Et, au-delà de la reconnaissance accordée à l'individu, la "res publica" implique également à l'endroit du sujet des exigences spécifiques. C'est ainsi que le sens de l'action est personnalisé à l'individu.

Rappelons que la démocratie ancrée dans les moeurs devient alors un fait quotidien à la frontière de la socialisation. À l'instar de Claudine Haroche, et en référence à l'idée d'Élias et de Foucault, nous proposons qu'il est nécessaire "(...) *pour qui gouverne la cité de savoir se gouverner soi-même*"²⁴. Il est tout à fait plausible d'associer le sujet occidental à celui de la mode. Ainsi, sous des apparences de civilité, la mode constitue une version esthétique des rapports sociaux et politiques entre individus. De fait, la cité se réduit en un espace public pacifié parce que "vidé" de sa substance politique. Le sujet moderne ne se confronte plus à autrui, il ne fait que s'en accommoder. L'individualisme narcissique comme propriété caractéristique de notre société est un élément du processus de caractérisation des institutions et des comportements sociaux. Précisément, l'individualisme renvoie au phénomène d'une individualisation donnée des rapports sociaux et non à l'autonomie.

Cela dit, il n'y a pas mort des institutions. Nous vivons plutôt la recomposition de leur économie qui donne lieu au renforcement de la mode et de l'État. Il s'agit, d'ailleurs, d'institutions universelles. Ces deux faits, en apparence contradictoires, procèdent de la même société et constituent une

²⁴ Claudine Haroche, "Le gouvernement des conduites", *Magazine Littéraire*, no. 325, octobre 1984, pp. 40-45.

piste certaine pour comprendre l'individualisme contemporain. Les normes que véhiculent les institutions et qui orientent les individus dès qu'ils les assimilent, constituent un élément clé de la cohésion sociale actuelle malgré les divers paradoxes observés.

Nous avançons ainsi l'hypothèse, contraire à la philosophie libérale, que la mode et l'État ne sont pas antinomiques. De fait, face à l'individualisme exacerbé, plutôt que de proclamer la fin des idéologies, nous partons du postulat que c'est l'idéologie individualiste qui domine les représentations sociales parce qu'il s'agit d'un phénomène de socialisation à la fois entretenu par la mode et l'État.

En d'autres mots, penser la mode, c'est reconnaître qu'elle est la conséquence logique de la récupération d'une mise en forme culturelle de l'individualité favorisée par le capitalisme de consommation et soutenue par l'État.

Notre thèse s'élabore de la manière suivante.

Dans le premier chapitre, nous faisons une lecture rapide du discours postlibéral sur l'individualisme que nous critiquons par la suite. Il y est présentée une synthèse des réflexions sur l'individualisme de Gilles Lipovetsky et d'Alain Laurent, deux illustrations de l'apologie de l'individualisme apparues dans les années 80. À celles-ci nous ajoutons une brève réflexion de Maffesoli qui se veut l'antithèse de l'individualisme.

En fait, l'analyse de Maffesoli sur la socialité changeante nous intéresse en ce qu'elle met en perspective les micro-groupes sur lesquels semble reposer la cohésion sociale. Si on convient qu'il y a des socialités aléatoires, l'individualisme doit-

il être réfléchi comme résultant de l'action d'individus émancipés et libres dans leur révélation affective?

Dans un tout autre ordre d'idées, pour Lipovetsky et Laurent, l'individualisme d'aujourd'hui révèle qu'après l'échec du collectivisme, l'individu peut enfin se retrouver dans ses éléments, soit son esprit d'entrepreneurs et son sens de la responsabilité. Ils soutiennent que l'idée de l'individu atteint une étape ultime pour sa quête historique de liberté et de révélation personnelle. S'affranchissant des appartenances sociales rigides, l'individu est désormais en mesure de rehausser son intégrité et de se forger pleinement une identité personnelle.

Mais de ces interprétations "glorieuses" il faut aussi faire ressortir les diverses tangentes dites individualistes pour découvrir que ce qui est libérateur pour certains acteurs peut être contraignant pour d'autres: c'est une question de contingences sociales. C'est ainsi que nous abordons le chapitre suivant.

À travers ce fait, il y a récurrence de la mode comme lieu d'expression de l'individualisme et Lipovetsky l'interprète comme stade ultime de l'individualisme et de la démocratie. Comme théoricien postlibéral, il développe une lecture optimiste de ce phénomène. Sous un discours idéaliste, il la traduit en modalité d'émancipation du moi, présentée comme une étape cruciale pour l'affirmation et la consolidation de l'identité de l'individu.

D'autres sociologues se sont aussi penchés sur ce phénomène. Nous fournissons une brève synthèse de leurs idées dont nous retenons certains éléments pour notre réflexion. Par contre, aucune de ces approches, encore moins celle de

Lipovetsky, ne suffit pour comprendre cette récurrence de la mode.

Comme phénomène généralisé à l'ensemble de la société, la mode ne peut être comprise que comme élément d'un tout qu'est la société. Elle s'insère dans une ère individualiste dont l'intensité repose sur un ordre social amalgamant socialités changeantes, attitudes individualistes et exigences spécifiques. Afin de mieux analyser ces faits, en apparence contradictoires, ainsi que le principe de cohésion sociale qui les sous-tend, nous posons d'abord que la mode comme système de signes est un phénomène anthropologique attribuable à une économie du pouvoir propre aux sociétés démocratiques et occidentales. Dans le cas du chapitre charnière de notre analyse, soit le chapitre 3, nous avançons que la mode est un phénomène de civilisation et que l'anthropologie, la philosophie et la sociologie ne peuvent justifier leur approche qu'en procédant d'une même épistémologie. Celle-ci établit que l'individu et la société constituent des processus et qu'il s'agit de les traiter comme éléments dont les fondements sont intimement liés.

Notre réflexion se fonde alors sur celles de Louis Dumont, Michel Foucault et Norbert Élias. En premier lieu, la réflexion de Dumont est cruciale en ce qu'elle démontre que l'individualisme révèle une "entrée de l'individu" dans l'univers sociopolitique occidental. C'est un processus d'individualisation qui n'est pas sans créer des rapports conflictuels de plus en plus complexes. Selon la lecture de Foucault, il s'agit de "microphysiques" de pouvoir qui sont à la frontière des relations sociales et que ce penseur toujours contemporain souligne avec perspicacité. À travers ce processus, se révèle également une interdépendance sociale très compliquée et qui n'est pas sans exigences pour le sujet contemporain omnipotent. L'idée de l'"autocontrainte",

c'est-à-dire de l'intériorisation de plus en plus forte des règles sociales par l'individu et qui se traduit en moeurs de civilité, est un concept central dans cette thèse.

La problématique et les hypothèses ainsi avancées dans les trois premiers chapitres laissent place à leur démonstration dans les chapitres suivants.

Dans le chapitre 4, nous développons une approche empirique. On découvre que le phénomène de la mode est également celui d'une immense entreprise qui, parallèlement à l'extension des capitaux qu'elle génère, est confrontée à des contraintes spécifiques à toute industrie en quête de marchés et engagée dans la concurrence internationale. Nous soulevons certains de ces aspects, ne serait-ce que d'expliquer au départ que la haute couture, comme institution supérieure de la mode, est ébranlée par des facteurs concurrentiels. En corollaire, ce qui semble relever du choix, de l'autonomie, de l'absence de lignes directrices²⁵ qui la caractérisent désormais demeure plutôt l'effet de stratégies productivistes auxquelles doivent paradoxalement se conformer le couturier, le designer, le commerçant ainsi que l'ensemble de l'industrie vestimentaire.

Dans ce chapitre, nous démontrons également les exigences pratiques de la mode. D'après Lipovetsky, la mode "n'est plus mode". Et pour la plupart des représentants de la mode: le couturier, le vendeur, le publicitaire, etc., être à la mode consiste aujourd'hui à "créer son look". Derrière la baisse des tendances rigides de la mode se profilent des exigences plus

²⁵ Pourtant, selon Dali Sanchagrin, il y en a toujours. Entrevue avec Dali Sanchagrin, rédactrice de la revue "Elle Québec", le 19 novembre 1992, *Elle Québec*, Montréal.

individualisées à l'endroit du sujet. Sommes-nous vraiment à l'ère du "look" personnel, unique, original? Se peut-il que l'individu ne soit plus du tout conditionné par le marché, la publicité? Ainsi, derrière le discours et la forme du vêtement qu'on promeut, la beauté, la jeunesse, le convenable ne demeurent-ils pas des codes subtilement soumis à l'ordre du jour et continuellement entretenus par lui? De ce fait, l'individu est un sujet consommateur qui recourt à la mode comme modalité d'expression de soi. Or, la force de la mode réside en ce qu'elle cultive chez l'individu l'impression du contrôle de son action malgré qu'elle soit dictée de façon élitiste. Elle entretient donc des exigences spécifiques comme le souci de soi, de sa révélation et de son affirmation. Et cela peut être observé dans la tenue vestimentaire, le voyage ou certains produits culturels.

La mode désigne un type d'individualisme qui repose sur des actions de consommation. Il s'agit de manières de penser, de sentir et d'agir axées sur l'affirmation de soi à travers de multiples objets et signes produits par le marché. La mode est un système symbolique exogène. Ce dernier ne relève pas de la tradition. Il repose plutôt sur une dialectique imitation/distinction et de ce fait, il instaure le changement continûment nécessaire à l'économie de marché. Allant de la problématique signes et société avec Roland Barthes, jusqu'à l'anonymat et la vie urbaine avec Georg Simmel, la mode suscite toujours un questionnement sur les limites de la liberté individuelle.

Par la suite, nous expliquons qu'entre contrôler et désirer réellement il y a toute une marge ! C'est ainsi que la mode, par la distinction, l'exclusivité, donc l'inaccessibilité, institutionnalise le changement. Elle est toujours en devenir et cela est son essence même. C'est ce qui fonde et maintient d'ailleurs son

caractère autoritaire. Mais, ultimement, l'autorité de la mode est d'origine bourgeoise et le demeure puisqu'on en récupère les principes à des fins d'individualisation. En d'autres termes, elle est aujourd'hui une institution nécessaire à la socialisation de l'individu à la consommation de masse.

Cela révèle aussi un narcissisme exacerbé qu'on observe à travers l'élargissement du champ de la mode. Il est vrai que la mode est indubitablement liée aux stratégies "mercantiles" d'un capitalisme cherchant toujours à élargir son marché. À cet effet, elle adopte un discours et des manoeuvres de plus en plus subtiles à des fins de manipulation de la conscience du consommateur et elle force à son adhésion par des pressions. Dès lors, la mode d'aujourd'hui se situe à la convergence de stratégies économiques pour étendre le marché du vêtement et des autres produits corporels, et d'un système de valeurs axé sur la promotion de l'expression des atouts personnels et récupéré par le capitalisme.

C'est pourquoi, dans le chapitre 5, sont abordés les fondements sociopolitiques de la mode. La mode, comme principe d'expression de soi et d'individualisation, est issue des classes sociales privilégiées. L'individualisation est originellement un principe qu'alimentent les classes sociales supérieures. Derrière ce fait, il y a un phénomène de moeurs consécutif à l'intériorisation du code de vie bourgeois parce que les critères éthiques de la mode se conforment, à certains égards, à l'élitisme et à la bourgeoisie.

L'industrialisation est un facteur central et a un rôle fondamental dans la socialisation au changement et à l'éphémère. Elle est à l'origine de l'institution de la nouveauté et de la séduction qu'est la mode, aspect sur lequel n'insistent pas

suffisamment les auteurs qui se sont penchés sur le problème de la mode. L'inscription de la mode dans les échanges sociaux quotidiens n'est pas le fruit strict de la démocratisation du paraître donnant lieu à une plus grande accessibilité. Elle origine plutôt de besoins créés par la société. C'est à ce niveau que reposent le principe et les ramifications sociales de la mode d'aujourd'hui.

L'engouement actuel pour la mode participe à l'idée moderne de l'immanence puisque le consummatisme devient une manière d'exister. C'est ainsi que le capitalisme prend part au renforcement de l'habitus bourgeois en inculquant aux classes populaires des significations sur le confort matériel et des vertus à une présentation de soi soignée.

Or, le consummatisme d'aujourd'hui, sur lequel repose le développement de la mode, est une "philosophie de l'existence" issue de pressions à la fois culturelles et politiques à des fins de développement du salariat. La mode est nécessairement fondée sur l'effritement d'une culture de classe qui, à l'époque, est porteuse de certaines méfiances quant au capitalisme industriel. Dès lors, s'enclenche la "mort de l'espace public" révélatrice de rapports sociaux et politiques de moins en moins conviviaux, alors que l'État est au "cœur" de cette réalité.

De nos jours, l'État demeure au fondement du régime politique actuel. Le mode de régulation qu'il induit est porteur de l'individualisation des rapports sociaux. C'est de l'"étatatisation de la société" dont il est question et ce, pour l'ensemble des rapports sociaux. À l'échelle de la société, cela se manifeste par de multiples pratiques de contrôle social normalisatrices et instituées par l'État. Détachées du contrôle communautaire, ces pratiques ont comme caractéristique d'induire à l'endroit de

l'individu un cadre de référents hétéronomes. Il en résulte des actions politiques dont l'effet consiste à cautionner une socialité démocratique fondée sur une rationalité libérale. Il s'agit d'une rationalité qui, à la fois, individualise les rapports sociaux et commande des possibilités éthiques de subjectivation.

Ultimement, s'y dissimule le pouvoir "civilisant" de l'État. Il entretient une forme de conventionnalisme que l'individu ne peut qu'accepter. Bref, le "quadrillage juridique", la technocratie, la "participation institutionnalisée", les droits individuels et les convenances civiques sont des indices du pouvoir étatique amalgamant le contrôle social des individus et la légitimité de l'État: voilà ce qui est démontré dans le chapitre 6.

La mode et l'État relèvent, par ailleurs, du même principe de cohésion sociale, celui de la régulation de l'individualisation et de la différenciation.

Enfin, le chapitre 7 présente l'étape ultime de notre thèse, soit la connexion entre la mode et l'État. La réflexion de Foucault permet de démontrer, à travers la notion de "gouvernementalité", combien le sujet politique contemporain est un sujet urbain. "Le pastorat" est une expérience urbaine qui engendre un sujet divisé à l'intérieur de lui-même et extérieurement. Son identité se construit donc hors du champ de la tradition et de la praxis sociale. C'est ainsi que, en termes de symbolique exogène, se niche la mode. Il y a d'autant plus correspondance qu'elle incite l'individu à entretenir un souci de soi tout à fait convenable aux exigences de l'adaptation sociale dans une société de plus en plus complexe.

Il s'agit d'un paradoxe auquel se confronte l'individu "moderne" en quête de sa propre identité. La crainte de

l'"indistinction sociale" que cela induit renforce le "souci de soi", surtout au plan des préoccupations "esthétiques". Tendances psychologiques de l'individualisme, les comportements narcissiques actuels sont une réponse aux structures sociales contraignantes reproduites notamment et surtout par l'État.

Ce que l'on vit aujourd'hui est une ligne de force de l'histoire. Comme il est proposé en début d'introduction, l'individualisme est une passion nouvelle dont la structuration se situe au fondement de la modernité. À la frontière de cette réalité, il y a la recomposition de l'économie des institutions favorable à la mode et à l'État. Il y a même convergence de la forme de contrôle social de l'État et du souci de soi par la mode. C'est ainsi que doit être réfléchi l'"ère de l'individu".

CHAPITRE 1

L'ÈRE DE L'INDIVIDU

Dans le domaine des idées, les années 60 ont été celles du système et des structures. On conçoit que l'individu ne tient pas son identité de lui-même. Il est plutôt l'élément d'une entité qui se cherche. Cette perspective relève de différents paradigmes qui occupent le champ de la sociologie, tels le fonctionnalisme et divers structuralismes avec variantes marxistes.

Par la suite, "*(...) ces modèles prévalents [sont] frappés (...) de caducité partielle*"¹. On croit que la complexification de l'objet sociologique est telle que ces paradigmes scientifiques semblent inaptes à saisir les mouvements de l'individu et des structures selon une imputation causale des faits et à rendre compte de l'ordre ou du désordre social des années 90. Par exemple, au-delà d'un fonctionnalisme basé sur "l'hégémonie des approches quantitatives", sans oublier le retrait partiel du théoricisme de Bourdieu ou la "mort de l'homme" de Foucault, on ne peut plus penser l'individu comme "assujetti" dans des structures rigides où l'histoire est elle-même "procès sans sujet"². En outre, le pouvoir et les relations conflictuelles entre les groupes sociaux occupent très peu le discours intellectuel d'aujourd'hui. Comme

¹ Marcel Rafie, "Penser le sujet: quel sujet?", *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 299.

² Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

variables du changement social, ils sont peu discutés. L'on a tendance à diminuer l'importance des phénomènes de domination parce que l'on identifie de moins en moins, par exemple, les mobilisations collectives à des changements sociaux importants.

Depuis quelque temps, le sujet a bonne presse. L'individu n'est plus l'élément d'un tout mais un élément assigné à sa propre conquête, parce que "(...) *attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi*"³. Pour certains courants de pensée, il constitue même "(...) *une pleine autonomie épistémologique et sociologique*"⁴.

Perdant ainsi "ses complexes" et plein de sa conscience, pour le chercheur il apparaît constructeur d'une société nouvelle mais semble de plus en plus imprévisible. Avec ce doux désordre difficilement descriptible, nous n'en sommes pas au chaos ni à l'apocalypse, mais à l'ère de l'individu.

Si on trace le continuum de ce phénomène en fonction de l'orientation idéologique du sujet, on constate que le courant intellectuel libéral en fait l'apologie depuis les années 80. De ce dernier l'individu émerge comme la plus haute valeur du point de vue social, éthique et politique. Ainsi, selon Gilles Lipovetsky et Alain Laurent, l'idée du bonheur de l'individu et de l'organisation de sa destinée par lui-même doit s'appropriier l'espace intellectuel et philosophique. Ces penseurs maintiennent même que le salut du collectif est peu valorisé puisque les structures

³ Marcel Rafie, "Le retour du sujet: quel sujet?", op.cit., p. 299.

⁴ Daniel Bertaux, "L'imagination méthodologique", *Recherche sociologique*, XVI, pp. 269-279; Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984. Tiré de Marcel Rafie, "Penser le sujet: quel sujet?", op. cit., p. 302.

se modernisent. Concomitamment à ces impressions sur le triomphe de l'individu, Michel Maffesoli soumet que l'affirmation de l'individu relève d'un enrichissement affectif vécu collectivement, mais qu'il s'agit en même temps du déclin de l'individualisme.

Ces auteurs participent à une certaine effervescence intellectuelle autour de l'idée du triomphe de l'individu qu'on observe dans les années 80. Ces idées proviennent d'une littérature à succès avec surtout "L'ère du vide"⁵ de Gilles Lipovetsky. Considérée comme pensée à critiquer, la réflexion de Lipovetsky fut d'ailleurs l'élément déclencheur de cette thèse.

Cet auteur appartient à la couche intellectuelle issue des années 60 qui en est à faire un examen critique et une auto-réflexion sur le mouvement de Mai 68. Sans toutefois remettre en question totalement des courants précédents, il fournit une réflexion qui s'inscrit à contre-courant des idéologies marxiste et heidégérienne dominantes à cette période, cette structure intellectuelle des "sixties". Cette fois-ci, la désinvolture incarnée par la critique du pouvoir s'empare aussi du questionnement philosophique.

Avec sa réflexion sur les transformations contemporaines de l'individualisme, il souhaite fournir un modèle d'analyse pour comprendre la refonte actuelle du système des valeurs autour de thèmes tels que l'individualisme, la vie privée et la privatisation. Il propose des cadres conceptuels mettant de l'avant des formulations audacieuses, et même originales, mais qu'on doit absolument critiquer.

⁵ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Les Essais, CCXXV, Paris, Gallimard, 1983, 247 p.

Lorsqu'on s'y penche, on découvre qu'il associe la décomposition des forces politiques à un retour vers la vie privée perçu comme la suite logique de la "société capitaliste démocratique hédoniste". Apologie de l'individualisme, le projet de Lipovetsky consiste à comprendre l'évolution des sociétés démocratiques. Il prétend même poser le paradoxe des années 80, soit le "vide social" au profit de l'individu.

La société moderne, à l'origine fondée sur les principes universels de la raison et de la révolution, se caractérise aujourd'hui par le mariage de deux logiques. L'une laisse place à la société postmoderne qui se manifeste par la fracture de la socialisation disciplinaire; l'autre ouvre la voie à la socialisation fondée sur l'individu et la stimulation des besoins.

La société est désormais porteuse d'un processus d'individualisation créant l'affaiblissement des liens et des rapports sociaux unissant l'individu à la société (famille, groupes traditionnellement liés) et donc à son contrôle social. Mesurer cette réalité exige la prise en compte des facteurs humains, par exemple. Il faut alors reconnaître que la socialisation des individus n'est plus modelée par des règles uniformes telles des lois universelles, des conventions sociales et des règles standardisées. C'est la recherche de l'identité propre qui motive désormais les actions individuelles et collectives.

L'idée centrale qui ordonne les thèses présentées par cet auteur est la suivante:

"(...) à mesure qu'avancent les sociétés démocratiques avancées, celles-ci trouvent leur intelligibilité à la lumière d'une logique nouvelle que nous nommons ici le procès de

*personnalisation, lequel ne cesse de remodeler en profondeur l'ensemble des secteurs de la vie sociale"*⁶.

Par ailleurs, la société actuelle n'est pas en voie d'éclatement mais plutôt en restructuration. Il suffit d'observer ses changements et d'essayer de reconstituer les grands moments de ce qu'on appelle la modernité démocratique-capitaliste-individualiste pour comprendre les lignes fortes qui nous emportent. Pour cela, l'analyse des mutations du quotidien, de la production, de la culture d'aujourd'hui est essentielle.

L'ère de la démocratisation de la société connaît un second souffle depuis le tournant des années vingt de notre siècle. L'auteur attribue ce fait à l'avènement de la société de consommation de masse. Il croit y percevoir une mutation sociologique globale incluant une synergie d'organisations, de significations, d'actions et de valeurs dont les effets ne cessent de s'amplifier depuis la Seconde Guerre mondiale. Il porte à notre attention une rupture en pleine période de la démocratisation des sociétés occidentales et qui se caractérise par la valorisation du retrait de la tradition, le culte du nouveau et le rejet de la norme. C'est pourquoi le besoin continu de nouveauté s'enracine ainsi dans les moeurs collectives.

Puisque les individus sont moins subordonnés aux règles collectives, l'individualisme va en s'accroissant et atteint de plus en plus toutes les couches sociales. Dès lors, l'individu se perçoit comme fin ultime au détriment d'un intérêt pour les causes sociales. On assiste alors à la disparition graduelle de préoccupations axées sur les inégalités sociales; il n'y a plus

⁶ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 8.

d'idéologies. Il en résulte une "apathie" de la masse et une "insensibilité aux institutions traditionnelles". Elles ne sont plus "puissance de mobilisation émotionnelle":

*"(...) plus aucune idéologie politique n'est capable d'enflammer les foules, la société post-moderne n'a plus d'idole ni de tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus de projet historique mobilisateur, c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse."*⁷

La priorité de la collectivité s'efface au profit de préoccupations plus intimes, celles du psy, du moi, etc. Les codes sociaux qui rivaient l'homme aux solidarités de groupe ne subsistent pas. Désormais, on valorise la liberté plutôt que l'égalitarisme. C'est le culte du quotidien de plus en plus présent, et par ce fait même, la perte de signification du passé et la perte du sentiment d'appartenance pour une succession de générations qui se profilent.

Il faut dès lors accorder plus de place à la logique de l'individualité. Par conséquent, l'interprétation sociologique de Bourdieu, par exemple, apparaît dépassée parce qu'elle réduit l'individualisme à la logique de concurrence de classe. Lipovetsky croit ainsi que

*"(...) l'interprétation du social (...) chez Bourdieu (...) [est] lourde, stéréotypée et surtout inapte à comprendre aussi bien un ensemble de phénomènes contemporains tels que la privatisation des existences, la "désidéologisation", les nouveaux rapports au corps, au plaisir, à la communication intersubjective (...)"*⁸.

⁷ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 12.

⁸ Isabelle Girard, Elizabeth Gouslan, "Peut-on penser la frivolité ?", *L'événement du jeudi*, 21 au 27 avril 1988, p. 128.

Il faut prendre en compte un type d'organisation et de contrôle social qui nous exclut des conventions disciplinaires et même révolutionnaires. L'action des individus ne peut plus être pensée en fonction d'un tout social (institution, mode de vie et aspiration) puisque les institutions se modèlent dorénavant sur les aspirations des individus et priorisent l'accomplissement personnel et la responsabilisation individuelle. L'auteur suppose également que cette phase que nous traversons se caractérise par la concurrence entre les individus de plus en plus mobiles et dont les statuts tendraient vers l'égalité. Ainsi, s'affichant "tocquevillien" plutôt que marxiste, il démontre que les mouvements culturels contemporains favorisent la démocratisation des conditions tout en menant à l'apathie politique.

La logique individualiste ainsi expliquée renvoie au concept suivant: "*vivre libre signifie vivre sans contrainte sociale*". C'est le sens ultime de la doctrine de l'individualisme qui se marie à l'hédonisme dans l'activité du travail, dans les loisirs et même dans la recherche de soi.

La disparition de l'influence du procès disciplinaire se manifeste donc dans toutes les sphères de la vie sociale. Dans le travail, les loisirs et les relations sociales, c'est le plaisir d'être libre et soi-même qui prédomine. Ce phénomène se manifeste même dans les arts. Lipovetsky y perçoit de plus en plus une "*éclipse de la distance entre l'oeuvre et le spectateur*", c'est-à-dire la disparition de l'interprétation raisonnée au profit de la sensation et de la simultanéité qui sont les grandes valeurs du modernisme. Nous serions tous des artistes!

De l'analyse de l'humour il tire une conclusion analogue. L'humour est une forme de l'esprit qui s'adresse de plus en plus à soi-même, puisque *"la société hédoniste (...) a légitimé l'humour dans toutes les catégories sociales"* ⁹. La tragédie, le malheur et les problèmes sociaux n'ont plus, pour le sujet, de substance concrète chez l'individu. L'humour est de moins en moins axé sur le collectif et reflète plutôt la montée des nécessités de la spontanéité et de la communication: ce phénomène *"(...) est à l'image du flottement narcissique, lequel se révèle encore un instrument démocratique"* ¹⁰. Ne pas se prendre au sérieux, tel est le mot d'ordre dans tout espace de revendication sociale. Le code humoristique s'impose parce qu'il correspond à de nouvelles valeurs fondées sur le loisir, la détente et l'absence de toute gravité. En termes plus formels, *"la problématique disciplinaire du devoir est fonction de l'accroissement du (...) potentiel de vie et de création, de liberté et de performance"* ¹¹ de l'individu.

Se respecter amène les autres à nous respecter. C'est de l'"éthique indolore" dont il est question. Elle incite à un travail sur soi pour mieux développer ses potentialités. Mais ultimement l'individu

"(...) accentue le désir d'être traité comme une personne digne de respect et de considération à tous les niveaux de l'existence privée et professionnelle, il intensifie l'exigence de reconnaissance de sa personne et le rejet des signes d'humiliation autrefois tolérés" ¹².

⁹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., pp. 181-182.

¹⁰ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 180.

¹¹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 284.

¹² Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 289.

C'est pourquoi, aujourd'hui, on accepte davantage les inégalités sociales que les interdits touchant la sphère privée. On tolère la démocratie, un certain pouvoir, le savoir mais on est réfractaire à la réglementation du désir et des mœurs. C'est l'aspiration collective à la morale et au respect de l'individu qui importe. Ce qu'on exige, c'est surtout le respect accru de son existence.

"L'hyperindividualisme conduit moins à l'exacerbation de dépasser les autres qu'à l'élévation de l'intolérance vis-à-vis de toutes les formes de mépris individuel et d'humiliation sociale. Être soi-même et conquérir son individualité, ce n'est pas seulement choisir ses propres modèles de conduite, c'est aussi exiger dans la relation interhumaine l'idéal éthique de l'égalité des droits de la personne" ¹³.

On doit aussi associer ce phénomène à l'État centralisé et au marché. L'individu apparaît lorsqu'il "(...) ne reconnaît plus pour loi fondamentale que sa survie et son intérêt propre" ¹⁴. Derrière ce fait, il y a le rôle de l'État qui "(...) a joué un rôle déterminant dans la dissolution (...) des liens antérieurs de dépendance personnelle et, ce faisant, dans l'avènement de l'individu autonome" ¹⁵. En outre, à travers l'accroissement de leurs libertés, les individus demandent une protection de la part des organes étatiques.

¹³ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 290.

¹⁴ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 216.

¹⁵ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 216.

Par ailleurs, avec l'extension de l'économie de marché et la généralisation du système de valeur d'échange, on est en présence d'une nouvelle économie de la relation interindividuelle porteuse de la naissance de l'individu atomisé dont le but consiste à affirmer son intérêt privé.

On se trouve face à une société démocratique axée sur le culte de la consommation pour soi et fondée sur des valeurs "individualistes-hédonistes-consommatives"¹⁶. C'est l'ère de l'idéologie de la liberté, de la séduction; s'expriment aussi le librechoix, le libre-service et la libre-pensée¹⁷. Nous sommes entrés dans

"l'ère de la consommation [qui] désocialise les individus et corrélativement les socialise par la logique des besoins et de l'information; socialisation sans contenu lourd, socialisation à la mobilité" ¹⁸.

Elle crée une plus grande responsabilisation chez l'individu par la voie de la consommation massive des biens et des services. Ainsi, par le choix de plus en plus diversifié des biens de consommation et par l'étendue des activités économiques et de marché, l'individu est responsabilisé dans ses choix.

¹⁶ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., p. 179.

¹⁷ Cependant, cette société, parce que reproductrice de libertés de toutes sortes, nous laisse tout de même entrevoir le maintien de principes et de rapports sociaux attribuables aux institutions traditionnelles qui persistent malgré tout; sinon, nous les oublions. Il croit même que la famille est réhabilitée. Elle demeure même un instrument d'accomplissement des personnes. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, op. cit., pp. 165-169.

¹⁸ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 124.

"(...) la consommation se révèle précisément l'instrument souple d'intégration des individus au social, le moyen de neutraliser la lutte des classes et d'abolir la perspective révolutionnaire" ¹⁹.

Comme soutien à sa réflexion, cet auteur se réfère à la thèse de la contradiction culturelle du capitalisme de Daniel Bell²⁰. Elle énonce que la production, par le processus de consommation, intègre dans son fonctionnement ses valeurs culturelles.

La stimulation, le plaisir des sens sont désormais des valeurs entretenues quotidiennement par les habitudes consommatrices. Par la voie de la consommation courante, l'individu est subjectivité. Telle est la limite de la réflexion sur l'individualisme proposée par Lipovetsky.

En cette ère de capitalisme avancé, l'individualisme n'est plus uniquement dévoué aux valeurs et aux normes de la société bourgeoise, mais aussi à l'authenticité, au moi, au plaisir; bref, à l'hédonisme qui se concrétise par la consommation quotidienne. L'individu est ainsi de plus en plus responsabilisé dans sa sphère privée par le truchement des services et des biens matériels. Il se voit comme fin ultime il est le "ferment" du modernisme. L'hédonisme, par le biais de la consommation, favorise donc un nouveau procès de personnalisation et même une nouvelle forme de socialisation.

Comme il fut souligné précédemment, Alain Laurent est un apologiste de l'individualisme. Il adopte toutefois une version

¹⁹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 143.

²⁰ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

différente de ce phénomène. Il se méfie de la ferveur que Lipovetsky démontre à l'égard de l'hédonisme. L'individualisme, ce n'est pas de l'égoïsme, ni du repli sur soi, ni du narcissisme. Laurent est pour le renoncement d'une manière de jouissance totale. *"C'est [plutôt] avec le pouvoir sur soi, avec l'aptitude à prendre sur soi que l'autonomie prend son sens"* ²¹. L'individualisme n'est pas non plus un phénomène d'émancipation spécifique de la dite "démocratie de consommation", puisque le capitalisme n'est que son *"compagnon de route occasionnel"*.

Par contre, à l'instar de Lipovetsky, il revendique que l'*"ordre dynamique ne s'impose plus d'en haut"*. On ne peut plus supporter le contrôle de soi au nom de finalités globales prétendument supérieures aux individus. Lié à la célébration de l'initiative privée, l'individualisme est surtout le fruit de la débrouillardise, des innovations technologiques et de la coopération²². *"Quand je dis "moi d'abord", cela ne signifie pas "moi seulement" "*²³.

De fait, l'individualiste est un heureux consommateur de liberté individuelle qui doit presque tout au système libéral mais dont le devoir consiste aussi à participer à la vie publique de la cité, maintient Laurent.

²¹ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985, p. 170.

²² Mais sur un ton qui se veut réaliste, il convient que ceci, bien sûr, *"ne va pas sans conflits ni aléas (...) comme dans toutes les affaires de la vie courante"*. Alain Laurent, *De l'individualisme*, op. cit., p. 113.

²³ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 13.

En réalité, l'individualisme contemporain repose sur l'éveil de l'individu en quelque sorte "étouffé" par un discours et des actions politiques de nature "groupistes", et ce depuis les années 1967-1968. Depuis, il accomplit sa tâche par rejet de "*l'hypersocialisation croissante*" de l'État qui "quadrille" la société civile avec son armée de fonctionnaires et sa floraison d'équipements collectifs²⁴ et dont la fonction réelle consiste à "*(...) amener les gens à socialiser davantage leurs conduites et leurs mentalités*" ²⁵.

Il faut, dès lors, contrer les modalités de contrôle social induites par l'État, puisque ce dernier n'est plus une dimension naturelle et spontanée des relations interindividuelles, mais un ensemble dans lequel se fond et même disparaît l'individu. Dans sa forme actuelle, il est ainsi contre la nature que l'État réponde aux besoins de l'individu qui est presque un individualiste né.

C'est pourquoi, devant cet "État étatisant", on se révolte intellectuellement et on se convertit au thème "moins d'État" dont les dispositifs "*(...) étouffent encore plus sûrement le goût de l'indépendance et de la responsabilité qui sont le sel, la quintessence de l'individualisme bien compris*" ²⁶. En définitive, seul l'État de droit pourrait convenir au sujet contemporain.

²⁴ Exemple: en 1981, l'État fut paternaliste au point de condamner le déplacement automobile individuel.

²⁵ Alain Laurent, *De l'individualisme. enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 44.

²⁶ Alain Laurent, *De l'individualisme. enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 116.

Selon Laurent, l'individualisme a donc pour effet de régulariser le "relâchement des déterminismes sociaux". Ainsi, *"(...) plutôt qu'un agent destructeur (...) il s'est développé à la manière d'un fruit sauvage de l'atomisation"* ²⁷. Par ailleurs,

"l'histoire passée de l'individu montre (...) son étonnante aptitude à se développer spontanément sans avoir été préalablement voulu et pensé comme tel (...) à déjouer les prophètes de malheur (...) et à séduire même ses ennemis" ²⁸.

À cet égard, la réflexion sur la figure de l'individu libre d'Alain Laurent remonte jusqu'au combat contre le *"fourrier du totalitarisme"* et son déchaînement en nazisme, franquisme et communisme, par exemple.

Bref, derrière ce triomphe contre le collectivisme et l'étatisme,

"(...) le concept d'individualisme doit être problématisé en raison de la tension interne qui règne entre deux pôles: celui qui, "civilisé" et humaniste, énonce sur le mode de l'universalité le droit de chaque individu à la liberté et à la singularité et l'autre, plus dur et sélectif, qui célèbre la force de ceux qui osent affirmer leur indépendance envers et contre tout" ²⁹.

²⁷ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 75.

²⁸ Alain Laurent, "L'édifiante histoire de l'individualisme", *Magazine littéraire, L'individualisme: le grand retour*, avril 1989, numéro 264, p. 37.

²⁹ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 123.

Ultimement, il y a désormais revendication pour une pleine liberté de décision quant au sens qu'on veut donner à la vie. Ce goût pour la vie privée et l'intimité n'est pas une illusion puisque "[l]'individualisme est une manière naturelle d'être d'un état d'esprit" ³⁰. N'étant point non plus une idéologie, et en regard "(...) du relâchement croissant des déterminismes sociaux" ³¹, l'individualisme est synonyme de l'intégrité du sujet et de l'épanouissement de l'individu.

"(...) L'individualisme vivant et agissant relève d'abord du secret de la conscience de soi et de sa puissance d'auto-détermination, et non pas avant tout de la conformité extérieure" ³².

Dorénavant, l'individu s'autoorganise, s'enrichit et se construit à partir "de la complémentarité des entreprises concurrentes", "de l'association volontaire", "du sens de la responsabilité individuelle et de l'autodiscipline".

Il y a "naturalisation" de l'idée de l'homme³³, alors que la société américaine est le modèle requis pour comprendre ce phénomène.

³⁰ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 117. Et ce, même s'il n'est pas donné à tout individu d'être individualiste: il y a des "activistes" et des "paumés", croit Alain Laurent.

³¹ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 75.

³² Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, op. cit., p. 118.

³³ Face à une telle perception, comment interpréter la Chine actuelle dite "communiste", étant appelée à devenir puissance mondiale capitaliste, mais qui pourtant restreint toujours les "droits de l'homme"?

Finalement, imbu de visions grandioses, Alain Laurent croit en la possibilité d'une mondialisation de la liberté individuelle. Cependant, avec sa "culture communautaire", la majeure partie de la population du Tiers monde en demeure toujours privée.

Michel Maffesoli³⁴ y va également de son originalité pour expliquer l'individualisme. À son avis, la société actuelle favorise plutôt le déclin de l'individualisme. Dans son analyse, il ramène cela au concept de solidarité et de réciprocité. Il prétend que nous assistons à des solidarités émotionnelles et momentanées qui s'avèrent être "confortantes". Il s'agit d'une quête de réconfort qui est parallèlement liée à la disparition du corps social organisé et normalement structuré par les grandes institutions (école, église, gouvernement, etc.), et qui se développe par des regroupements intermittents qui reposent sur une socialité indéterminée.

Il décrit l'ordre politique révolu en termes d'association contractuelle et rationnelle, c'est-à-dire la solidarité, le social qui a une consistance propre, une stratégie, une finalité. Mais son raisonnement ne porte pas sur un "retour du sujet" axé sur l'auto-investissement du moi. Il porte plutôt son regard vers le phénomène de la "*fusion collective*" qui se manifeste par l'affectif, le sensible. Il parle ainsi d'une société de "*(...) masse où se cristallisent des agrégations ponctuelles, éphémères, aux contours indéfinis*" ³⁵ valorisant le dialogue et l'échange. Ce type

³⁴ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 224 p. Michel Maffesoli, "Sujets et tribus", *Penser le sujet aujourd'hui*, op. cit., pp. 165-180.

³⁵ Michel Maffesoli, "Sujets et tribus", *Penser le sujet aujourd'hui*, op. cit., p. 166. Ces masses, ce sont des micro-groupes qu'il dénomme "tribus". Il a développé un postulat à ce sujet dans son ouvrage intitulé *Le temps des tribus*, op. cit., p. 123.

de société implique une fusion collective: mais attention!, "*la fusion de la communauté peut être parfaitement désindividualisante*" ³⁶. Cette fusion de la communauté

"(...) crée une union en pointillé qui n'implique pas une pleine présence à l'autre (ce qui renvoie au politique), mais établit (...) un rapport tactile: dans la masse on se croise, on se touche; des interactions s'établissent, des cristallisations s'opèrent et des groupes se forment [et cela crée] "une union en pointillé" ³⁷.

Le désir d'être en accord formel avec le groupe repose sur la recherche d'une ambiance dans laquelle on baigne. Il y voit un souci de conformité comme conséquence de la massification. Et c'est à l'intérieur de celle-ci que s'opèrent les regroupements. D'ailleurs, c'est surtout à ce niveau que persistent les échanges de type symbolique. Cette thèse se poursuit dans son ouvrage "*La contemplation du monde*" ³⁸. Dans ce dernier, il relève un certain surgissement de la conscience ethnique, divers fanatismes religieux, clanismes intellectuels ou politiques, groupes de pressions, associations caritatives ³⁹. Pour cette idée, il recourt aussi à la théorie de l'identification comme développement de l'image. Il évoque le spectacle de soi qui se manifeste par des foules sportives ou touristiques, par exemple. Les réseaux sexuels, de solidarités, sportifs et musicaux sont autant

³⁶ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, op. cit., p. 123.

³⁷ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, op. cit., p. 123.

³⁸ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde, figures du style communautaire*, Paris, Grasset, 1993, 236 p.

³⁹ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 210.

d'indices de valeurs, conduites, idéaux propres à une culture de masse.

"Les cultures s'interpénètrent, et leurs diverses temporalités contaminent la manière d'être et de penser (...) . [Et] l'histoire assurée d'elle-même laisse la place à une mythologie plurielle et diversifiée" 40.

La société actuelle favorise une plus grande diversité dans la communication. Le sujet est une "individualité éclatée" dont chaque élément réfère à un groupe social donné. Mais, selon Maffesoli, ce qui nous semble être une opinion personnelle est plutôt celle du groupe auquel nous appartenons. À son avis, il y a "subjectivité de masse" et elle "se trouve dans la jouissance et le bonheur partagé", et même parfois dans la cruauté collective. Il s'agit d'une éthique valorisant le lien social par laquelle l'individu se conforte par le partage des affects⁴¹.

Voilà comment Maffesoli analyse les regroupements sociaux en identifiant le processus de solidarité. Ce principe se manifeste parmi des communautés émotionnelles dont les caractéristiques premières *"sont l'aspect éphémère, la composition changeante (...) et la structure quotidienne"* ⁴².

La constance et l'instabilité sont désormais deux pôles autour desquels s'articulera l'émotionnel. Et c'est dans cette voie que s'engage l'individualisation de l'action qui ne mène cependant à aucune solidarité collective permanente. On recherche surtout

⁴⁰ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 205.

⁴¹ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 211.

⁴² Michel Maffesoli, *La contemplation du monde*, op. cit., p. 24.

"(...) la compagnie de ceux qui pensent comme nous (...) on s'indigne en commun" ⁴³.

Pour mieux expliquer cela, Maffesoli souligne aussi la corrélation faite par Max Weber entre l'émotionnel et la religiosité parmi les regroupements religieux:

"(...) Ce qui caractérise toute "secte", au sens purement technique du terme que nous examinons plus loin, c'est qu'elle est directement fondée sur la sociation fermée des communautés émotionnelles, locales, individuelles" ⁴⁴.

À son avis, ce phénomène se fait par "contamination" et empathie. Ainsi, bien que l'homme puisse être considéré isolément, tout en étant issu d'un corps social quelconque, selon Maffesoli, toute la logique sociale est fondée sur un rapport communicationnel et symbolisé. En outre, comme compléments à sa thèse du "solidarisme", cet auteur ajoute les concepts de l'"esthétisme" comme faculté de sentir, d'éprouver et de se reconnaître, et de "tribalisme". À vrai dire, pour cet auteur, il s'agit d'un

"(...) néo-tribalisme qui, sous ses diverses formes, refuse de se reconnaître dans quelque projet politique et qui a pour seule raison d'être le souci d'un présent vécu collectivement" ⁴⁵.

⁴³ Ibid, p. 25. Ceci est avancé en commentaire à un passage de Durkheim sur la "nature sociale des sentiments". Voir Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1978, op. cit., p. 71.

⁴⁴ Max Weber, *Économie et société*, Tome I, Paris, Plon, 1971, p. 479.

⁴⁵ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, op. cit., p. 123.

C'est pourquoi on n'adhère plus à un groupe, *"on virevolte d'un groupe à l'autre"*. Plutôt que de parler à tort du narcissisme et de l'individualisme, il faut élaborer l'analyse des rassemblements ponctuels alors que la vie quotidienne, à travers ses artifices et ses regroupements éphémères, ne révèle "la profondeur de la réalité qu'à la surface des choses".

Comme Lipovetsky et Laurent, Maffesoli soutient que le sujet des années 90 s'épanouit et cela est significatif d'une saine conscience de soi. Par contre, il rattache ce fait plutôt à un tribalisme qu'il oppose à l'individualisme.

Pour ces trois penseurs, il y a aussi que les institutions s'estompent. Par ailleurs, alors que Laurent souhaite *"faire de l'individualisme une valeur collective"*⁴⁶, selon Lipovetsky, nous y sommes entrés de plein fouet et pour longtemps. Pour ces derniers, il s'agit d'un mouvement irréversible.

D'après ces penseurs, on ne peut tabler sur un retour de l'individu désirant s'enfermer dans des discours idéologiques et un encadrement étroit de l'État. En outre, le collectivisme n'est plus garant de l'égalité, puisque l'expérience historique et politique démontre son incapacité à répondre à la finalité de la démocratie: l'égalité des individus. Il faut faire confiance en l'individu plutôt qu'à la société: on n'est jamais mieux servi que par soi-même.

Enfin, leur réflexion sous-entend que pour la philosophie politique et la théorie sociologique, il n'est plus approprié de revêtir les "habits" structurels. L'idée de cohésion sociale doit

⁴⁶ Alain Laurent, "L'édifiante histoire de l'individualisme", op. cit., p. 177.

être surtout associée à l'initiative d'un sujet plus responsabilisé dans ses choix. Est-ce si sûr?

Peut-on lier à cette socialité aléatoire, dont nous fait part Maffesoli, le fait que la société justifie et légitimise cette valeur qu'est l'individualisme?

CHAPITRE 2

L'INDIVIDUALISME NARCISSIQUE

Introduction

L'individualisme est-il un phénomène de mode? Ou est-ce un mode d'être? Ce thème meuble les conversations de la vie quotidienne: tantôt l'individu et ses droits, tantôt ses devoirs constituent des idées d'autant plus équivoques que Lipovetsky et Laurent idéalisent la liberté.

Mais qu'en est-il réellement de la quotidienneté des années 90? Qu'est-ce qu'être soi et être individualiste? Qu'en est-il de cette recherche de l'individualité et de l'idée de solidarité autour desquelles foisonnent des activités communautaires, privées, politiques, publiques et ludiques?

Au départ, nous postulons que nous sommes entrés dans l'ère de l'individu et que nous en profitons allègrement. Mais comment interpréter cette réalité?

Nous vivons effectivement l'individualisme généralisé. Celui-ci culmine dans un narcissisme exacerbé que nous expliquons par ce qui le caractérise d'une façon particulière, soit le phénomène de la mode.

Mais les diverses observations amorcées sur ce sujet suffisent-elles à notre réflexion? Nous y répondons par la négative.

2.1 Antinomie de l'individualisme et récurrence de la mode

En ce qui a trait spécifiquement au phénomène de l'individualisme, il y a longtemps déjà que la critique sociologique se penche sur cette problématique. Traditionnellement, elle se divise en deux tendances: l'une que nous qualifions de positive et l'autre de négative. La première renvoie à des auteurs tels que Émile Durkheim¹, Alexis de Tocqueville², Talcott Parsons³. Selon eux, les sociétés industrielles et/ou modernes tendraient à la différenciation et à l'autonomisation des individus. Cependant, ces auteurs, dont Alexis de Tocqueville et Émile Durkheim, entretiennent quelques inquiétudes quant à un individualisme croissant. Chez Durkheim, il y a crainte d'anomie face à la complexité croissante de la division du travail. Quant à Tocqueville, il y voit le risque d'émergence d'un nouveau Léviathan face à des hommes satisfaits de leur tranquillité prospère⁴. Par contre, d'autres auteurs maintiennent que les sociétés industrielles et modernes tendent plutôt à l'uniformisation des individus. Il en résulte alors le développement d'actions sociales de plus en plus dépersonnalisées, vides et sans signification. À ce titre, Herbert Marcuse⁵ et Karl Marx conçoivent que l'individualisme prend

¹ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1978; Emile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1973, 463 p.

² Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1951.

³ François Bourricaud, *L'individualisme institutionnel, Essais sur la Sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977, 350 p.

⁴ Jean-Claude Lamberti, "La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville", *The Tocqueville Review*, 1987, vol. 8, 1986-1987, 321 p.

⁵ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, 281 p.

forme sur l'isolement de l'individu qui résulte du phénomène de la concurrence de marché.

Il est indéniable que l'individualisme se situe aujourd'hui au rang des doctrines fortes. Mais cela n'est pas sans susciter certaines contradictions.

Ce que nous en retenons, c'est que l'individualisme est une valeur dont l'application prend des tangentes diverses. Celles-ci peuvent conduire à des paradoxes brouillant les représentations sociales, la conception de l'individu et même l'idée de liberté. "Individualisme" est d'ailleurs un terme polysémique⁶.

À l'échelle de notre société, l'adoption de cette valeur se manifeste par des pratiques sociales quotidiennes, multiples, contradictoires et qui se conjuguent à une société en voie de complexification continue.

Elle s'applique concrètement dans toute formation sociale donnée. Elle dénote la multiplication et la différenciation des rôles sociaux propres à notre société complexe. Mais cela peut mener à la confrontation entre groupes sociaux dont l'action est porteuse de libertés particulières. Ensuite, cela implique pour l'individu son émancipation par rapport aux rôles qu'il tient et son indépendance par rapport aux groupes auxquels il appartient. Mais qu'en est-il lorsque le groupe concerné est agent de socialisation

⁶ Les documents suivants démontrent combien ce concept est déjà l'objet de définitions variées: Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1993, 126 p.; Magazine littéraire, *L'individualisme: Le grand retour*, avril, p. 24, 1969; Raymond Boudon, François Bourricaud, "Individualisme", *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF, 1982, 225 p.; Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Edition 10/18, Plon, 1959, 185 p.

et que l'individu y adhère⁷? Favorise-t-il l'indépendance ou l'autonomie? Est-ce la révélation d'un conformisme à l'endroit de normes sociales en voie d'hétérogénéité et même concurrentielles entre elles? Mènent-elles à la liberté? Serait-ce que cela conduit à la multiplication de conflits sociaux derrière lesquels se profilent des inégalités sociales et des facteurs de "dispersion sociale" diluant la convivialité et produisant même des formes spécifiques d'exclusion sociale?

En fait, il y a autant de représentations de l'individualisme qu'il y a de groupes sociaux, et ce phénomène se restreint surtout à un processus menant vers une autonomie par rapport aux structures sociales, politiques, économiques et culturelles. Cette quête d'autonomie et de reconnaissance individuelle se concrétise alors à l'intérieur des cadres sociaux qui engendrent des contraintes particulières.

Ainsi, ce phénomène ne peut être uniquement perçu en termes de gage absolu de liberté: sociologiquement, l'autonomie est un paradoxe. Où et comment débute la liberté ? À quel degré notre liberté affecte-t-elle celle de l'autre? Par exemple, face aux débats actuels sur l'égalité et la liberté, jusqu'où et comment peut-on permettre l'affirmation d'un ensemble d'aspirations légitimes mais pouvant être également concurrentes entre elles? À la rigueur, la quête d'une société égalitaire et les droits privés sont-ils antinomiques ? D'emblée, la liberté de l'un limite celle de l'autre, puisqu'une liberté nouvellement vécue peut porter atteinte à une autre déjà acquise. On est aussi conscient que tout individu subit diverses pressions sociales sous la forme

⁷ Une secte, par exemple.

d'influences et de contraintes, qu'elles soient économiques, politiques ou culturelles.

En outre, dans une société complexe dite pluraliste, la vie privée peut être différenciée d'autant de façons qu'il y a d'individus. Par conséquent, les exigences individualistes sont tout aussi diverses, puisque l'individualisme se manifeste à la fois dans les différentes structures sociales, dans la complexité des manières de vivre et à travers la différenciation de ses acteurs. Il s'agit d'un phénomène qui s'exprime ainsi par différents contextes de vie, d'autant plus que tout individu est engagé dans des milieux sociaux spécifiques et que ces derniers sont l'objet d'une restructuration continue.

Cette diversité de comportements sociaux converge vers la volonté d'affirmation de besoins individuels et se structure à partir de différents cadres de vie qui impliquent une diversité de rapports sociaux: classes sociales multiples, rôles sociaux différenciés, solidarités et activités diverses en sont des éléments essentiels. De nos jours, cela donne lieu, par exemple, à des identités multiples et incite même l'individu à "se concevoir au pluriel"⁸. De plus, la manifestation de rapports sociaux tantôt démocratiques et/ou égalitaires, tantôt de type conflictuel illustre ce fait. Il y a donc des contextes de vie en société où autonomie et indépendance ne signifient pas nécessairement liberté. Comment concilier ces concepts qui ne vont pas toujours nécessairement de pair?

L'individualisme se manifeste par un ensemble d'attitudes individuelles et de comportements soutenus par des

⁸ Pascale Weil, *Et moi, émoi. La communication publicitaire face à l'individualisme*, Paris, Editions d'Organisation, 1986, 218 p.

préoccupations et des valeurs diverses fondées surtout sur des intérêts personnels. Il s'agit de sources diverses, dont l'hétérogénéité⁹ nous laisse perplexes quant à une conscience sociale des défis et des phénomènes contemporains. Un tel scepticisme n'est pas sans fondement lorsque nous observons mille et une actions quotidiennes qui se traduisent en attitudes et comportements égoïstes, corporatistes, hédonistes et même anomiques, et ce dans le milieu du travail, entre amis, dans l'intimité, dans les loisirs et autres activités courantes. Ce sont des faits qui reflètent également un repli sur soi, sur sa vie privée et qui se manifestent au détriment de l'engagement collectif. Il s'agit de comportements sociaux dont la portée sociale nous semble équivoque.

Dans ce même ordre d'idées, si nous reprenons diverses lectures traitant de ce thème, leur recensement nous conduit à saluer, en premier lieu, la réflexion d'Alexis de Tocqueville. Comme il a su le prédire¹⁰, l'individu a aujourd'hui cette tendance forte à se réfugier dans sa vie privée et à ne questionner les institutions politiques qu'en fonction de ses besoins personnels. Observant surtout ce phénomène en Amérique et insistant sur l'espace privé, Tocqueville croit, en premier lieu, que l'individu s'isole de la masse et entretient au départ des relations profondes avec sa famille et ses amis et, après s'être créé une microsociété à son image, il maintient surtout des relations formelles dans le reste de la société. Il s'agit d'un individualisme révélant l'investissement de l'individu dans sa communauté. Nous avons, somme toute, tendance, selon l'auteur, à nous accommoder

⁹ Simon Langlois, "L'évolution récente des valeurs dans la société québécoise", *L'Action Nationale*, Vol. LXXX, no. 7, juin 1990, pp. 915-924.

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, op. cit.

des institutions pluralistes de la démocratie et à nous réconcilier avec elles. D'une manière symétrique, nous croyons que la Patrie est éventuellement renvoyée aux "calendes grecques". C'est ce que nous retenons d'une analyse de la nature actuelle des débats entrepris sur la souveraineté du Québec.

Ainsi, nous n'en sommes plus aux grands rassemblements porteurs de projets sociaux et politiques unifiés, mais à des regroupements fondés sur des actions momentanées. L'action collective récente revêt un caractère multiple et ponctuel¹¹. Par exemple, au plan de la revendication politique, l'individualisme peut se manifester par "(...) *la fragmentation hétérogène des groupes et la revendication des signes ethniques*"¹², par des rassemblements éphémères de sujets politiques qui n'y investissent qu'une fraction de leur identité. Ce fait est aussi révélateur de groupes en fragmentation continue. En conséquence, le débat politique est moins perceptible dans l'espace public et semble donc s'être estompé au profit de préoccupations ludiques et corporatives. On se préoccupe moins de "la chose publique". Ce

¹¹ D'ailleurs, on questionne moins les structures de pouvoir que les nécessités de la vie privée. Abraham Moles, "Du rôle des associations volontaires du point de vue d'une théorie des actes sociaux", *Entraide et Association*, sous la direction de Marie-Marthe T. Brault et Lise Saint Jean, IQRC, 1990; Andrée Fortin, "La participation des comités de citoyens au mouvement communautaire", sous la direction de Jacques T. Godbout, IQRC, *La participation politique*, Québec, 1991; Gilles Lypovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, NRF, 1983; Alain Touraine, "Le nouvel âge de la politique", *Magazine littéraire*, "L'individualisme: Le grand retour", avril 1989; André Mellucci, "Mouvements sociaux et mouvements post-politiques", *Revue internationale d'action communautaire*, No. 10/50, automne 1983; Pierre Hamel, "Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais", Montréal, PUM, 1991; Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

¹² Gilles Lypovetsky, "Espace privé, espace public à l'âge post-moderne", "Urbanité et citoyenneté", *Esprit*, Paris, 1991, p. 115.

qui prime, "(...) *c'est une solidarité qui permettra d'atteindre l'autonomie individuelle*"¹³. Le tout repose sur des sources multiples et s'illustre par un pluralisme qui, sous couvert de différentes attentes, tend à valoriser la liberté intellectuelle et civile des individus afin de s'affirmer et de prendre tendanciellement corps dans la société.

Puisque la caractéristique des groupements sociaux contemporains se confond avec la nécessité de reconnaître les identités individuelles et autres besoins de type psychosocial, les mouvements sociaux donnent lieu à des mouvements complexes traversés par des solidarités et des actions civiles, dont la portée politique n'est pas évidente. Peut-on tabler sur la solidarité collective ou groupusculaire?

D'emblée, ces problèmes transformés en problèmes politiques et devenus des enjeux contemporains reflètent un ensemble d'attitudes centrées sur la volonté d'autonomie et sur le contrôle de l'action sociale. Mais paradoxalement, ils conduisent à la "dispersion sociale"¹⁴ d'individus parmi divers regroupements identitaires et autres. Il en résulte l'affaiblissement des liens interindividuels parce qu'orientés vers des voies d'atomisation conjuguées à des solidarités rationnelles, ponctuelles et momentanées. Un attachement fort aux institutions traditionnelles et s'illustrant par des rapports sociaux stables, solides est peu présent et semble s'estomper de plus en plus. Bref, la texture du social "tricoté serré" d'autrefois se réduit à une socialité aléatoire. À certains égards, nous pourrions même

¹³ Andrée Fortin, op. cit., p. 232.

¹⁴ Des voies d'atomisation conjuguées à des solidarités quelconques.

présumer que l'individualisme actuel s'oppose au communautarisme.

À la lumière de ce qui précède, nous savons aussi que les conséquences politiques et sociales de ces valeurs nouvelles peuvent être tout autant destructrices. La perte de l'esprit civique¹⁵, d'un sens identitaire commun et la perte de la croyance aux institutions universelles, dont l'État¹⁶ (et par extrapolation, le gouvernement), expliquent, du moins partiellement, le "spectre" de l'anomie, la baisse du militantisme et l'apolitisme d'aujourd'hui. Nous sommes plutôt à l'ère du "cocooning"¹⁷, et même du "bunkering"¹⁸. C'est un privatisme débordant la vie intime de l'individu qui compte parmi les priorités exposées sur la place publique. Ainsi, plutôt que d'assister aux fièvres révolutionnaires et porteuses de projets collectifs, nous assistons à la "*(...) reconquête du champ politique par les problèmes de la vie privée*"¹⁹.

¹⁵ L'éthique de l'obligation de chacun d'entre nous à l'égard des autres.

¹⁶ Pour cette réflexion, l'"État" renvoie surtout à l'État québécois. Dans certains cas, on spécifie, au gré des références. Cela inclut l'apport du régime fédéral sur le déploiement du rapport État/société civile au Canada et au Québec. Ainsi, puisque l'État québécois fait partie de la fédération, il ne peut pas légiférer dans tous les domaines. La constitution canadienne prévoit des champs de compétence réservés, qui permettent aux provinces de faire leurs propres lois, et d'autres qui relèvent exclusivement du Parlement fédéral à Ottawa. Si le Québec décidait de faire une loi pour réglementer les forces armées, elle serait jugée inconstitutionnelle puisque seul le gouvernement central a compétence dans ce domaine.

¹⁷ Faith Popcorn, *Le rapport Popcorn. Comment vivrons-nous l'an 2000?*, traduit de l'américain par Louise Rousselle, Montréal, Editions de l'Homme, 1994, 268 p.

¹⁸ Un privatisme de protection.

¹⁹ Alain Touraine, "Le nouvel âge de la politique", op. cit., p. 27.

Lorsqu'on observe de tels mouvements, doit-on uniquement considérer la place des acteurs individuels et des associations diverses dont les préoccupations relèvent surtout de contraintes introduites par la vie privée? Nous sommes tentés de réfléchir ainsi lorsque nous découvrons combien l'engagement personnel dans la vie privée et sur la scène publique requiert que la politique soit de plus en plus définie en termes d'espace de médiation des intérêts privés.

Par ailleurs, comme Andrée Fortin, nous croyons que "*(...)l'individualisme caractérise aussi bien le narcissisme que la recherche d'autonomie*"²⁰. Et même plus, c'est la fièvre de sa propre conquête individuelle qui prédomine alors que les problèmes courants semblent se manifester "*(...) comme des miroirs du moi*"²¹. C'est ce que prédisaient déjà Richard Sennet et Christopher Lasch au tournant des années quatre-vingt²².

Ainsi, à travers les comportements politiques diversifiés se développent des actions de consommation axées sur des rites d'adhésion à la mode. Tendances psychologiques de l'individualisme, ces actions sont désormais "entrées dans les moeurs" et s'accompagnent surtout d'une volonté de jouissance du présent par la consommation²³ courante. La "tangente forte" de ce phénomène se manifeste à travers la mode.

²⁰ Andrée Fortin, "La participation des comités de citoyens au mouvement communautaire", op. cit. , p. 232.

²¹ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 262.

²² Christopher, Lasch, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1979, 341 p.

²³ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op .cit.

Stade ultime de l'individualisme, la mode comme fait sociologique est désormais un enjeu contemporain dont on doit évaluer l'ampleur. Elle est aujourd'hui entrée dans le rang des régularités sociales et elle se conjugue à une culture de la quotidienneté axée sur les exigences de la vie privée²⁴, le ludisme²⁵ et le moi²⁶. Bref, entre les manifestations individualistes multiples et quotidiennes, de type politique et autre, se dissimule donc à travers la mode un narcissisme, mais exacerbé.

Comme le soutient Lipovetsky, "*on est immergé dans la mode, un peu partout et de plus en plus*"²⁷. La reconnaissance qu'on accorde à ce phénomène témoigne de son influence particulière. Fine, elle ne se présente point en termes d'autorité coercitive, mais elle demeure perçue comme un moyen de régler les actions de notre vie, du moins dans nos manières d'être. Elle semble, à l'heure actuelle, avoir autant d'influence que le jugement moral, puisque les styles qu'elle promeut sont moins contestés que certains types de jugements qui y seraient reliés²⁸. C'est ainsi qu'elle est influente. Ingénieuse, parce que le ton autoritaire cède le pas à un ton plutôt démocratique²⁹; subtile, parce qu'elle connaît des ramifications plus profondes.

²⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit.

²⁵ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne 1945-1985*, Paris, NRF, Gallimard, 1985, 380 p.

²⁶ Christopher Lasch, op. cit.

²⁷ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 183.

²⁸ Le look nazi, militaire, skinhead, militaire, grunge, BCBG, etc., par exemple.

²⁹ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit.

Or, la mode demeure mode justement parce qu'elle impose toujours certaines contraintes dans l'esthétisme, le paraître et aussi l'être. Ce phénomène tient de son omniprésence. Elle repose sur l'effet de diffusion massive et s'accorde en retour une certaine reconnaissance sociale. Elle participe à l'ambiance quotidienne. Elle fait irruption sur la rue, mais aussi au foyer, dans les revues, à l'écran de télévision, à la radio et dans les quotidiens.

Le fait qu'elle nous sollicite alimente mille et une conversations, elle est un point de référence dans les échanges entre individus. Il en résulte des projections narcissiques³⁰ qui entretiennent des préoccupations diffuses dans l'ensemble de la société. Elle occupe le champ d'action du sujet et suscite chez lui un certain souci de soi dont l'explication est fondamentale à la compréhension de cette "ère de l'individu".

Elle est, en premier lieu, tout ce qui touche aux apparences: la parure, la décoration, l'art, les manières, l'intonation, le langage, bref, ce qui est pouvoir d'expression. Mais elle étend aussi son emprise à plusieurs formes d'activités humaines, de sentiments et d'idées: destinations voyage, vocabulaire, vedettes, musique, architecture, opinions politiques, activités sportives,

³⁰ L'espace important qui lui est réservé dans les médias mérite d'ailleurs d'être remis en question. La presse écrite, les revues ou la radio en témoignent. Nous notons le temps d'antenne radiophonique qui lui est fréquemment réservé. Il y avait, par exemple, l'émission radiophonique *En direct* animée par Christiane Charette, à Radio-Canada; ou bien *Et quoi encore ?*, animée par Marie-France Bazzo sur la même chaîne de radio. Et que penser de l'entrevue faite auprès d'Emmanuel Ungaro et présentée à l'émission religieuse "Second Regard" sur les ondes de la télévision de Radio-Canada, un dimanche après-midi? Une émission à la fois religieuse, morale, spirituelle et s'intéressant aux valeurs dominantes. Il y a aussi les émissions *Perfecto*.

etc. Elle est aussi un mode de vie. Elle s'illustre par son omniprésence au plan des formes, des comportements, des idées et s'étend aux conversations, aux loisirs, à l'éducation. Elle se dissémine au plan quotidien, et ce dans la plupart des domaines de la vie sociale. Elle atteint des "lieux communs". "Système de signes"³¹, par le mythe et la flatterie elle se sert d'une panoplie d'"artefacts" pour atteindre l'individu.³²

Il est surtout question du vêtement et des produits corporels. Le vêtement est un archétype de la mode. Son appropriation et son utilisation comme support à la vie courante par l'individu sont des faits sociologiques. Sans oublier que, du point de vue psychanalytique, le vêtement est à la fois ce qui dissimule le corps et ce qui le met en valeur; il tient donc la curiosité d'autrui en éveil. Le vêtement a pour fonction de satisfaire des tendances contradictoires intrinsèques au psychisme humain. Il est instrument de sublimation. D'ailleurs, il "colle" au corps et, pourquoi pas, à l'âme.

Bref, on sent chez les individus un certain souci de soi, notamment et surtout à travers des activités de mode.

³¹ Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967, 330 p.

³² Elle est fortement soutenue par divers réseaux médiatiques, publicités diverses, événements se réclamant de la mode: défilés bénéfiques, émissions télédiffusées, "Gala annuel de la Griffe d'Or," etc.

2.2 L'individualisme et la mode, selon Lipovetsky

En tant qu'apologiste de l'individualisme, Lipovetsky accorde une place centrale à la mode comme facteur d'individualisation. La société postmoderne, axée sur le divertissement et l'autonomie des personnes, se développe par le biais de "(...) *l'hétéronomie de la séduction*"³³, soutient Lipovetsky.

L'approche de cet auteur nécessite encore une attention particulière parce qu'il récupère la mode non pas comme le fruit du besoin de distinction sociale, mais comme mode de valorisation de l'individualité. Il renouvelle ainsi un cadre d'analyse pour le discours scientifique et nous amène vers un terrain d'expérimentation et de connaissance très peu exploré, soit l'individualisme à travers l'étude de la dimension de la mode. Précisément, il analyse la mode comme processus d'individualisation.

"Un nouveau stade de l'individualisme se met en place: le narcissisme qui désigne le surgissement d'un profil inédit de l'individu dans ses rapports avec lui-même et son corps, avec autrui, le monde et le temps" ³⁴.

Avec l'individualisme se manifestent, par le jeu de plus en plus courant de la séduction, l'éphémère et la différenciation marginale. C'est ainsi qu'entre en jeu la mode. En tant que procès du "tout social", elle commande la production, la consommation et même les changements idéologiques et sociaux.

³³ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 20.

³⁴ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 56.

Lipovetsky croit que cela est approprié à l'homme du XXe siècle qui cherche de plus en plus son identité personnelle; mais ce n'est pas par la logique de la mode expliquée à partir des phénomènes de stratification sociale et des stratégies de distinction honorifique que cela est plausible. Il croit toujours à l'effet de socialisation disciplinaire. Mais il ne s'agit pas tant d'un mode de socialisation fondé sur la contrainte des modèles sociaux institués, mais plutôt d'un procès de personnalisation qui suscite une réflexion sur la stimulation et l'information des besoins.

La mode est intrinsèque à notre société qui valorise à la fois l'individualité et l'inconstance des projets sociaux. "L'éphémère" est la loi du "tout social". La production, la consommation, la culture de masse, l'information et les idées populaires expriment bien cette réalité. Désormais, l'ensemble de la société est régi par la désuétude, la séduction et la différenciation.

En situant ce phénomène dans le cadre de la problématique de l'individualisme, il tente de démontrer comment la société contemporaine peut être pensée comme étant régie par la mode. Avec la perte du statut d'avant-garde de la haute couture, qui correspond à l'avènement du règne du prêt-à-porter et de la consommation de masse, s'opère une généralisation de la logique de la mode caractérisant le nouvel individualisme. Institution de la séduction, de la différenciation marginale, de la fantaisie et de l'éphémère, elle informe désormais toute la réalité sociale. Cet auteur ramène donc le débat sur ce phénomène au pouvoir d'expression de l'individualité réussissant aujourd'hui à modeler la société à son image. Il favorise même la dissolution des discours idéologiques au bénéfice du pragmatisme et de l'efficacité et soutient que la mode actuelle est porteuse de la

démocratisation des conditions d'existence. Précisément, il associe liberté individuelle et mode actuelle.

À cet effet, la mode est un phénomène moderne et est directement liée à la consécration sociale de l'individualité. La mode vestimentaire est fondée historiquement sur la valeur et la revendication de l'individualité, et son apparition est liée à celle de la nouvelle légitimité sociale accordée à l'individu.

Cet auteur nous explique que le "surinvestissement" sur soi, donc l'affirmation de plus en plus ultime du moi, démontre que l'expression pure du narcissisme et du psychologisme est relative à un nouvel imaginaire du corps. À son avis, l'individualisme s'insère aussi dans "*(...) le procès de personnalisation, lequel ne cesse de remodeler en profondeur l'ensemble des secteurs de la vie sociale*".³⁵

Ce procès est un phénomène intrinsèque à l'avènement de la société démocratique, qui entre dans un nouveau stade historique propre aux sociétés démocratiques avancées, et qu'il situe au tournant des années 20. Cela définirait même la société post-moderne. Il s'agit même d'*"un moment où le capitalisme autoritaire cède le pas à un capitalisme hédoniste et permissif"*³⁶ Et c'est ainsi que

"(...) l'indépendance accrue dans les pensées va de pair avec plus de frivolité, la tolérance s'accompagne de plus d'indifférence et de relaxation dans la chose pensante, la mode ne trouve son modèle adéquat ni dans les théories de l'aliénation ni dans celles d'une quelconque "main invisible"

³⁵ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 8.

³⁶ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 56.

optimale, elle n'institue ni le règne de la dépossession subjective finale ni celui de la raison claire et ferme" 37.

Il croit que l'analyse faite en termes de logique de classe convient peu. Il va même jusqu'à prétendre que le capitalisme n'est plus uniquement dévoué aux valeurs et aux normes de la société bourgeoise, mais à l'authenticité, au moi, au plaisir, bref, à l'hédonisme que l'on concrétise par la consommation quotidienne. D'ailleurs, "*(...) plus la séduction se déploie, plus les consciences se convertissent au réel" 38.*

En outre, de nos jours, la mode valorise d'autant plus l'identité individuelle que les modèles ne dénotent aucun préalable imposé de l'extérieur au plan des formes. Il s'agit d'une absence de styles définis pour un élargissement sur le marché. Bref, selon Lipovetsky, tous les styles s'imposent et se valent. C'est pourquoi

"la mode ne s'identifie nullement à un néo-totalitarisme doux, elle permet, tout au contraire, l'élargissement du questionnement public, l'autonomisation plus grande des pensées et des existences subjectives, elle est l'agent suprême de la dynamique individualiste dans ses diverses manifestations" 39.

C'est ainsi que Lipovetsky soutient qu'elle procède du "tout social", c'est-à-dire qu'elle élargit son influence à des instances de plus en plus larges de la vie collective. Elle oeuvre tant dans

37 Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 21.

38 Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p.17.

39 Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 20.

un secteur spécifique que dans l'ensemble de la société: c'est la mode "achevée". Elle est globale.

Ultimement, la mode, c'est aussi le triomphe de l'individualité à travers le corps "véridique". Le corps est loin d'être une "machine", il désigne plutôt notre "identité et notre personnalité dont on peut être fier en tout lieu" ⁴⁰.

"De même que l'appréhension de l'altérité d'autrui disparaît au bénéfice du règne de l'identité entre les êtres, de même le corps a perdu son statut d'altérité, de res extensa, de matérialité muette au profit de son identification avec l'être-sujet, avec la personne" ⁴¹.

Lipovetsky croit que la socialisation repose sur un procès de personnalisation plutôt que sur les modèles sociaux. Cette approche favorise un type de théorie fondé sur la stimulation et l'information des besoins et de ce fait, elle favorise l'individu au détriment des contraintes de la vie sociale. La mode dénote un pas de plus pour l'individu dans sa quête de liberté.

2.3 D'autres repères théoriques sur la mode

Depuis deux siècles, la mode et ses fluctuations ont fait réfléchir les penseurs de toutes tendances. Afin de poursuivre notre réflexion sur ce sujet, nous recourons aux réflexions de certains sociologues qui, à la fin du XIXe siècle, accordaient une grande importance à la mode vestimentaire. Ceux-ci sont d'ailleurs témoins des débuts de l'influence massive de la mode.

⁴⁰ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 68.

⁴¹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 68.

Parmi eux, il y a Hubert Spencer, Georg Simmel et Thorstein Veblen. D'autres, plus contemporains, tels que Paul Yonnet, Gilles Lipovetsky, et même Roland Barthes abordent aussi cet aspect⁴².

Dans *Principes de sociologie*⁴³, Herbert Spencer soutient que la mode est une coutume semblable à celles qui régissent l'action sociale en général, comme les manières, le langage, les attentes. Bref, tout ce qui renvoie au comportement quotidien. Mais dans l'ordre de ses manifestations, elle témoigne plutôt de l'instabilité que de la coutume et de la régularité. En d'autres termes, elle est tantôt rituel de ressemblance, tantôt de différence. On doit aussi saisir qu'elle a une fonction unificatrice⁴⁴.

La dynamique de la mode repose à la fois sur le principe de l'imitation et celui de la distinction. Précisément, elle est phénomène d'imitation par respect ou par démonstration égalitaire, ainsi que par rivalité.

D'un côté, la mode est le moyen ultime de distinction sociale auquel recourent les classes sociales supérieures; de l'autre, les classes inférieures, dès que possible, adoptent le style des classes supérieures. Or, selon Spencer, il s'agit de modèles de conformité qui illustrent que

⁴² La littérature sur le sujet est plus élaborée que celle que nous proposons dans cette thèse. Les auteurs que nous retenons sont centraux à cette thèse.

⁴³ Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière, 1880, 884 p.

⁴⁴ Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, op. cit.

"l'imitation par rivalité ou compétitivité, allant toujours à la limite permise par l'autorité, fait tourner à son propre avantage toutes les chances que fait naître l'imitation par respect ou révérentielle" ⁴⁵.

Mais, ultimement, la mode conduit à effacer graduellement la marque de distinction de classes et favorise en retour le développement de l'individualité⁴⁶.

Comme théoricien du libéralisme et donc contre l'extension de l'État, Spencer établit un rapport entre la mode et la montée de la démocratie. La mode marque le reflux de contraintes imposées par l'État et est d'un apport important pour la concrétisation du progrès. Il y a deux pôles au vêtement, soit le costume et le vêtement mode. Le premier est corollaire au développement de l'État et le second en est l'antithèse. Or, comparativement au costume, l'individualité s'affirme avec la mode. À ce sujet, il note l'aspect suivant: *"(...) tandis que l'autorité du gouvernement sur des actions de l'individu diminue, la mode perd de sa rigidité"* ⁴⁷.

À la même époque, Georg Simmel a élaboré une théorie intéressante sur cette question. À son avis, comme pour Herbert Spencer, la mode est, à l'origine, un phénomène devant être rattaché à celui des rivalités de classes. Elle est précisément l'oeuvre des classes aristocratiques qui, ne pouvant reproduire les "lois somptuaires en régime démocratique", instaurent le

⁴⁵ Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, op. cit., p. 285.

⁴⁶ Le costume appartient au cérémonial et *"(...) le cérémonial est propre au régime de la coopération obligatoire et la mode au régime de la coopération volontaire"*. Herbert Spencer, op. cit., p. 287.

⁴⁷ Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, op. cit., p. 289.

changement pour sauvegarder leur distinction. Par conséquent, la mode sert à distinguer les classes supérieures des classes inférieures, alors que les premières délaissent une certaine mode dès que les secondes se la sont appropriée.

À cette idée s'ajoute la réalité globale de la mode qu'évoque Simmel, c'est-à-dire que *"(...) elle est une formation complexe où sont représentées de quelque manière les principales tendances contradictoires du psychisme"* ⁴⁸, soit les pulsions d'imitation et de distinction. Pour Simmel, il y a une dialectique de liberté et de déterminisme qui s'inscrit au cœur de la mode puisqu'elle

"(...) est un mélange de liberté, où l'individu affirme son droit à la différence et à la distinction et d'autre part de conformisme qui le fait tomber dans ses variations particulières et quelquefois bizarres" ⁴⁹.

Simmel établit aussi un rapport entre la mode et la formalisation des rapports sociaux. Il note que:

"(...) la mode n'est rien d'autre qu'une forme particulière parmi les multiples formes de vie par lesquelles on rassemble dans un acte unitaire la tendance à l'égalisation sociale et celle qui tend à la différenciation et à la variation individuelle" ⁵⁰.

⁴⁸ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988, p. 118.

⁴⁹ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989, p.169.

⁵⁰ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, op. cit., p. 169. Une définition semblable est reprise par le même auteur dans le texte *Tragédie de la culture*, op. cit., p. 91.

Derrière ce type d'observation, Simmel est fasciné par les mégapoles et cherche à expliquer la dépersonnalisation des rapports sociaux fugaces qui s'y nouent de plus en plus. Avec la ville et les spécialisations des nouveaux besoins qu'elle engendre, la structure des personnalités diminue et l'anonymat des échanges prend de l'ampleur.

En corollaire, Simmel voit dans la mode un phénomène ostentatoire. L'individu est un être de passion qui, par la mode, comble à la fois comble la froideur des relations humaines instaurées par l'argent⁵¹, devenu l'essence du lien social, et dilue l'anonymat de la vie urbaine. Une frivolité que l'individu doit adapter aux différentes circonstances de la vie. Cette "froideur", issue de la vie des grandes villes, favorise la manifestation des subjectivités au travers des contacts qu'elle suscite, et détermine un désir plus grand chez l'individu d'exprimer son originalité. Et il ne peut le faire que par des signes extérieurs, du fait de la brièveté des contacts, d'où l'essor de la mode. La mode est donc un "condensé de l'émotion profonde".

Il s'agit d'un mouvement indéfini de création et de destruction dont chaque individu soutire une identification par un processus inséparable d'union/séparation avec des formes abstraites de la vie constitutive en société. Mais cela se fait sans pour autant nier que la mode est partie intégrante de l'économie et que l'individu répond à ce besoin en recourant au marché. Simmel pose la mode comme étant un rapport aux sexes.

⁵¹ L'argent est l'essence du lien social. Les relations sociales se réduisent aux jeux des intérêts entre individus et l'on doit favoriser des manières de s'introduire par le langage de la séduction et de l'apparence. De la froideur des intérêts financiers nous recourons ainsi aux passions qui peuvent susciter la beauté, l'esthétisme, etc.

Il y relie la position sociale de la femme et le fait qu'elle soit particulièrement la première à reproduire les rites de la mode.

Bref, selon Simmel, les individus modernes éprouvent le besoin d'une forme générale qui garantisse l'unité du lien social. Chaque individu tente alors de dépasser des formes existantes par d'autres formes de produits et d'objets vendus. C'est ainsi que l'individu est pris dans le besoin de se distinguer constamment des formes établies.

Toujours à la même époque, Thorstein Veblen élabore aussi sur ce phénomène⁵². À l'instar de la thèse de Spencer, celle de Veblen nous éclaire sur la mode comme phénomène de rivalité sociale. La mode est une institution sociale ayant charge de signifier le rang social. Selon cet auteur, elle permet la manifestation du besoin d'émulation, à l'origine présent parmi la "classe oisive"⁵³. Essentiellement dynamique, elle est donc un système de régulation sociale qui se rattache à d'autres: coutume, étiquette, convention, morale, droit. La mode est donc un système de réglementation sociale dans lequel le respect de la coutume est obligatoire. En outre, d'après cet auteur, "*(...) la plus grande partie de la dépense que l'on engage dans le vêtement va aux apparences respectables et non au souci de couvrir le corps*"⁵⁴.

⁵² Il naît le 30 juillet 1857 et meurt le 3 août 1929.

⁵³ Selon Veblen, l'institution d'une classe oisive est la conséquence naturelle d'une discrimination primitive des travaux dignes (exploits, prouesse) et indignes (ceux qui sont nécessaires au quotidien). Il note à cet effet que "*le concept de dignité, de valeur, d'honneur, appliqué aux personnes ou à la conduite, est d'une grande conséquence pour l'évolution des classes et des distinctions de classes*". Voir Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, TEL Gallimard, 1970, p. 12. Ce concept réfère aux "hommes d'argent" qu'il considère des rentiers. Il les accuse d'ailleurs de s'enrichir de manière abstraite.

⁵⁴ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, op. cit., p. 110.

À vrai dire, la mode comme principe consommatoire entretenu par les classes supérieures obéit surtout à la règle du gaspillage. Corrélativement, cette forme de consommation demeure une structure sociale de stratification et de ségrégation. À son avis, la fonctionnalité, ce qui motive le consommateur n'est pas uniquement le besoin du consommateur, c'est surtout le standing, le rang, la conformité et la différence sociale. La mode est une habitude et un code de distinction imposés par la classe de loisir: une "classe oisive". C'est pourquoi la mode est l'objet d'une consommation démonstrative par excellence d'une manifestation de puissance.

Dans cette étude sur la "dépense affichée" et incarnée par la mode, Veblen note que *"le principe d'émulation reste un des mobiles les plus forts de tous les actes d'acquisition économique"* ⁵⁵. Et cela, parce que le travail devient de moins en moins une valeur en soi, mais plutôt une valeur d'échange. La mode oublie la nature de l'homme. Et bien que l'individu soit naturellement porté vers le travail, la mode nie malheureusement cette réalité. Puisque la mode est une création des classes sociales élevées cherchant à démontrer la présence de l'oisiveté, elle produit des vêtements et des pratiques gênants pour le travail manuel.

"C'est surtout la règle du gaspillage ostentatoire qui trouve à s'exprimer dans l'habillement (...) nos vêtements sont toujours en évidence et fournissent une indication sur notre position pécuniaire" ⁵⁶.

⁵⁵ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, op. cit., p. 47.

⁵⁶ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, op. cit., p. 110. Mais dans la logique de Veblen, l'homme est, entre autres, naturellement doté d'un instinct qui l'influencera dans ses rapports avec l'ensemble de la société. Veblen expose que

Le style de la mode exprime surtout la richesse, que ce soit par les tissus employés ou par les types de vêtements non fonctionnels mais décoratifs, qui ne serviront point à la besogne quotidienne.

Par ailleurs, avoir du loisir et consommer pour "la montre" sont "(...) *des soins qui sont pour l'essentiel délégués à l'épouse*"⁵⁷. Comme Simmel, il soutient que la mode est surtout portée par la femme et sert précisément à exhiber la puissance pécuniaire masculine. La raison toute simple de cet affichage de signes de l'oisiveté par les toilettes, c'est que les femmes sont des servantes à qui, dans la différenciation des fonctions économiques ou la division sexuelle du travail, leur conjoint a donné commission de bien faire remarquer qu'il peut payer⁵⁸. La mode perpétue ainsi l'invalidation sociale du rôle de la femme. Bref, elle résulte d'une société hiérarchisée et représente pour les classes supérieures un moyen d'afficher leur supériorité.

Un peu plus près de nous, soit au tournant des années 1960, Roland Barthes produit ce fameux écrit intitulé *Système de la*

l'homme est, à l'origine, une entité positive dotée de trois instincts primaires. Le premier est l'instinct "ouvrier" qui développe le goût pour l'activité industrielle et le mépris pour le gaspillage. Le second est "le penchant parental" qui lie l'individu à ses parents et favorise l'esprit de groupe. Et le troisième consiste au "penchant à la curiosité oisive" qui, dès lors que les besoins fondamentaux sont satisfaits, fait en sorte que l'individu, par son dynamisme et ses activités, cherche à comprendre le monde dans lequel il vit. Mais l'individu est, selon Veblen, tout d'abord un être social qui développe certaines appréhensions en fonction d'une culture donnée. Il n'y a, pour ainsi dire, pas de cloisonnements dans l'homme. Il acquiert ainsi des habitudes, qui commandent ses conduites et orientent ses instincts. Ces habitudes orientent ainsi ses actions et forcément, organisent et structurent ses modes de pensée et d'action.

⁵⁷ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, op. cit., p. 57.

⁵⁸ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, op. cit., p. 119.

*mode*⁵⁹. Structuraliste, il nous démontre l'autorité du signe dans le phénomène de la mode et soutient que les faits de la mode sont de nature symbolique.

Son étude est un apport historique fondamental pour mieux comprendre les systèmes signifiants de la société moderne. Selon Barthes, les signes véhiculés par la mode exercent un poids idéologique qui prend forme de rhétorique dans les médias et la publicité. Par conséquent, ce phénomène médiatique débouche sur l'imaginaire plutôt que sur les pratiques réelles. C'est ainsi que Barthes provoque la rencontre du signe et de la mode. Précisément, la mode est de nature symbolique et elle acquiert une signification lorsqu'elle est prise en charge par le langage. Ainsi, "*la description de la mode a surtout pour fonction de diffuser largement la mode comme un sens*"⁶⁰.

Ceci est accompli en analysant, d'une part, le "code vestimentaire" et la manière dont les termes signifiants utilisés s'organisent en jeu de différences et d'oppositions pour fonder la signification et, d'autre part, comment le "système rhétorique" intrinsèque à ces signes puise sa puissance dans l'élaboration et dans la disparition des significations allouées à la tenue vestimentaire. Ainsi, la publicité et la rhétorique reproduites par la mode peuvent être plus importantes que la forme réelle du vêtement.

Selon Barthes, avant de parler de la mode, il faut donc observer s'il y a système de la mode. Cela signifie que "*La mode comporte moins les composantes réelles que les impressions*

⁵⁹ Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Seuil, Points, 1981, 331 p.

⁶⁰ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 20.

dominantes"⁶¹. Dès lors, il nous éveille au phénomène de la relativisation de la norme vestimentaire par le discours publicitaire. *"Il n'y a de contenu de la mode qu'au plan rhétorique"*⁶².

À son avis, elle doit être aussi liée au champ d'une expression symbolique véhiculant des valeurs dominantes. La mode repose sur la logique de la séduction par la nouveauté qui est possible lorsque saisie dans un système d'échanges symboliques. C'est ainsi que la mode est mode. Porteuse d'émotions particulières, elle véhicule des significations, vecteurs de sa promotion. Elle est une autorité au plan des codes sociaux. Et *"(...) le vêtement de mode n'est rien d'autre que ce que la mode a décidé"*⁶³.

Par sa tyrannie, la mode impose le sens puisqu'elle est l'oeuvre de spécialistes doués pour rallier valeurs et codes du paraître.

*"Sans doute le signe de la mode, comme tout signe produit à l'intérieur de la culture dite de masse, est situé à la rencontre d'une conception singulière et d'une image collective, il est à la fois imposé et demandé. Mais son signe naît par décret"*⁶⁴.

C'est ainsi qu'elle est tyrannique.

⁶¹ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 137.

⁶² Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 284.

⁶³ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 287.

⁶⁴ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 219.

Presque simultanément à l'analyse de Gilles Lipovetsky, Paul Yonnet élabore également une réflexion sur ce phénomène. Du moins en 1985, lorsqu'il publie *Jeux, modes et masses* ⁶⁵. Apologiste de la mode comme Lipovetsky, pour lui, la mode est la conséquence naturelle de l'individualisme. Par contre, cet auteur freine quelque peu Lipovetsky dans ses propos libérateurs. Ainsi, bien que ces deux auteurs soutiennent que la séduction et l'affirmation fournies par la mode soient la norme, pour Yonnet, elle n'est point l'unique source d'affirmation. Il y en a d'autres, incarnées dans les loisirs tels que le jeu, le voyage, la musique, etc. Elle n'est donc pas nécessairement l'acte qui fonde la liberté du paraître, elle est plutôt une modalité d'affirmation individuelle parmi d'autres. C'est ainsi qu'il élargit le questionnement de la mode à l'ensemble des activités de loisir et de consommation qui fournissent à l'individu des formes de vie sociale.

D'après Yonnet, nous sommes dans la civilisation du "look" qui crée une véritable culture de la mode. Les multiples possibilités qu'elle offre permettent aux individus de se reconnaître.

Cependant, alors que, pour Lipovetsky, elle est porteuse de liberté, selon Paul Yonnet, elle est plutôt "(...) *l'habit [qui] dénonce le moine car le moine est contraint d'exposer ses vérités intérieures dans l'habit*" ⁶⁶. La mode contraint à se révéler et elle doit être l'expression des états d'âme de l'individu. Il est approprié d'adopter un style vestimentaire quelconque dans la mesure où il semble nous soutenir dans notre révélation. C'est

⁶⁵ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, Paris, Gallimard, 1985, 380 p.

⁶⁶ Paul Yonnet, op. cit., p. 359.

pourquoi la mode est, selon Yonnet, "(...) un système d'information donné par une personne sur son être" ⁶⁷. Elle est cette "vêtue complexe librement assemblée, alimentée par des propositions de mode à la fois segmentées et de toutes origines (musique, média, événements, etc.)" et soutenue par le look: "(...) le look inclut la première peau comme premier vêtement" ⁶⁸.

La mode affiche à la fois notre appartenance sociale et "nous informe comme signe global de reconnaissance" ⁶⁹. En d'autres termes, le "(...) port du vêtement n'est pas nécessairement approprié à l'activité réelle" ⁷⁰, et non plus à l'institution⁷¹, puisque avec le look, la notion du temps est neutre.

À cet égard, Yonnet croit que la mode a une approche critique des phénomènes sociaux puisqu'elle sert beaucoup à des individualités de groupe, un phénomène qu'on observe surtout à partir des années 60. L'effet du féminisme se combinant à l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, ainsi que la demande vestimentaire consécutive, en témoignent.

"Les femmes se sont approprié les attributs vestimentaires des rôles masculins, sans pour autant

⁶⁷ Isabelle Girard, Elizabeth Gouslan, "Peut-on penser la frivolité?", *L'événement du jeudi*, op. cit., p. 129.

⁶⁸ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 359.

⁶⁹ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 308.

⁷⁰ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 344.

⁷¹ Le jean délabré plutôt que le pantalon propre. Il nous réfère ainsi à la jeunesse en milieu scolaire.

abandonner les leurs. Elles disposent aujourd'hui d'un champ total de choix" 72.

Mais à son avis, ce sont surtout les jeunes qui sont porteurs de la mode parce qu'ils critiquent le conditionnement et l'influence de leurs aînés. Il s'agit d'un phénomène propre à cette jeunesse porteuse de consommateurs potentiels. Ceux-ci "*(...) critiquent plus la manipulation extérieure dont ils seraient l'objet que le fait même de consommer" 73. C'est ainsi qu' "(...) on ne veut plus subir la mode, mais la manier, l'adapter, la composer (...)"74.*

Ce sont donc surtout les jeunes qui font la mode. C'est par cette voie d'ailleurs que la jeunesse se crée une reconnaissance sociale. Mais en bout de ligne, c'est l'économie capitaliste qui est facteur de développement de cette institution. Avec l'élargissement du marché du vêtement et de la distribution dans les grands magasins se "*(...) dissémine une culture de la compétition des paraîtres alimentée par la mode" 75.*

Bref, la mode conduit à la diffusion du souci de soi. En créant une ouverture à la différenciation des styles, cela converge avec la différenciation à la consommation et c'est surtout avec le prêt-à-porter, apparaissant au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, que cela s'observe. Donc, pour Yonnet comme pour

⁷² Isabelle Girard, Elizabeth Gouslan, *L'événement du jeudi*, op. cit., p. 130.

⁷³ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 353.

⁷⁴ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 355.

⁷⁵ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 334.

Lipovetsky, la mode est ouverture à l'affirmation individuelle; cependant, elle génère ses propres limites.

2.4 Des contributions sociologiques insuffisantes

Nous constatons des différences remarquables entre les jugements de ces auteurs sur ce phénomène. Pour certains, comme Lipovetsky et Yonnet, la mode est porteuse de nouveauté et élargit l'horizon de la société en rendant, par exemple, la vie sociale plus séduisante ou en renforçant l'autonomie individuelle. Pour d'autres, comme Veblen, elle est autoritaire et conduit même à uniformiser la vie sociale afin de répondre aux besoins d'émulation de la classe "oisive".

En somme, considérée tantôt comme ouverture et progrès, tantôt comme transgression et snobisme ou même décadence, elle serait aujourd'hui un moyen ultime de révélation de soi.

Les auteurs du tournant du XXe siècle, tels que Veblen et Spencer, analysent ainsi la mode comme un phénomène de classes sociales. Les classes sociales supérieures, à l'affût de principes de distinction, recourent à la mode pour satisfaire ce type de besoin.

Notons que ces mêmes auteurs sont témoins d'une époque où la mode est plus "tyrannique" et propose des styles effectivement issus des classes privilégiées. Celles-ci regroupent des individus qui, par leurs conditions économiques et sociales, sont imbus du sentiment d'accomplissement individuel au plan social et culturel. Les types de vêtements ainsi suggérés à travers la mode sont inaccessibles et conviennent peu à l'ensemble de la société. La mode demeure donc un privilège et s'adresse surtout à une

certaine bourgeoisie et à l'élite de l'époque. La notion de classe sociale demeure appropriée pour l'époque de Veblen ou de Spencer. Bien qu'elle ne représente qu'un élément de la problématique de cette thèse, elle demeure tout de même utile à notre questionnement; notre société est toujours "stratifiée".

Par ailleurs, Simmel nous apprend que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on pense la mode comme une manifestation de l'individualisme. Cette analyse est en partie reprise par Michel Maffesoli à travers sa théorie des apparences en contexte de tribalisme. Par contre, nous nous éloignons de ce dernier lorsqu'il associe la période actuelle au déclin de l'individualisme, parce que lié à des "solidarités émotionnelles" et de "communion" entre individus. Comme Simmel, on doit plutôt rattacher le sujet de mode à une singularité qui s'invente dans un environnement de "métropolis". Bien qu'elle révèle quelques limites, nous reprenons donc largement la thèse de Simmel. Par exemple, comme ce dernier, nous croyons que la mode est renforcée par un certain esprit d'"urbanité". Elle réfère à un ensemble d'usages propres à un environnement de "grande ville" avec tout ce que cela peut impliquer au plan public, privé ainsi qu'au plan des relations sociales quotidiennes. L'urbanisation de la société est désormais un phénomène d'organisation sociale incontournable et auquel on doit associer le phénomène de la mode.

Autre fait intéressant: Herbert Spencer établit un lien entre le renforcement de la mode et la baisse du contrôle politique de l'État. Il croit qu'elle est alors synonyme de progrès social par le marché. Une telle interprétation est-elle plausible aujourd'hui? Les idées de Spencer refont surface avec la publication récente d'une réédition de quelques-uns de ses écrits dans un document

intitulé "*Le droit d'ignorer l'État*"⁷⁶. Il est nécessaire de penser cette réalité autrement. Peut-on tabler aujourd'hui sur la baisse du contrôle politique de l'État? Nous répondons de façon négative et cet aspect est amplement discuté dans notre réflexion.

Mais, si nous revenons aux réflexions sur la mode des auteurs actuels, tels que Paul Yonnet et Gilles Lipovetsky, elles suscitent quelques déceptions, surtout à l'endroit de Lipovetsky. Notons cependant que nous accordons une importance certaine à la thèse de Paul Yonnet relativement à la mode comme phénomène de jeunesse. Les activités révélant les rites d'adhésion à la mode sont largement accomplies par la jeunesse. Cette conceptualisation est reprise à certaines étapes de notre thèse. Dans les sociétés industrielles avancées, la jeunesse est une classe d'âge qui s'impose sur ce plan, surtout au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Comment expliquer que ce phénomène se soit aujourd'hui généralisé dans l'ensemble des catégories d'individus? La jeunesse comme phénomène identitaire se confond-elle aujourd'hui avec toutes les catégories d'âge? À cela nous répondons qu'il s'agit surtout de l'ordre d'un phénomène identitaire lié à une culture politique cédant au "charme des différences" et à une "soif" de reconnaissance sociale donnée. Il y apparaît ainsi une culture de la différenciation sociale: différences d'identités, d'histoire et d'avenir. Nous y reviendrons. Nous concédons aussi que Yonnet développe une version réaliste quant à la question de l'élargissement du marché et des produits de consommation qui se réclament de la mode aujourd'hui.

⁷⁶ Herbert Spencer, *Le Droit d'ignorer l'État*, sous la direction d'Alain Laurent et de Pierre Lemieux, Paris, Les Belles Lettres, Iconoclastes, 1993, 299 p.

Comme le pense Lipovetsky, il est certes approprié d'associer la mode à un narcissisme généralisé. Par contre, nous ne sommes pas "*apologètes de l'individualisme*"⁷⁷. Comme Spencer, Lipovetsky entretient une "utopisation" de la société civile, et même politique. Il tend à idéaliser le marché considéré comme l'espace permettant l'individualisation et la liberté individuelle. Une telle hypothèse se déplace de l'ordre du politique vers l'harmonie "morale" et individuelle des intérêts, et ce à travers la consommation et le marché. D'ailleurs, l'idéologie postlibérale actuelle demeure toujours traversée par ce principe. Et le schéma de pensée de Lipovetsky transparait dans cet ordre d'idées, surtout lorsqu'il explique que la consommation de masse génère un espace de choix et de services multiples au profit du processus de personnalisation individuelle. Il adhère ainsi à une philosophie finaliste et animiste qui impute aux faits réglés par des lois économiques un ordre normal, et qui ne peut être profitable à l'homme qu'avec l'établissement définitif du mode de production capitaliste. Il croit qu'un tel fait permet l'autonomisation de la société civile dans la mesure où on consacre la liberté totale des acteurs économiques, où l'on parle de concurrence de marché ou de consommation. Cette conceptualisation est renforcée par l'idée de l'"intelligence pragmatique" au service d'une demande accrue de qualité de vie.

Or, avant l'établissement du mode de production capitaliste ou, pour reprendre l'expression de Karl Polanyi⁷⁸, avant "la grande transformation", n'y avait-il pas aussi des gens heureux?

⁷⁷ Marcel Rafie, "Le retour du sujet: quel sujet?", *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, pp. 299-309.

⁷⁸ Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1985, 419 p.

N'existait-il pas des individus accordant une signification différente à la joie de vivre? De ce fait, nous ne croyons pas que l'individu soit "naturellement" porté vers un bonheur comblé par le marché. Au départ, le marché n'est-il pas qu'un mode de subsistance? Mais comment en fait-on la promotion aujourd'hui? Lipovetsky est malheureusement un philosophe politique "maladroit". Il opère dans la collectivité un dédoublement: il sépare le "corps" politique de sa réalité sociologique. Lipovetsky ne fournit point une fusion conceptuelle entre l'homo politicus, incarné par des citoyens et autres formes d'agents politiques, et la globalité de la société se composant d'individus animés d'élan parallèles et/ou contradictoires.

Certes, comme Lipovetsky, nous reconnaissons que nous "baignons" tous dans l'univers de la mode. Mais il ne faut pas confondre les passions que cela suscite et l'ensemble de la réalité. Comme Luc Ferry et Alain Renaut, nous concevons que

"(...) cette poussée de l'individualisme que Gilles Lipovetsky voit à l'oeuvre, non seulement dans le néo-narcissisme des années quatre-vingt, mais déjà dans les mouvements de révolte des années 60 (...) [démontre] que les acteurs de Mai sont en fait les agents inconscients d'un processus qui les englobe et les dépasse"⁷⁹.

Il s'agit d'un mouvement politique qui nous dépasse et nous imprègne. De ce fait, il ne faut pas perdre de vue que la mode demeure un phénomène sociologique qui implique des déterminants sociaux importants. On doit l'expliquer ainsi, plutôt que comme phénomène d'émancipation. Pour une approche objective de ce phénomène, il est essentiel de démystifier et de

⁷⁹ Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68: essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Folio, Gallimard, 1988, p. 100.

contrer de tels principes qui présentent comme une analyse ce qui est en fait l'expression de l'idéologie postlibérale dominante.⁸⁰. Voilà pourquoi notre thèse est également critique de la théorie libérale de la mode et, par extension, de la société.

⁸⁰ En continuité avec notre réflexion, Danièle Lochak exprime une réflexion intéressante à ce sujet. *"Les libéraux ne prennent pas uniquement d'une tendance qui se dessine sous leur yeux, mais érigent en préceptes, en normes ce qu'ils prétendent comme découlant de la nature des choses"*. Aussi explique-t-elle un peu plus haut: *"(...) la dimension idéologique d'un concept ne le rend pas nécessairement inadéquat à rendre compte du réel: le concept n'évacue jamais totalement l'idéologie, (...) il entretient un double rapport avec le réel et l'imaginaire. Un concept ne peut être neutre, parce qu'il n'est pas de lecture neutre du réel, que cette lecture est toujours dans la double dépendance de la subjectivité de celui qui l'effectue et des représentations collectives dominantes dans une culture donnée [Une telle vision] (...) impose une grille d'interprétation qui rejaillit en aval sur les pratiques sociales.(...)*. Aussi en parlant de la coupure État/société civile celle-ci a *"(...) une dimension objective et cette représentation idéologique (...) contribue en retour à ancrer cette scission dans les faits en amenant les pratiques sociales à s'y conformer"*. "La société civile, du concept au gadget", Danièle Lochak, *La société civile*, Paris, CURAPP, PUF, p. 49.

CHAPITRE 3

PENSER LA MODE

3.1 Définition lexicale de la mode et réalité anthropologique

Sommairement, le *Lexique des sciences sociales* définit la mode comme suit:

"La mode est un mouvement constituant un changement rapide mais de courte durée dans la façon de penser, de s'habiller, de parler, etc. Il est d'abord le fait d'une minorité qui veut se distinguer (les snobs, les jeunes), ensuite d'une majorité qui suit le mouvement pour ne pas se faire remarquer (...) sous l'apparente spontanéité se cachent l'influence de l'industrie et du commerce (...) l'évolution des conditions de vie (travail des femmes), etc." ¹.

Cette définition permet de relever une différence notable avec le caractère de stabilité et de convention, ou de règles explicites qu'on retrouve dans les définitions du costume ou de l'uniforme². Il s'agit d'une idée semblable à ce que soulignent déjà Simmel et Spencer, par exemple. Le concept de mode s'oppose alors à ces deux catégories de vêtement comme phénomènes de tradition, de politique et de fonction sociale. Dans la société traditionnelle, le port du vêtement est codifié et stable. Dans les

¹ Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1983, p. 252. Et si nous ajoutons les définitions de Bourdieu, de Kroeber et de Simmel, par exemple, on y découvre qu'elles recèlent un condensé de déterminants sociaux.

² Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, op. cit.

sociétés à régime autoritaire, le vêtement quotidien est un costume qui se confond souvent avec l'uniforme: il a une caractéristique d'unicité. Alors que la mode proprement dite apparaît surtout avec la société industrielle occidentale, à forte division organique du travail.

L'observation de la fonction contemporaine du vêtement comme archétype anthropologique atteste de tels faits. Ainsi, l'évolution du vêtement et d'autres accessoires de mode a une rythmique s'harmonisant au temps, aux saisons³ ainsi qu'aux rites de vie dans une société aussi trépidante que la nôtre. Plutôt que de confirmer la pérennité des conventions, la mode semble les déjouer. Comme le démontre Simmel, elle est, par son caractère variable, toujours un phénomène en devenir. Le changement est son essence même.

Puisqu'elle repose sur les dialectiques de l'imitation et de la distinction, elle sert alors à "théâtraliser"⁴ l'existence du vêtement et d'une panoplie de produits de consommation, à ritualiser leur vie et à coder leur discours. En outre, "système de signes" et recourant au changement et à l'éphémère, elle est un cas particulier de comportements collectifs où la nouveauté est un facteur/force.

Une réflexion récemment élaborée par Quentin Bell endosse notablement ces conceptualisations. D'un côté, il observe que la mode est appropriée à des sociétés spécifiques; et de l'autre, il y

³ Il existe aussi des sélections mensuelles. "L'envers du look", émission *Dossier*, télévision de Radio-Canada, dimanche le 6 décembre 1992.

⁴ Une expression que nous empruntons à Gilles Lipovetsky, "La mode cent ans", *Le Débat*, no. 35, 1984.

associe l'idée que le costume est lié à des conjonctures socio-politiques. Par exemple, il soutient que, pendant les périodes de guerre, c'est le costume qui domine et non la mode. Il constate une "(...) *correspondance négative entre nationalisme et mode*"⁵.

Nonobstant cette distinction nette entre les concepts de costume et d'uniforme d'une part, et celui de mode d'autre part, nous avançons l'hypothèse que la mode n'est pas libre de toute détermination. La plupart des tenues vestimentaires et des consommations diverses ont une fonction de codification dans les échelons de la hiérarchie sociale. Elles désignent des formes de rapports sociaux entre individus. Quentin Bell relève que la mode est le "*fruit d'affects*"⁶ et que nous aurions grand tort de la condamner de ce fait. Nous en convenons parfaitement, mais concevoir la mode comme "fruit des affects" ne désigne pas en soi l'idée d'un sujet émancipé des "carcans sociaux". En effet, pour la plupart des historiens, ethnologues et anthropologues, les pratiques d'utilisation du vêtement à titre décoratif révèlent toutes des connotations sociales diverses. À ce propos, la réflexion de André Leroi-Gourhan est cruciale à notre analyse lorsqu'il explique que toute société recèle un caractère décoratif et expressif de la parure et du vêtement. Leur emploi comme signe d'appartenance sociale et de manière d'être ainsi qu'en termes de signes distinctifs du statut social en témoigne⁷.

⁵ Quentin Bell, *Mode et société, essai sur la sociologie du vêtement*, Paris, PUF, 1992, p. 107. Il est plausible d'établir une analogie avec la conceptualisation sur le suicide élaborée par Durkheim. En comparant le suicide anémique à celui de type altruiste, on peut ainsi associer le vêtement/mode au costume, donc comme un fait relevant d'une société spécifique.

⁶ Quentin Bell, *op. cit.*, p. 67.

⁷ Voir à ce sujet André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, volume 2, Paris, Albin Michel, 1964, pp. 188-204.

Cet auteur démontre que tout vêtement a globalement une signification anthropologique; donc, la valeur protectrice du vêtement et d'autres objets n'est pas plus importante que sa forme. C'est sur les accessoires décoratifs qui l'accompagnent, par exemple, que s'établit un degré important de reconnaissance sociale.

À notre avis, l'évolution du vêtement de mode et des autres accessoires illustre aussi cette réalité. Comme pour toute tenue vestimentaire, il répond plus à la satisfaction d'un besoin esthétique et même culturel qu'à la satisfaction du besoin de se vêtir. Le vêtement, et même le corps, ainsi que les rituels de mode sont aujourd'hui plus que jamais investis d'une fonction d'identification. Les attributs (accessoires, coiffures, maquillages, consultations, etc.) qui s'y greffent confirment cette tendance. Ils sont fonction de pratiques sociales évoluant selon un complexe identitaire contemporain qu'on doit élucider.

D'une manière ultime, la mode et les exigences diverses qui y sont rattachées symbolisent fondamentalement les deux ordres de combat intrinsèques à toute réalité humaine: soit celui de répondre à des besoins naturels et celui de l'adaptation sociale. A priori, le sujet de mode n'est pas un sujet atomisé; il est socialisé. À travers les signes et les décorations diverses qu'on attribue au vêtement de mode, la mode révèle une dépendance naturelle de l'individu à autrui et à la société; et cela passe par le désir de l'autre (Maertens)⁸. Il s'agit de corrélations entre signifiants et contraintes sociales, ainsi que de gestion des

⁸ Jean-Thierry Maertens, *Ritologies 4. Dans la peau des autres. Essai d'anthropologie des inscriptions vestimentaires*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, 192 p.

individus à travers les signes (Baudrillard). La mode est un phénomène de société qui ne peut se comprendre qu'en rapport avec la société globale.

En outre, tel que le dit Baudrillard: "*(...) au-delà du seuil de survie, l'Homme ne sait plus ce qu'il veut*"⁹; et nous ajoutons: il devient. Mais il devient selon des aspirations, intérêts, passions, plaisirs, peines, qui lui sont propres, et qui sont en même temps suscités par de multiples échanges de la vie sociale. Il advient selon les justifications qu'il prête tantôt au besoin de différenciation, tantôt à celui du regroupement. Mais c'est la société qui en établit les modalités d'expression et cela s'inscrit dans l'expérience-type d'être moderne et pourquoi pas post-moderne.

Hormis l'originalité des rapports à la convention sociale que reconnaît à la mode la lexicologie classique, nous posons que les innombrables rituels de la mode traduisibles en actes individuels et de groupes ne sont pas le fruit d'individus émancipés de tout rapport social et de toute détermination. C'est ce qu'enseignent l'anthropologie et même la psychanalyse¹⁰. Tout comme l'hypothèse sociologique déjà évoquée, elles démontrent qu'il n'y a pas d'innocence réelle dans le port vestimentaire. Le vêtement de mode garde de multiples connotations sociales, économiques, politiques, culturelles, etc. Il est lié aux contraintes de l'adaptation sociale, donc à des convictions et des représentations particulières. Or, celles-ci sont intrinsèques à

⁹ Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, TEL, Gallimard, 1972, p. 84.

¹⁰ Jean-Claude Flügle, *Le Rêveur nu*, traduction de "The Psychology of Clothes", Londres, 1930, traduction de J. M. Denis, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

des sociétés spécifiques. La société postmoderne n'échappe point à cette réalité.

La mode n'est-elle pas la version "esthétique" des exigences de l'adaptation sociale d'aujourd'hui? *"On pense le monde comme on vit en société"* ¹¹. Comme valeur, l'individualisme n'est pas seulement une signification subjectivement donnée, mais objectivement obtenue, notamment à travers la mode. Aussi, qu'en est-il de la représentation qu'on se fait de l'individu? Ceci dit, la mode annonce la valorisation sociale de l'individu; mais supposer que l'individu en ressort triomphant est très discutable.

3.2 Penser le sujet contemporain et la société individualiste

Il faut repenser la mode et le narcissisme qui la sous-tend. L'analyse d'un tel phénomène nous incite à un questionnement qui atteint le fondement de la réflexion sociologique. En d'autres termes, cette problématique englobe les notions de base en sociologie que sont l'"individu" et la "société". La question du "sujet postmoderne" est au coeur d'une telle réflexion et constitue une occasion pour réanimer les réflexions sur les déterminants sociologiques inscrits dans une société en mutation. D'ailleurs, le sujet de mode est un sujet contemporain et postmoderne. À travers ce fait, et pour une réflexion valable sur la postmodernité, nous croyons, comme Michel Freitag, qu'il est fondamental de maintenir des *"(...) représentations réflexives, normatives et expressives de la société"* ¹².

¹¹ Laurent Mucchielli, "Durkheim et la révolution des sciences humaines", *La Recherche*, no. 268, septembre 1994, volume 25, pp. 896-902.

¹² Michel Freitag, "L'Amérique: une société de transition", *Société, Postmodernité de l'Amérique*, no. 12/13, pp. 1-137.

Certes, comme Lipovetsky, nous concevons que ce phénomène est une forme d'affirmation individuelle. Mais nous trouvons très contestable d'évoquer l'égalitarisme et la démocratisation des conditions d'existence à travers le narcissisme. Cet individualisme généralisé sur lequel repose la mode n'est pas non plus lié à l'éveil de l'individu, mais peut-être à celui d'un individu qui se pense de façon spécifique. De là, on peut voir la mode comme une version contemporaine de l'individualisme, mais selon une modalité spécifique de l'expression du sujet.

La mode est certes une composante de notre société dite "individualiste" et "démocratique". Or, ce phénomène s'inscrit dans le cadre d'un univers social qui n'est pas sans reproduire des contradictions contre lesquelles se sont pourtant édifiés les projets de la modernité: le chômage structurel élevé, la solitude et la pauvreté vécues par les "aînés", le suicide chez les jeunes, etc. Peut-on de ce fait attribuer le narcissisme généralisé au phénomène d'une affirmation profonde de la liberté individuelle, du Moi et de complexes identitaires résolus?

Selon Lipovetsky, avec l'individualisation croissante des goûts, l'individu gagne en souveraineté. Il s'agit de formes d'affirmation individuelles que nous devons élucider dans le prochain chapitre. Mais d'ores et déjà, peut-on affirmer que la mode a commencé à "exprimer l'individu libre et l'extase du Moi"? Il est plausible d'associer le renforcement de la mode à celui du narcissisme. Or, le narcissisme ne repose pas spécifiquement sur une personnalisation émancipatrice de l'individu. À l'instar de la psychologie, nous postulons que l'individu adoptant des comportements sociaux narcissiques ne s'est pas complètement

différencié du monde extérieur¹³. La mode permet-elle vraiment que l'univers privé de l'individu se dégage de la coercition collective? Peut-on penser l'atomisation de l'individu dans les termes d'une libération? Étant de plus en plus de ce monde, ne révèle-t-elle pas plutôt une forme d'autorité? Peut-être exerce-t-elle une forme de contrôle social au point d'en faire oublier les déterminants sociaux? Comme on sait, la réflexion libérale croit s'être affranchie des paradigmes des "structures" et des "fonctions".

À notre avis, l'idéologie individualiste véhiculée à travers la mode soulève une certaine aporie: cette idéologie fait oublier que le social demeure déterminant. Elle n'est pas de l'ordre du voeu pieux comme pour Lipovetsky, mais plutôt un mode de vie légitimé à travers les institutions. Le phénomène de l'individualisme inclut un système d'idées et de valeurs. Et ce système est porteur de mille et une actions sociales qui reposent sur un système identitaire donné.

C'est un fait que l'individualisme est une doctrine qui domine les représentations contemporaines, surtout avec la mode. À certains égards, nous croyons même que la mode fait progresser l'individualisme au point d'en faire une manière d'être commune à tous. Elle est du moins une propriété caractéristique de notre société. Elle s'ajoute et se juxtapose aux mille et un faits de la vie sociale, et s'inscrit dans le cadre d'une société complexe connaissant des déséquilibres économiques et sociaux importants.

¹³ *Dictionnaire de psychologie*, sous la direction de Norbert Sillamy, Paris, Larousse, 1989, p. 181.

Nous posons ainsi les questions suivantes: les activités tantôt de masse et tantôt "groupusculaires" et très différenciées qu'on observe actuellement s'avèrent-elles être porteuses ou révélatrices d'une anomie généralisée dans l'ensemble de la vie sociale? Est-on témoin des phénomènes d'anomie soulignés par Durkheim? Vu autrement, qu'est-ce qui freine le "débordement anarchique" de "la place grandissante du désordre" actuel? Et de quel désordre s'agit-il?

À l'inverse, peut-on toujours tabler sur une certaine cohésion sociale? L'individualisme est-il le reflet d'une atomisation généralisée ou celui d'un nouvel ordre social en voie de consolidation? En d'autres termes, doit-on, pour notre réflexion, travailler à y déceler des éléments porteurs d'une atomisation "explosive" ou plutôt réfléchir sur un espace de coopération universel, même s'il est résiduel? Dans notre société à division sociale du travail complexe, comment est assurée la cohésion sociale, si fragile soit-elle? Peut-on toujours compter sur des référents universels menant à l'adhésion à des normes communes? Bref, est-il réaliste de concilier "culture du sujet" par la mode et cohésion sociale?

Comme souligné précédemment et à l'instar de Yonnet, nous croyons que s'érige une véritable "culture de la mode". À notre avis, elle est un des effets de la modernité. Nous n'hésitons donc pas à la désigner comme institution en renforcement. À travers les diverses incertitudes économiques, politiques et culturelles émerge un narcissisme de mode dans lequel l'individu semble trouver des justifications à son accomplissement et à son affirmation. Et on ne doit pas oublier combien la mode est phénomène de sociabilité et de convivialité.

Comment expliquer un tel construit social? De même que Barthes, nous considérons que la mode est rhétorique sur le changement. Mais elle entretient aussi un discours sur l'affirmation de soi. Comment expliquer que la mode, porteuse d'une telle symbolique, s'acquiert une telle légitimité? Comment expliquer que l'individu s'identifie de plus en plus au champ symbolique de la mode? Comment saisir cet attrait du changement qu'instaure continûment la mode?

"Nul ne crée la mode, car la mode existe déjà dans la société où nous naissons: elle existe parce qu'elle plaît, et pour cette même raison, nos préférences esthétiques nous sont imposées de l'extérieur" ¹⁴.

En d'autres termes, quelle problématique doit-on associer à l'autorité de la mode? À ce sujet, l'analyse sur la dimension philosophique et anthropologique de l'individu faite par Louis Dumont mérite une attention particulière. D'une manière globale, les critères anthropologiques conférables aux vêtements de mode, ainsi qu'aux rites quotidiens qui les accompagnent, s'appliquent à l'action du sujet dit individualiste.

Dans son écrit "Essais sur l'individualisme"¹⁵, Louis Dumont rappelle que l'individu désigne deux choses à la fois: "(...) un objet hors de nous et une valeur". D'un côté, "(...) le sujet empirique" qui pense et agit (Moi et conscience)¹⁶, de l'autre, "(...) l'être moral, indépendant, autonome, (...) qui porte nos valeurs et se rencontre

¹⁴ Quentin Bell, op. cit., p. 96.

¹⁵ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, 267 p.

¹⁶ Le sujet empirique est l'échantillon indivisible de l'espèce humaine, telle qu'on la rencontre dans toutes les sociétés.

en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société"¹⁷: il est subjectivité épistémologique. Mais comme réalité empirique, l'individu est subjectivité qui s'inscrit de part en part dans le tissu social. Ainsi, si on reprend les propos de Louis Dumont, on part du fait que

*" (...) l'homme est un être social, on pose donc comme irréductible à toute composition le fait global de la société—non pas de "la société" dans l'abstrait, mais chaque fois de telle société concrète particulière avec ses institutions et représentations spécifiques"*¹⁸.

Cette configuration idéologique moderne, lorsque récupérée par des cultures et États-nations divers, par exemple, aboutit généralement à des formes nouvelles, diversifiées et même, à certains moments, dramatiques. *"L'individualisme est la valeur cardinale des sociétés modernes. Hitler n'y échappe pas plus que quiconque"*¹⁹.

Et la mode? La lecture de Dumont rappelle que ce qui caractérise la société individualiste, ce n'est pas tant l'atomisation des individus que leur intégration à un univers de normes sociales, de tensions et de représentations. De toute manière, et comme nous le rappelle Norbert Elias, *"l'historicité de l'évolution des hommes ignore le "point zéro" de la sociabilité, c'est-à-dire de la solidarité sociale des humains."* Et dans tous les rapports sociaux, il y a *"(...) des interdictions, des contraintes (...) tout comme il y a, chez les uns et chez les autres, leur substrat psychique, les angoisses, les sentiments de plaisir et de*

¹⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 37.

¹⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 12.

¹⁹ Louis Dumont, op. cit, p. 30.

déplaisir"²⁰. Mais une telle dynamique s'accomplit dans la société individualiste autrement que dans la société holiste ou traditionnelle telle qu'on l'a connue dans notre passé historique.

Au plan idéal et moral, en société holiste, il y a souci de la conformité de l'individu avec l'ensemble de la société. En société individualiste, l'individu est l'incarnation de l'humanité: ses besoins subordonnent ceux de la société.

Par contre, au plan empirique, en société holiste, l'individu affirme son indépendance et sa singularité par son détachement des liens sociaux, familiaux, institutionnels, donc par l'abandon du monde: "l'individu-hors-du monde"²¹. Pour ce qui est de notre "monde occidental", l'individu s'affirme non pas par sa sortie, mais par son entrée dans le monde: "l'individu-dans-le monde"²². Il est sujet d'intégration et même de socialisation. C'est à partir d'une telle perspective qu'on peut penser la mode comme reflet d'un phénomène tout à la fois d'individualisation et de socialisation.

La fonction de l'institution de la société moderne et post-moderne est différente de celle de la société holiste. Alors qu'en société traditionnelle, elle émane d'une conscience collective forte, absorbant et désignant de ce fait l'identité de l'individu, en société moderne et postmoderne, elle conserve certes une fonction de régulation sociale au plan des valeurs et des moeurs,

²⁰ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, Archives des sciences sociales, 1969, p. 229.

²¹ Louis Dumont, op. cit., p. 304. C'est le renonçant indien comme idéal-type au sens de Weber.

²² Louis Dumont, op. cit., p. 304.

mais le type de régulation que cela induit crée chez l'individu le sentiment d'une certaine appropriation de soi. Il s'agit d'une forme d'institution sociale qui entretient chez l'individu le sentiment d'une certain contrôle de soi, alors qu'au plan "organique", il en est tout autrement. Même en société dite "individualiste", il faut penser la socialisation de l'homme en fonction de son "indissociable sociabilité".

La réflexion de Dumont nous offre ainsi une vision critique du sujet tout en lui attribuant une dignité éthique. Il rejette l'idéologie de la mort de l'homme. Pour notre civilisation, il s'agit de penser l'individualisme selon une forme d'intégration spécifique. En société holiste, et au plan idéal, il demeure sujet d'intégration. En regard de la définition de l'individualisme,

"(...) si, pour le holisme, l'individu n'est qu'un agent empirique, il devient, à l'ère moderne, l'être de raison, le sujet normatif des institutions. C'est assez dire que l'individu est essentiellement une représentation idéale et idéale." 23

Selon Dumont, les sociétés occidentales se définissent par le primat institutionnellement reconnu de l'individu et de sa liberté. Le moment des Lumières y est retenu parce que s'y opère la révolution théorique de l'individualisme. Avec les Lumières, l'individu est "producteur de la connaissance". L'éloignement de Dieu est remplacé par la signification. Précisément, la signification des faits de la vie quotidienne est chargée par l'individu à partir du sens qu'il donne à ses actions.

²³ Jean Hurtin, "Dumont: l'individu et la hiérarchie", *Magazine littéraire*, avril 1989, no. 264, p. 73.

L'individu acquiert ainsi "un caractère transcendant". Suite à la laïcisation de la société, c'est-à-dire au cantonnement de la religion dans le privé, il se porte sur "(...) *tout ce que Dieu n'a pu compléter*"²⁴. C'est l'individu ou Dieu. Il s'agit alors d'une rupture laissant place à l'idée de toute latitude au plan de l'option individuelle. Une éthique qui repose sur l'individu en émerge. C'est pourquoi l'individualisme est la finalité de la modernité. Les "Droits de l'Homme" se sont édifiés sur une philosophie individualiste. Pour Dumont, comme pour Emmanuel Kant, hier c'est Dieu, aujourd'hui c'est l'individu omnipotent. En munissant l'homme de la raison, on lui confie la tâche de tout tirer de lui-même. Il est incité à constamment se dépasser.

Pour Dumont, les Lumières accordent un caractère "omnipotent" à l'individu certes, mais il demeure sujet de pratique sociale évoluant dans une société organisée en fonction d'une hiérarchie donnée.

L'individu est un élément de la "civilisation moderne" dont l'ensemble des représentations tendent à réserver à l'individu plutôt qu'à la société le monopole du sens. Et de ce fait, il lui est conféré le sens de son action. L'individu est perçu ainsi en mesure d'assumer ses croyances, ses opinions; de plus, il a une autonomie morale, physique, psychologique et sociale plus grande

²⁴ Alan Wolfe, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", *Les formes modernes de la démocratie*, sous la direction de Gérard Boismenu, Pierre Hamel et Georges Labica, PUM, 1992, p. 32. Voici d'autres réflexions à ce sujet. "*Il faut prêter attention à la voix de la Nature en nous. C'est la voie qui nous mène vers Dieu. Un concept de liberté autodéterminée* (Une religion civile issue du "Contrat social de Rousseau") *dont la forme politique se trace dans ce concept*". Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, 1992, p. 44. "*Ne recevant plus du monde (c'est-à-dire hors de sa vie privée) lui-même son sens, l'individu devra le lui conférer, quitte à ployer sous le poids de ce devoir et à céder au vertige de la subjectivité*". Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1969, p. 135.

dans la société industrielle (moderne) que dans la société traditionnelle. Or, tel que souligné précédemment, c'est cette dernière qui fonde la supériorité du sens global sur les valeurs de l'individu. Autre message précieux de Dumont: quelle que soit la société, elle demeure "*(...) la condition du sens donné à l'individu*"²⁵. Elle instaure l'individu, le façonne dans l'affirmation de son indépendance ou de sa dépendance du social ou dans le postulat que lui seul est source de sens. Il y a primauté de la société sur l'individu.

On ne peut penser le sujet occidental sans se référer à la thèse de Foucault. Il fournit, en quelque sorte, une version "naturelle" des rapports de pouvoir entre individus puisqu'il les entrevoit au confluent des relations sociales. Il s'agit d'une "microphysique de pouvoirs" toujours relationnels dans lesquels se constituent les formes d'individuation. Celles-ci se cristallisent dans les institutions. Il faut analyser "*(...) les institutions à partir des relations de pouvoir (...) le point d'ancrage fondamental de celles-ci, même si elles prennent corps et se cristallisent dans une institution, est à chercher en deçà*"²⁶.

Par la volonté de constituer une histoire des modes de subjectivation dans la culture occidentale, Foucault démontre que la subjectivité naît d'un processus articulant les rapports de pouvoir et le phénomène de l'individualisation. De sorte qu'à travers un travail sur soi et les techniques d'existence s'engendre la constitution de soi comme sujet moral. On définit l'individu selon un ordre normatif valorisant le sujet. Ceci dit, l'individu est

²⁵ Jean Hurtin, op. cit.

²⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 316.

subjectivité autorisée lorsque normative. On est soi, mais on n'est pas n'importe quoi. De ce fait, il s'agit d'institutionnaliser certains principes, dont celui de l'individualisation. L'institution, à travers le principe d'orientation normative, est donc perçue comme référent. Mais elle s'explique comme rationalité plutôt que comme autorité. C'est ce qui distingue d'ailleurs la "nature" de l'institution de la société individualiste de celle de la société holiste. Comme l'explique Foucault dans "Les mots et les choses"²⁷, "(...) *l'homme est une invention de la pensée moderne*"²⁸.

Certes, l'individualisme comme idéologie transmet l'idée de l'émancipation de l'individu. Mais l'idée de liberté individuelle dans nos sociétés modernes ne signifie pas pour autant l'abolition de la hiérarchie. La hiérarchie fonde toujours l'organisation sociale.

À travers ce fait, on doit saisir la manière dont l'autorité, au sens philosophique, assure sa légitimité. Ramenée à la situation contemporaine, l'idée du passage de l'institution traditionnelle à celle de type postmoderne illustre que l'autorité de fait perd de l'influence au profit de l'autorité de droit. Comme le sous-entend Élias relativement à l'avènement de l'État absolutiste, dans "La civilisation des moeurs"²⁹, et comme le véhiculent les Lumières, le pouvoir ne peut assurer sa légitimité par la force ou la tradition. Il le fera plutôt par l'assentiment traduisant des

²⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.

²⁸ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 52.

²⁹ Norbert Élias, *La civilisation des moeurs*, op. cit.

moeurs de civilité, ce qui est l'idéal du principe de la hiérarchie sociale dans la société dite "démocratique".

"Comme le laisse supposer Foucault en installant l'homme à la place du roi, celui-ci ne se contente plus désormais d'affirmer uniquement sa capacité à connaître les lois du monde qui en apparence le limitent, lui et son savoir. Ces limites ne sont plus perçues comme imposées à l'homme en vertu de sa position intermédiaire sur le grand tableau des êtres vivants, [mais plutôt] (...) comme ce que l'homme décrète et impose lui-même" ³⁰.

En d'autres termes, et tel que l'exprime joliment Freccero:

"L'homme naît lorsqu'il devient un objet pour lui-même, lorsque les sciences humaines, en choisissant comme objet le sujet connaissant lui-même, dépassent la rupture entre les mots et les choses qui marque la disparition de la métaphysique" ³¹.

Comme l'exprime Élias, il s'agit d'un *"(...) problème de la répartition des forces dans tous les sens, à tous les étages, comme à tous les niveaux d'intégration des sociétés étatiques industrielles à plusieurs étages" ³².*

Comprendre l'équilibre global des forces ainsi que la répartition du pouvoir entre les différents groupes est essentiel³³. Les multiples interactions quotidiennes sont

³⁰ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 51.

³¹ Carlo Freccero, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", *Magazine Littéraire*, no. 325, octobre 1994, p. 35.

³² Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, Editions de l'Aube, Agora, 1991, p. 174.

³³ Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, op. cit., p. 174.

toujours changeantes et forment un ensemble de tensions. Tout ce qui est social est susceptible de devenir politique et conflictuel dans la mesure où, animé par des groupes d'individus, il amène une réaction du pouvoir. Et celle-ci est le produit d'un nombre considérable d'actions révélant des formes de contraintes et des pressions quotidiennes nécessaires à une adaptation sociale spécifique. *"L'une des tâches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison"* ³⁴, mais le sujet est aussi actif dans le jeu du pouvoir.

Avec la démocratie, comment cerner hiérarchie sociale et rapports de forces? Comment cerner l'autorité et la légitimité? La démocratie a miné la base de l'autorité traditionnelle pour en reconduire une autre. On est passé de l'autorité de fait à celle de droit. Il s'agit d'une forme de pouvoir à laquelle participe le sujet. Aujourd'hui, il est reconnu à l'enfant une certaine légitimité, hier ça n'était pas le cas, qu'en sera-t-il demain? Foucault a élucidé cette dialectique du pouvoir avec un double mouvement de libération et d'asservissement qui passe par les corps.

Pour Foucault, la modernité repose sur l'idée du sujet certes, mais celle-ci a double sens: *"(...) le sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et le sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi"* ³⁵. D'une façon globale, il développe l'idée que le sujet a une souveraineté inscrite selon un processus "circulaire". La question du sujet et celle de l'individualisme se situent entre, d'un côté, le contrôle social des individus selon un processus politique complexe et

³⁴ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no. 41, pp. 5-35.

³⁵ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 303.

englobant les multiples rapports sociaux et conflictuels et, d'un autre côté, l'intentionnalité du sujet. Il s'agit d'un sujet pris à la fois dans "(...) *des rapports de production et des relations de sens, [et] dans des relations de pouvoir d'une grande complexité*"³⁶. Et à cela nous ajoutons: pourquoi pas un phénomène de solidarité sociale?

Il s'agit d'un processus de subjectivation qui repose à la fois sur le besoin et sur le "désir de l'entre nous", mais de manière spécifique et rationalisée. L'action politique individuelle et légitime est au coeur de cette réalité.

Le pouvoir n'est donc pas un attribut ni un prédicat du sujet. Il est un type particulier de relations sociales³⁷. Il est le lieu d'une tension constante pouvant prendre la forme de rapports de domination ou donner lieu à des affrontements. Mais pour Foucault, il ne s'agit pas de réfléchir sur le pouvoir de façon "machiavélique". Il a plutôt une conception "extensive" et globale du pouvoir. C'est pourquoi il envisage la question du pouvoir et de l'individualisation dans toute son ampleur théorique, historique et même anthropologique. Il y a donc, derrière cette idée, que "(...) *gouvernement de soi, gouvernement des hommes et maîtrise de soi renvoient à une même question anthropologique et politique*"³⁸. En outre, "(...) *l'exercice du pouvoir serait une manière pour les uns de structurer le champ d'action possible des autres*"³⁹.

³⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 298.

³⁷ Michel Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*", op. cit., p. 34.

³⁸ Claudine Haroche, "Le gouvernement des conduites", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1984, p. 40.

³⁹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Questions et réponses*, op. cit., p. 316.

Le sujet n'est pas seulement assujéti, il est aussi pédagogisé. On peut ainsi lier l'épistémologie de Foucault à celle de Dumont puisque, pour saisir l'individu, il faut à la fois fusionner concept et pratique du sujet.

Pour Foucault, il convient de donner une théorie du sujet qui prenne en compte les pratiques à travers lesquelles le sujet se constitue. Car c'est ainsi que s'exerce l'autorité des institutions postmodernes. À l'"ère des disciplines normalisatrices", le "je-sujet" n'est-il pas un héritage culturel qui s'inscrit dans les rapports de pouvoir spécifiques? Le gouvernement, c'est "la manière de conduire la conduite des autres".

Foucault a développé une approche permettant de comprendre à quel point, dans les sociétés libérales, les rapports politiques demeurent fondamentaux. Il part du principe que la survie du pouvoir politique contemporain repose sur sa capacité à investir l'objet même de son pouvoir, c'est-à-dire l'homme. Alors qu'en régime totalitaire, le contrôle social est plus formel et plus extérieur, en régime libéral, il devient plus "normalisé", donc intériorisé, et transposé en principe d'individualisation. Ce contrôle social est à la limite intériorisé par le sujet pour se muer en "autocontrainte", c'est-à-dire en un certain gouvernement de soi. Comme le soutient aussi Elias, les rapports sociaux informels occupent une place grandissante et la thèse de l'"autocontrainte" chez le sujet occidental est importante⁴⁰.

Selon Foucault, la maîtrise de soi est indissociable du gouvernement des autres puisque les principes de l'action

⁴⁰ Nous reviendrons sur cet aspect avec la mode.

politique reposent sur ce qui guide la conduite du sujet. Il s'agit d'ailleurs d'un contrôle qui n'est pas spécifiquement basé sur la sanction, mais sur la norme: soit une forme de pouvoir qui fait en sorte que "(...) *dans la culture occidentale un être humain se transforme en sujet (...)*"⁴¹, mais pas n'importe comment.

Comment cerner cette réalité, comment penser la mode dans le contexte d'une telle démocratie? Foucault, ainsi qu'Élias, observent les exigences reprises par la "gouverne politique". Ils basent, entre autres, leurs réflexions sur les gouvernants et leurs sujets dans les sociétés de cour. Dans cet univers social dont le pouvoir est légitimé dans ce modèle d'organisation de vie sociale politique complexe, ils constatent que chaque fonction remplie nécessite de la part du sujet un certain contrôle de soi et conduit à une représentation spécifique de soi par autrui. Lorsqu'on évoque l'économie du pouvoir moderne, notamment liée au passage du pouvoir hérité traditionnel se limitant à la classe privilégiée à celui de type démocratique, donc représenté, peut-on tabler sur des exigences sociales, et même sociologiques, semblables à l'endroit de l'ensemble des individus appelés à s'adapter à une société postmoderne ayant des contraintes spécifiques ? Peut-on penser que le sujet contemporain puisse être soumis à de telles exigences sociales et politiques?

Pour Foucault, il s'agit de passer de la thématique du pouvoir à celle du gouvernement. L'individu est sujet "*déterminé historiquement*". L'idée d'immanence des Lumières est pour Foucault celle de la "*subjectivation de l'être humain*" par objectivation: en somme, pour Foucault, nous sommes sans contredit les héritiers du siècle des Lumières; ce ne sont pas tant

⁴¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 298.

les valeurs de liberté qui importent que la croissance des "disciplines normalisatrices". L'individualisme contemporain naît de l'assujettissement à une souveraineté politique normative: c'est ainsi qu'apparaît l'individu. La mode n'est-elle pas liée à cette réalité?

Pour le sujet occidental, il s'agit aussi de s'affirmer. Cela est conditionnel aux "*(...) modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets*" ⁴².

En d'autres mots, le gouvernement repose sur des "technologies du pouvoir" qui, pour s'exercer, doivent "pénétrer les âmes", "déchiffrer les coeurs", les contraindre "*à révéler leurs secrets les plus intimes*", bref, scruter le for intérieur des consciences et investir le corps.

"(...) Il ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer les choses, c'est-à-dire d'utiliser des tactiques plutôt que des lois, ou, à la limite, d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques; faire en sorte que par un certain nombre de moyens, telle ou telle fin puisse être atteinte" ⁴³.

Ce type de pouvoir désigne alors la "*manière de conduire la conduite des autres*". C'est pourquoi on passe de la notion de pouvoir à celle de gouvernement. Cela repose sur

⁴² Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, op. cit., p. 297.

⁴³ Michel Foucault, "La gouvernementalité", *Magazine littéraire*, septembre 1989, no. 269, page 101. Il est précisé dans ce document que ce texte est extrait de "'La gouvernementalité'". Cours du Collège de France, année 1977-1978, "Sécurité, territoire et population", IV^e cours: 1er février 1978. Texte établi et traduit par P. Pasquino, dans la revue italienne Aut-Aut, N° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29. Texte français établi par J. Lagrange, d'après l'enregistrement du cours.

"(...) l'intensité du rapport à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et de domaines d'action, afin de se transformer" 44.

Le savoir n'est pas séparable, en effet, du travail sur soi. *"Le sujet n'est pas une substance, mais une forme" 45*, le pouvoir également. Et de ce fait, cela inclut également la hiérarchie sociale à travers laquelle *"le Soi est une oeuvre d'art"* qui est à créer par des pratiques.

C'est selon un tel principe qu'on peut expliquer la mode comme réalité sociologique. La société postmoderne évoque une certaine atteinte à l'institution, mais celle-ci demeure, sinon c'est le chaos. Mais quelle forme d'institution fonde la mode?

Selon Dumont, l'individualisme ne peut se penser en termes de phénomène d'atomisation. L'ère individualiste actuelle n'est pas non plus celle de la mort des institutions. Il faut plutôt repenser leur économie. Et la mode procède de cette réalité. C'est aussi ce que sous-entend Foucault: on ne peut penser la société en fonction de la baisse des interdits. Il s'agit plutôt de réfléchir sur l'individualisme, à travers la mode, en termes du

"(...) développement d'un art de l'existence qui gravite autour de la question de soi, de sa dépendance, de sa forme universelle et du lien qu'il peut et doit établir aux autres, des procédures par lesquelles il s'agit de l'étape de

44 Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 56.

45 Wilhelm Schmid, "De l'éthique comme esthétique de l'existence", *Magazine littéraire*, octobre 1994, pp. 36-38.

l'acculturation au "souci de soi" et qui se (...) trouve dominé par le Principe (...) qu'il faut prendre soin de soi-même" ⁴⁶.

La vie concrète est tissée de formes d'interdépendance sociale qui sont porteuses d'exigences spécifiques à l'endroit des individus: il faut se révéler⁴⁷. Cet "art de l'existence" est un principe de révélation individuelle qui, dans le quotidien, en fonde la nécessité, en commande le développement et en organise la pratique.

Les sociétés holistes sont des sociétés à intégration forte. La poussée individualiste et politique détache l'individu de son appartenance traditionnelle, donc d'une société à promiscuité forte et où "*l'existence se mène en public*"⁴⁸ Pour autant, l'individu devient-il, pour Foucault, un atome fictif? S'agit-il d'une représentation idéologique de la société? Est-il une réalité fabriquée par le pouvoir qu'on appelle la discipline?⁴⁹ Disons qu'il

⁴⁶ Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 56.

⁴⁷ Dans son étude sur la civilisation grecque et romaine, il constate que l'individu de l'époque ne se libère pas de la subordination aux lois. Il est hors de propos de faire état d'un "individualisme croissant". Il faut plutôt appeler au développement d'"une culture de soi" dans laquelle ont été valorisés les rapports de soi à soi. L'art de l'existence s'y trouve dominé par le principe qu'il faut prendre soin de soi-même. Selon Foucault, c'est avec le projet d'"autosuffisance de soi", inauguré par les épicuriens et les stoïciens, que prend originellement forme la figure individuelle d'un être qui cherche sa raison de vivre non dans une appartenance sociale mais dans un certain rapport à soi. Il s'agit d'un contexte où, la cité antique ayant fait place à des ensembles trop centralisés, le citoyen ne peut y exercer une action quelconque. L'épicurisme répond à ce sentiment d'impuissance par un détachement à l'égard de la chose publique et par un repli sur soi. Il s'agit d'une sérénité individuelle par la recherche des plaisirs naturels. L'apport du christianisme marque une étape décisive dans la représentation de l'individu d'une façon occidentale.

⁴⁸ Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 56.

⁴⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

prend sens selon la discipline qu'il se donne à lui-même en fonction de principes et de modalités qui lui sont extérieurs. Ce sont des données structurelles qui permettent à chacun de se préoccuper de son existence de façon spécifique. Sur ce plan, l'appartenance sociale et les institutions dominantes sont déterminantes.

Il est vrai que, pour Foucault, l'avènement de l'homme moderne est lié à son assujettissement, mais à celui d'un pouvoir historiquement déterminé et qui peut se transformer. De ce fait, la mode n'est-elle pas la version symbolique des rapports de pouvoir entre individus? Voilà l'hypothèse centrale de notre thèse.

L'individualisme, c'est en quelque sorte le "gonflement" des exigences individualisantes, à travers l'"autocontrainte", liées à l'existence de rapports de domination de plus en plus subtils et diffus. Il s'agit alors d'une économie du pouvoir particulière qui assigne une transposition des exigences de gouverner et des modalités du pouvoir politique à l'endroit même de l'individu, donc du citoyen. C'est ainsi que se pense l'individualisme.

Bref, dans le monde contemporain, on doit penser l'individu comme quête du sens commun à la manière dont l'économie du pouvoir le "travaille". Le pouvoir s'inscrit alors dans un conditionnement basé sur des méthodes de domination spécifiques. Celles-ci ont pour effet de caractériser une société à une époque donnée. La question du sujet est donc celle de l'identité moderne et est en rapport avec le "pouvoir individualisant".

Avec Foucault, l'idée est qu'il y a fusion entre la pratique et le représentation de soi, alors que la contribution de Dumont nous permet d'insérer le concept d'institution dans la problématique de l'individualisme et donc du sujet occidental.

3.3 Penser le sujet contemporain à travers la mode

Nous postulons que la mode est au fondement d'un mode de subjectivation de l'individu. Plutôt que de discourir sur le retour d'un sujet libre, heureux et épanoui, accordons une attention particulière aux structures sociales commandant ce fait qu'est la mode. Nous contribuerons ainsi au renouvellement de l'interprétation sociologique de l'ordre social, politique et économique en émergence. Par conséquent, nous serons en mesure d'évaluer les structures porteuses de l'individualisation, modulant ainsi l'individualité de façons spécifiques.

Bref, pour penser ce phénomène, on ne peut tabler sur une épistémologie de l'individu, car celle-ci est "asociale" par définition. Peut-on penser l'individu sans société? À ce qu'on le sache, il vit toujours en société.

Au plan épistémologique, peut-on invoquer le fait d'habitudes non structurées à travers la mode? Peut-on lier l'"atomisation des individus"⁵⁰ aux convenances instaurées à travers la mode? Attardons-nous plutôt à les évaluer. Ultimement, l'individu n'a-t-il pas cette tendance à reproduire des règles sociales? En tant qu'acteur, l'individu n'est pas seulement sujet individuel mais

⁵⁰ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, NRF, Gallimard, 1987, 337 p.

sujet collectif. Il incarne plusieurs rôles, appartenant à une classe sociale donnée, et s'illustre dans divers groupes sociaux.

"Narcisse" a besoin d'autrui pour se révéler. Il n'est pas hors de la réalité sociale, il en fait partie mais selon des contraintes qu'on doit réévaluer. D'ailleurs, tous les gestes quotidiens axés sur des comportements de mode relèvent d'êtres socialisés. Et cela renvoie "(...) aux déterminants "structurels" ou "culturels" relatifs à la condition sociale de l'acteur impliqué" ⁵¹, comme le rappelle Mellucci.

En l'absence de croyances traditionnelles et religieuses, rien n'autorise l'argumentation stricte du "vide social", cette impossibilité sociologique. On ne peut penser l'individualisme sans la reconnaissance de rapports sociaux qui en permettent la réalisation. Il s'agit de penser la régulation de rapports sociaux s'inscrivant à l'intérieur d'une socialité incertaine, et de penser la régulation de la différenciation.

Autrement dit, comme Elias, nous pensons que l'"individu" et la "société" ne sont pas des "substances" stables. Elles sont "(...) des processus certes distincts, mais indissociables"⁵². Le processus de socialisation de l'individu s'accomplit ainsi par modulation de la différenciation et, de ce fait, de son individualisation. Il s'agit d'un angle d'approche particulier et important pour saisir la valorisation de l'individualisme à travers la mode. Ce sont ainsi "(...) les structures sociales qui

⁵¹ A. Mellucci, "Mouvements sociaux et mouvements post-politiques", *Revue internationale d'action communautaire*, No. 10/50, Automne 1983, p. 17.

⁵² Norbert Elias, *La société de cour*, (traduit de l'allemand par Pierre Kammitzer et par Jeanne Etoré), Paris, Flammarion, 1985, p. LVII.

donnent à l'individu ses chances et ses possibilités d'action"⁵³. C'est une question de forme d'individualisation liée à l'organisation sociale. Nous posons que la mode repose sur une telle logique. Comme Elias, peut-on établir un rapport entre "l'intériorité du sujet et l'extériorité du social"?

L'individu est un être psychique, et l'une de ses potentialités est le narcissisme. Dans le contexte de notre société complexe, on peut reconnaître quelle est cette part de l'individualité que la société permet et dont elle valorise l'extériorisation et l'expression. Mais aussi, comment et jusqu'où les "individualités" sont "invitées" à s'investir dans autrui et la communauté, donc à entretenir des rapports publics et collectifs particuliers. Bref, il s'agit de penser la régulation normative universelle sur laquelle repose la cohésion sociale conjuguée au processus de l'individualisation.

Ainsi, pour paradoxal que cela puisse paraître, à travers les manifestations actuelles de la mode, l'individualisme demeure globalement un phénomène d'intégration et de socialisation. Sans trop vouloir nous répéter, "*l'autre sociologie*"⁵⁴ ne peut verser dans l'atomisme puisque c'est la société qui justifie l'action sociale, d'où les comportements publics admissibles tels que les attitudes individualistes et narcissiques soulignées précédemment.

Ainsi, bien que Gilles Lipovetsky, par exemple, maintienne que la mode actuelle est le reflet de la démocratisation des conditions d'existence modernes, nous croyons plutôt que la mode

⁵³ Norbert Elias, *La société de cour*, op. cit., p. LI.

⁵⁴ Louis Dumont, op. cit.

est à la démocratie ce que l'apparence et le "look" sont à la liberté. C'est-à-dire que ce sont les conditions et les pressions de toutes formes auxquelles l'individu est confronté qui déterminent et délimitent son degré d'adhésion à la mode ainsi que celui de son adaptation sociale. La mode est porteuse de contraintes spécifiques convenant aux cadres normatifs de la société postmoderne. Sans oublier que l'individualisme, comme valeur moderne, donne une consistance particulière au "social". Paradoxalement, il s'articule aux dimensions multiples de la vie quotidienne et de l'action collective d'individus souvent confrontés à devoir concilier les principes conflictuels d'égalité et de liberté mis de l'avant par la modernité.

La société n'a d'existence que par les individus qui la composent, mais le quotidien de ceux-ci s'inscrit dans de multiples rapports sociaux hiérarchiques, donc politiques. Leur dynamique est fondée sur des contraintes entretenant des rapports de force, de domination et de pouvoir entre individus. Ce sont des rapports politiques et de coopération entre individus, si minimes soient-ils. Il ne s'agit pas d'une analyse des normes et règles de conduites imposées sous forme de contraintes aux hommes. Nous devons comprendre la façon dont les individus se donnent à eux-mêmes des manières de vivre et des règles sociales. Ainsi, contrairement à ce que croit Lipovetsky, la "*(...) suprématie de la mode [ne] signifie [pas] la perte de son pouvoir collectif contraignant*"⁵⁵. Nous postulons que la mode est une institution qui

"(...) domine notre comportement, régit nos appétits sexuels, colore notre imaginaire érotique, informe -et

⁵⁵ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 319.

déforme- notre conception de l'histoire et, finalement, conditionne nos jugements esthétiques" ⁵⁶.

Elle est mécanisme social d'individualisation. Nous soutenons que les forces sociales de la mode ne sont saisissables que dans le contexte de la société globale. Elles ne sont effectives que dans le cadre d'une société spécifique. La mode n'est pas un phénomène isolé. Il faut élargir le débat sur la mode et l'individualisme à l'ensemble des composantes de la société. Puisqu'elle est de plus en plus intégrée dans nos moeurs, il faut saisir l'importance quotidienne de sa diffusion. Il s'agit alors de voir les éléments extérieurs favorisant l'amplification de ce phénomène ainsi que les forces sociales travaillant à sa légitimation. En d'autres termes, plutôt que de soutenir que la "mode n'est plus mode", il importe d'observer les contraintes sociales globales en émergence et leur incorporation consécutive. Par ailleurs, peut-on penser à un système de contraintes "travaillant" à sa propre dégradation?

La mode participe aux nécessités des manières de vivre et de s'opposer. Intrinsèque à la société individualiste, elle annonce certes la valorisation sociale de l'individu mais pas nécessairement son triomphe. Il est plus précis d'associer la mode à une tangente prise par des individus contraints de vivre une adaptation sociale spécifique en tenant compte de leurs aspirations naturelles à la fois au regroupement et à l'affirmation de leur singularité⁵⁷.

⁵⁶ Quentin Bell, *Mode et société*, op. cit., p. 67.

⁵⁷ Simmel voit un équilibre original entre la pulsion de la mode et la pulsion à l'individualisation. Georg Simmel, *Tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988, op. cit., p. 105.

Il reste à articuler ce système de contraintes dans le cadre de ce qu'Alain Laurent appelle "ce compagnon de route qu'est le capitalisme". Comme le montre Karl Polanyi dans *La grande transformation*⁵⁸, notre civilisation a organisé le système économique (le capitalisme) en un système social distinct. Dès lors, il s'agit de penser la manière dont un tel système assure sa cohésion par certains mécanismes de socialisation.

⁵⁸ Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1985, 419 p.

CHAPITRE 4

LA MODE: ACTUALITÉS ET CONTRAINTES

4.1 Tendances et actualités

La mode actuelle a l'allure d'une douce anarchie. Dorénavant, la nécessité d'adhérer à un style quelconque n'est plus le reflet de cet *"art d'avoir au bon moment l'allure et les propos qui conviennent, d'être là où il est opportun de se montrer"* ¹.

Depuis le XXe siècle, les changements dans les lignes et les tendances de modes s'accélérent et se multiplient. Décennie après décennie, note Marylène Delbourg-Delphis, les virages qu'emprunte la mode deviennent le

"témoin involontaire d'un chic dont l'effluve s'estompait, d'un idéogramme qui se vidait progressivement de son contenu par sa traduction dans différentes époques: lorsque l'apparence se simplifie (les années 20) ², lorsqu'elle se moralise (l'élégance des années 30), lorsqu'elle s'embourgeoise (de 1945 à 1960), lorsqu'elle se rajeunit (les années 60) ³. Le chic d'avant 1914 suppose surtout

¹ Marylène Delbourg-Delphis *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, p. 10.

² C'est l'époque de Poiret et de Chanel.

³ "(...) Le jean est le symbole vestimentaire du mouvement qui, dans les années 60, entraîna les jeunes générations de l'Europe toute entière à remettre en cause le système en place et les valeurs qu'il avait jusqu'alors incarnées (...) et trace une ligne de démarcation entre les jeunes et les autres générations et (...) prend même un sens politique pour les plus engagés". Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 11.

l'appartenance à des classes privilégiées, celui de l'après-guerre de 1945 développe les tentatives de décroisement qu'avaient esquissées les célébrités des années 20" 4.

En outre, depuis les années 70, il y a ce que cette même auteure dénomme les modes "crypto": en jeans ou en bustier ballerine". Il y a toujours le chic, mais il

"(...) ne se conforme pas à des préoccupations, il respecte des règles du jeu, avec le désir non de perdre mais de gagner cette silhouette de séduction (ou de contre-séduction) qui s'ancre dans les mémoires" 5. "C'est ce nouveau chic, non apprivoisé, fait de décalages par rapport à la norme. Il s'agit d'une touche de singularité qui dérouté ceux qui prétendent de faire une image de vous" 6.

⁴ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 11. Depuis à peu près trente ans, le costume et l'uniforme n'ont plus la place qu'ils occupaient. Ce type de vêtement, comme critère de hiérarchie sociale, se voit remplacé de plus en plus par un vêtement porteur d'une marque, d'une ligne, d'un style. Grazietta Butazzi souligne un aspect intéressant à ce niveau. Le voici: "Le rejet total de toute mode qui semble caractériser la jeunesse des années 1970-80 a quelques points communs avec le passé. Il se rattache d'une part à l'anti-conformisme des campus universitaires américains des années cinquante-où l'utilisation du jean est typique- et, d'autre part, dans un passé plus lointain, à celui des milieux intellectuels d'avant-garde des pays anglo-saxons à la fin du XIXe siècle, où s'instaure une contre-mode adoptée comme un "uniforme" ". Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, Paris, Hachette, 1983, p. 122.

⁵ Cette auteure note que "(...) la mode est le plan de rencontre entre deux domaines: l'univers social d'un côté, le costume de l'autre(...) le costume est l'expression de l'ensemble des forces qui travaillent la société". Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 12.

⁶ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 12.

Le "look" devient l'"aura" des codes de la mode. Nous avons ainsi l'impression qu'il n'y a plus que des tendances de mode. Surtout lorsqu'on observe combien aujourd'hui il y a ce "look" qui consiste à ajouter à l'élégance la désinvolture, le "clin d'oeil". *"Après la séduction (...) cultiver une image personnelle forte, en parfaite concordance avec sa vérité intime"* ⁷, est une valeur développée par la mode.

Aujourd'hui, il y a accélération des rythmes de mode et juxtaposition des styles. *"La mode passe pour quelque (...) chose que l'on peut qualifier de baroque"* ⁸. Ces styles s'éclatent et s'étalent dans toutes les directions. Or, ce qui est particulier aux années 1990, c'est l'ampleur avec laquelle le vêtement, pivot de la mode corporelle, tend à devenir, à un rythme effréné, un système auquel se greffent d'autres attributs: cosmétiques, parfums, etc. Partant du vêtement avec ses mille et une variantes (ceintures, chapeaux, faux-collets, etc.), et particulièrement illustré avec la mode *"Basic"* ⁹, la mode conduit jusqu'à investir le corps. La création de tissus thermosensibles, biodégradables, ainsi que l'attrait du conditionnement physique¹⁰ en témoignent. Il y a également la mode "grunge". Il s'agit d'une allure inventée

⁷ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", *Le Nouvel Observateur*, 19 au 25 mars 1992, p. 12.

⁸ Patrick Ballon, "Le néo-baroque aujourd'hui", *Magazine littéraire*, no. 300, juin 1992, p. 35.

⁹ Dali Sanchagrin, rédactrice de la revue "Elle Québec", entrevue tenue le 19 novembre 1992, *Elle Québec*, Montréal. La mode "Basic" dénote un style fondé sur le vêtement de base, neutre, sans forme extravagante, donc simple, confortable et accessible. Son "look" change surtout selon les accessoires plutôt que par sa forme globale.

¹⁰ Attention, la mode ne va pas jusqu'à ne plus reproduire et véhiculer des normes telles que la beauté, la minceur, la jeunesse, etc. Le recours aux "top models" témoigne de ce fait.

par un groupe rock américain, qui se métamorphose en un film, un rythme, des disques compacts et influence la mode vestimentaire de 1993.

Subtilement, la mode semble de moins en moins valoriser le corps esthétisé en faveur du corps concret: "*Aujourd'hui le corps de mode est le même que le corps réel*"¹¹. C'est ainsi que l'esthétisme vestimentaire va jusqu'à se confondre avec celui de type physique. L'industrie du "beau" devient également "science du beau". Précisément, l'expression de la mode excède de plus en plus le vêtement: cosmétique, exercice, etc., et touche par ailleurs de plus en plus l'apparence physique et la condition corporelle. Elle est une "bulle" de l'apparence et atteint l'individualité¹². À l'institution du paraître, elle ajoute celle du bien-être physique, mental et psychologique. La vente du soulier de course Reebok, qui s'accompagne d'un cours/vidéo de danse/exercice "The Step!", est un exemple.

Cela illustre aussi comment les formes particulières de la consommation de l'apparence se sont différenciées à l'extrême. Tel que le notait déjà René König¹³, la mode englobe la personne entière. Elle ne "porte pas uniquement sur la parure extérieure" (vêtements et bijoux, par exemple). René König notait déjà que ce qui est décisif, c'est qu' "*(...) avec l'élargissement du champ de*

¹¹ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des mœurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 36.

¹² Cette forme d'attrait qu'elle suscite se renforce avec l'augmentation de diverses formes de chirurgie corporelle. Selon la revue *Madame/Figaro*, en 1990, il s'est pratiqué 400,000 liposuccions, à peu près autant de poses de prothèses mammaires, 350,000 liftings, et près de 300 rhinoplasties. Revue *Madame/Figaro*, 10 au 16 octobre 1992, no. 431.

¹³ René König, *Sociologie de la mode*, Paris, Payot, 1969, p. 172.

consommation (...) les formes particulières de la consommation se sont différenciées à l'extrême" 14.

Nous sommes ainsi face à *"une mode éclectique" 15.* Par exemple, Emmanuel Ungaro confesse qu' *"il regarde la rue et ses archétypes humains pour s'inspirer" 16.* Ainsi, *"[les] couturiers, saisis par les fièvres de la rue, deviennent de plus en plus des créateurs de lignes de prêt-à-porter" 17.*

Désormais, le rôle du grand couturier consiste à garder une certaine influence, mais *"la mode vient de la rue" 18,* soutient Dali Sanchagrin. Ce que souligne également Jean-Claude Poitras.¹⁹ L'art de la mode persiste mais il doit être à l'écoute de l'extérieur. Devant ce fait, la mode ne semble plus évoquer l'ensemble d'usages, de comportements, d'habitudes vestimentaires et aussi intellectuelles qui connotent une supériorité sociale et se rattachent à des milieux privilégiés. Même les frontières de la mode se confondent de plus en plus avec celles de la "pop culture" et englobent de la vidéo et de la musique. Cela explique, du moins partiellement, pourquoi *"(...) la mode d'aujourd'hui s'élabore à partir de thèmes, concepts et les*

¹⁴ René König, op. cit., p. 73.

¹⁵ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit, p. 12.

¹⁶ Emmanuel Ungaro, *Second Regard*, Télévision de Radio-Canada, 25 octobre 1992.

¹⁷ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit, p. 12.

¹⁸ Dali Sanchagrin, *Rédactrice Elle Québec*, Montréal, entrevue menée le 19 novembre 1992.

¹⁹ Jean-Claude Poitras, "L'envers du look", Emission télévisée *Dossier*, Radio-Canada, décembre 1992.

sublimations qui les accompagnent"²⁰ Et, *"C'est ainsi qu'elle enjoint l'individualisation des looks"*²¹.

La mode est donc de plus en plus produite par les designers plutôt que par les couturiers. Déjà, dans les années 80, apparaît

*"(...)une prolifération de "jeunes espoirs".- qu'importe le talent pourvu qu'ils aient la presse-, exprime sa personnalité dans son créneau esthétique propre. Avec eux, la mode change de genre, de singulière elle devient plurielle. Explosion de la création en une myriade d'éclats"*²².

Est-ce la fin de la "mode normative"? Au cours des années soixante-dix, la haute couture en tant qu'institution de création de modèles uniques connaît des enjeux de plus en plus importants. Les tendances dans les styles de mode ne sont plus uniquement l'oeuvre de grands couturiers qui, isolément, créent une ligne directrice. La haute couture n'est plus la première et la seule à laquelle s'adresse un groupe restreint de personnes qui peuvent se permettre un tel luxe. Le développement croissant du prêt-à-porter est un facteur central. Le "sur mesure" est ainsi touché par le "prêt-à-porter" depuis que Worth, le "dictateur de modes", perdit le pouvoir. *"Ce pouvoir exorbitant et arbitraire, les "stylistes" des années 60 le contestent et les créateurs des années 70 l'arrachent (...)"*²³.

²⁰ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, 1945-1985, Paris, Gallimard, 1985, pp. 338-339.

²¹ Paul Yonnet, op. cit., p. 360.

²² Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit, pp. 9-10.

²³ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit., p. 11.

La mode semble de moins en moins l'oeuvre d'un grand couturier isolé sur l'art duquel l'entreprise capitalise et que le marché adopte. Le design vestimentaire est désormais une structure fondamentale dans l'industrie de la mode. Ce système *"(...)donne lieu à d'immenses bureaux de styles coordonnés par des directeurs artistiques, des managers, des designers [qui] se substituent aux studios de création. On n'invente plus: on balise"* ²⁴.

Certes, la mode est un instrument dont notre société se dote pour nous conditionner au changement. Mais derrière ce phénomène de consommation qu'elle constitue, il y a aussi l'industrie. Cela comprend à la fois le distributeur, le manufacturier, le designer et le couturier²⁵.

D'ailleurs, la haute couture est un domaine qui connaît des enjeux importants. À l'heure actuelle, plusieurs maisons de couture sont menacées. Avec l'industrie du vêtement, qui évolue de plus en plus dans un contexte de compétition internationale, l'art et la création de la mode sont à la remorque des exigences de la compétitivité. À cet effet, la reconnaissance de la haute couture se voit de plus en plus tributaire des contraintes et humeurs du marché et devient en soi plus dépendante de l'industrie, surtout à l'endroit de l'acheteur distributeur de mode qui décide de faire ou non la promotion des lignes créées par les grands couturiers. C'est ce qui explique, du moins partiellement, que le haut de gamme semble se perdre de plus en plus dans cette "mer" de propositions et de styles de mode.

²⁴ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit., pp. 9-10.

²⁵ Et, sauf pour le dernier, de plus en plus les dessins de patron se font par ordinateur.

"En Europe à l'heure actuelle, les couturiers sont en pourparlers et doivent laisser tomber certaines lignes de haute couture. Ils doivent, par exemple, rapetisser la dimension des tissus afin de réduire les coûts de production. La clientèle riche étant plus restreinte, le marché en est donc plus réduit" ²⁶.

De ce fait, la commercialisation d'un style de vêtement, par exemple, est tributaire de considérations aussi pratiques que le coût des tissus, leur confection, leur accessibilité, leur qualité, etc. Souvent, les promoteurs, les manufacturiers, les commerçants et autres, hésitent à endosser les designers québécois, et même canadiens. Les coûts des tissus et de la main-d'oeuvre seraient peu compétitifs²⁷.

Malgré tout, la mode française, et même l'ensemble de la mode européenne, ainsi que quelques maisons américaines, conservent une position privilégiée et vont jusqu'à supplanter la mode québécoise. Ce n'est pas seulement une question d'exclusivité, c'en est une de renommée, sinon de percée publicitaire. La mode québécoise n'a pas gagné les mêmes titres de noblesse que la mode européenne.

En ce qui concerne spécifiquement la création québécoise,

"bien que les créateurs québécois proposent des styles intéressants, l'influence vient surtout des acheteurs qui sous-estiment la mode québécoise en croyant qu'elle n'est pas prête, ils ont peur de ne pas vendre" ²⁸.

²⁶ Dali Sanchagrin, op. cit.

²⁷ Dali Sanchagrin, op. cit.

²⁸ Dali Sanchagrin, op. cit.

En outre, bien que sur le continent américain ou européen se perpétuent des tendances et des lignes de modes particulières, il y a aussi rapprochement de celles-ci puisqu'il y a internationalisation des styles. En Europe, où la mode conserve une connotation différente, le phénomène de mondialisation des marchés brouille quelque peu la situation d'exclusivité qu'on observe sur ce continent. N'est-il pas à propos de se demander s'il existe toujours une mode typiquement française, italienne ?

Au-delà de ce questionnement, le fossé entre des collections très chères, de haut de gamme, et des vêtements de moindre qualité semble se rétrécir. C'est que la mode est l'oeuvre d'une industrie internationale qui a des ramifications dans différents domaines et qui génère des chiffres d'affaires annuels faramineux²⁹. Ainsi, derrière ce symbole d'exclusivité qu'elle véhicule, il y a la compétition des marchés. En ce qui concerne spécifiquement le nom des maisons de haute couture, que ces dernières soient françaises, italiennes ou américaines, il sert toujours de rempart publicitaire. Ces institutions ont même leurs filiales établies ici au Québec³⁰ et dans différents pays. Cependant, en plus de la compétition qu'elles se livrent, elles doivent aussi affronter d'autres multinationales de l'industrie du vêtement dont le nom, cette fois-ci, n'évoque point un personnage (Chanel, par exemple) mais un style, une ligne: les magasins America, appartenant à la multinationale américaine du même nom, ainsi que Parachute, entreprise québécoise, illustrent cette

²⁹ "L'envers du look", émission *Dossier*, télévision de Radio-Canada, dimanche le 6 décembre 1992.

³⁰ La Maison Ungaro, par exemple. On retrouve plusieurs de ces boutiques sur la rue Sherbrooke.

réalité. Il y a aussi Escada, une firme multinationale allemande, "(...) *qui ne vend pas un vêtement, mais un thème et s'attaque au très haut de gamme*" ³¹. Elle connaît un succès attribuable à une importante économie d'échelle facilitant le rapport qualité-prix mais elle exploite aussi habilement la contrefaçon.

Derrière l'expansion de l'industrie de la mode, certains grands noms de la haute couture, tels que Paco Rabanne, participent de plus en plus à la tendance qui consiste à développer une ligne de parfum afin de soutenir leur secteur vestimentaire peu lucratif. C'est là un créneau que Jean-Claude Poitras souhaiterait d'ailleurs développer³². C'est pourquoi, parallèlement à l'industrie du vêtement et de la haute couture, "(...) *sont ajoutées des centaines de licences de cosmétiques, parfums et accessoires griffés, [qui] assurent la survie de la couture*" ³³.

Par ailleurs, l'internationalisation des styles de mode et les influences multiples qu'elle suscite donnent également lieu à des stratégies de promotion très diversifiées et "multidirectionnelles". La mode investit le corps et ses frontières sont traversées par d'innombrables promotions. Elles débordent le champ strict de l'esthétisme vestimentaire.

³¹ Philippe Boulet-Gercourt, "Les rails d'Escada", *Le Nouvel Observateur*, 19 au 25 mars, 1992, p. 14. Certaines institutions de la mode se sentent menacées à l'heure actuelle par la présence de puissantes multinationales du vêtement. Scandale! Anne Sinclair, animatrice de la célèbre émission française "7 sur 7" sur la TV5, s'habillerait chez Escada, une multinationale allemande.

³² Jean-Claude Poitras et Lise Watier, entrevue menée par Christiane Charette, émission radiophonique *En direct*, Radio-Canada, semaine du 22 décembre 1992.

³³ Mariella Righini, Nicole Faucquez, op. cit., p. 12.

Favorisées par des stratégies commerciales diverses, les réclames dont elles sont porteuses vont au-delà des stratégies commerciales.

La mode se conforme à l'ambiance du "World Beat", à l'ère de la globalisation des marchés à la recherche

"(...) de segments transnationaux, c'est-à-dire de grands ensembles d'individus partageant par-delà leurs frontières nationales, les mêmes conditions de vie, les mêmes systèmes de valeurs, de priorités, de goûts, de normes, bref de semblables mentalités socio-culturelles" ³⁴.

Cela correspond à l'idée de *"modern tradition"* ³⁵. Sous l'oeil vigilant des experts, et derrière le ton universaliste, la mode, dans sa connotation internationale, sait en même temps exploiter certaines traditions à l'échelle des différentes cultures: elle devient un système symbolique exogène. Elle consiste à entretenir un système de signes et de codes sans rapport avec l'expérience sociale des individus: mode écossaise, militaire, africaine, etc.

Avec l'usage courant de l'esthétisme dans les produits culturels, la forme de la mode trouve son impératif dans le charme des apparences ou dans ce qui relève de la "théâtralité de la marchandise". Elle ne renvoie plus uniquement aux caprices des consommateurs, elle est une structure constitutive de la production industrielle de masse. Ainsi, le design de la mode concilie de plus en plus la "fonctionnalité" à l'ordre subjectif et émotif: c'est le cas Benetton.

³⁴ Armand Mattelart, *Le Monde diplomatique*, avril 1994, p. 28.

³⁵ Armand Mattelart, *Le Monde diplomatique*, op. cit., p. 28.

Un concept tel qu'"être à la mode" semble désormais dépassé. La fonction sémantique de la mode est celle du "temps présent", c'est-à-dire celle où s'amalgament l'individualité et l'universalité. La mode est une fantaisie qui se forge à l'opinion et qui suscite des discussions. Or, ce sont surtout les médias qui façonnent massivement l'opinion sur la mode, comme l'éditorial le fait pour l'opinion politique. Les médias ont en effet un rôle d'approbation, ils sanctionnent la mode, la décrètent et celle-ci prend forme selon l'espace médiatique accordé. Réalité publicitaire parce que de sociabilité, l'adoption d'un style de mode est fortement récupérée et entretenue par les médias³⁶. D'ailleurs, la disparité des modèles proposés, la prolifération des secteurs médiatiques et la variété des circuits de diffusion font en sorte qu'elle est en soi un phénomène de "communication sociale".

La mode est une "supra publicité" qui développe chez l'individu le goût du changement et de la nouveauté. Elle est de ce fait un système d'incitation à la consommation³⁷. Elle sert donc de mécanisme d'individualisation, selon ce qu'offre le marché. C'est ainsi que nous sommes "immergés"³⁸ partout dans la mode. Publicité et mode se rejoignent. La première nous introduit au changement, alors que la seconde confirme sa reconnaissance

³⁶ À la télévision par exemple, il y a les émissions *Perfecto*, *CNN'S Style*, etc. Ces émissions seraient diffusées sur plus de 500 canaux "autour de la planète".

³⁷ L'histoire de la mode consiste en la succession des parures du corps, surtout féminin et exposé au regard. Mais dans la foulée des années 90, cela s'estomperait au profit d'une coquetterie partagée de plus en plus par les hommes. *L'envers du look*, op. cit. Malgré tout, le vêtement de mode masculine tend, depuis deux siècles, à être basé sur le trois-pièces et est tendanciellement réfractaire à tout changement.

³⁸ Non dans un sens de neutralité, comme le prétend Gilles Lipovetsky.

sociale. D'après Marylène Delbourg-Delphis, *"l'amour de la nouveauté s'apparente (...) au refus de l'enfermement dans ces habitudes qui donnent insensiblement le "coup de vieux""* ³⁹.

La mode est un système très propice à l'ère postlibérale actuelle. En effet, puisqu'elle sert à "forger" le consommateur, elle le pousse à exploiter son individualité. Elle suscite chez lui un travail incessant sur soi. Composante d'un "hédonisme collectif"⁴⁰, elle est l'illustration d'un mode de vie adopté dans notre société. Il s'agit "des manières de vivre, de penser, de sentir et d'agir" déterminées par des modalités particulières d'intériorisation de valeurs individualistes diverses. Ainsi, plutôt que de croire au déclin de l'individualisme, voyons-y un renforcement de ce phénomène, et même de manière exacerbée.

Par ailleurs, la mode prétend répondre aux besoins de l'individu moderne tenu de s'adapter aux nombreux changements et aux exigences spécifiques de la société contemporaine. La présomption qu'elle ne glorifie le présent que pour lui-même à l'intérieur d'une telle société est un autre de ses attributs. Mais évoquer que *"(...) maîtriser la mode, c'est donc toujours, dans une certaine mesure, maîtriser une virtualité révolutionnaire"* ⁴¹ n'est qu'illusoire.

³⁹ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des mœurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 13.

⁴⁰ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, 300 p.

⁴¹ Bruno Du Roselle, *La mode*, Paris, Imprimerie nationale, 1981, p. 2.

Qu'on évoque ainsi le "look intégral"⁴², ou son opposé le "look éclaté"⁴³, la norme actuelle consiste de plus en plus à exprimer l'importance de bien "être" dans son "paraître", autrement dit, à afficher un certain "gouvernement de soi". N'est-ce pas là un défi auquel se greffent toujours des connotations de beauté et d'harmonie dans les choix personnels? Cela dit, aborder quelques aspects relatifs à la mode d'aujourd'hui, soit la mode comme forme sociale, ses tendances et certains de ses enjeux, en plus des contraintes qu'elle induit, est une nécessité. Voilà le préalable qui favorise la compréhension des changements que commande la mode. Il s'agit là de discerner à quelles fins un tel système s'élabore.

4.2 Éthique, culture somatique et "gouvernement de soi"

Quel que soit le "look" proposé, la mode actuelle demeure une institution qui incite à l'exploitation de l'individualité au plan de l'apparence et au plan émotionnel, donc au plan de son expression sociale ainsi qu'au plan esthétique.

Derrière ce fait, il y a l'acte d'achat qui est le fruit d'un conditionnement social et sur lequel repose la mode. Il en est de même également dans l'action de s'exprimer socialement. Jean Baudrillard sous-entend cet aspect alors qu'il souligne que

"(...)l'homme n'est pas là d'abord avec ses besoins, et voué par la Nature à s'accomplir en tant qu'Homme. Cette proposition, qui est celle du finalisme spiritualiste, définit

⁴² Il s'agit d'adopter un style unique pour l'ensemble des attributs vestimentaires, donc l'étendre à la fois aux vêtements, aux accessoires ainsi qu'à la coiffure.

⁴³ Un arrangement vestimentaire hétéroclite.

en fait dans notre société la fonction-individu, mythe fonctionnel de la société productiviste. Tout le système de valeurs individuelles, toute la religion de la spontanéité, de la liberté, de la créativité, (...) sont lourds de l'option productiviste(...)" ⁴⁴.

Dans ce contexte, le mythe de Narcisse entretient ainsi le sentiment qu'on vit dans la séduction et par la séduction. Et celle-ci demeure une ouverture importante à la communication. En outre, plus l'identité est déterminée extérieurement, c'est-à-dire plus elle est conférée par les autres et non plus par les rituels de la tradition, plus on se soucie de sa parure. Contrôler ses apparences pour l'accroissement de la conscience de soi, tel est le paradoxe suscité par la mode d'aujourd'hui.

Cependant, répondre de son apparence est en soi contraignant puisqu'il faut donner une "épaisseur" à sa personne. Il est vrai que l'individu, recherchant un reflet de lui-même et de son image sociale à travers l'apparence, la tenue vestimentaire, le "look", prétend répondre à cette nécessité; par contre, c'est ainsi qu'un choix vestimentaire devient un enjeu important. Alors, ne pas respecter certaines normes dans l'habillement n'est plus déviant et anormal. Ce qui est moins toléré cependant, c'est l'incapacité de bien se présenter ainsi que celle de séduire⁴⁵.

Avec la mode des "looks", on en vient à s'imaginer que le choix d'un vêtement, par exemple, relève d'un goût personnalisé, plutôt que d'être déterminé extérieurement. Pourtant, cela est

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1976, p. 92.

⁴⁵ À ce niveau, il y aurait tout un chapitre à élaborer sur la condition de la femme.

toujours une prescription. C'est ainsi que la multiplication des possibilités de choix responsabilise quelque peu les individus car devoir choisir peut être un dilemme. D'après David LeBreton,

"un marché en pleine croissance renouvelle en permanence les signes visant à l'entretien et à la mise en valeur de l'apparence sous les auspices de la séduction ou de la "communication". Vêtements, cosmétiques, pratiques physiques, etc.(...) forment une constellation de produits convoités destinés à fournir la "loge" où l'acteur social soigne ce qu'il donne ensuite à voir (...)" ⁴⁶.

La mode actuelle mène à ce que l'individu soit jugé à partir de ses capacités d'adaptation aux multiples produits offerts par le marché et suggérés par la mode. Ce sont des objets de consommation qui, par leur mode d'emploi, engagent à une responsabilisation sociale des comportements, autrefois privés, et même personnels, tels que la coiffure, le vêtement, l'odeur corporelle, la santé. Alors que la mode est liée à une culture du souci de l'apparence promue par le capitalisme, il en résulte que celle-ci repose sur un système de valeurs qui responsabilise socialement l'individu dans ses choix et démarches esthétiques. Cela instaure en quelque sorte le passage d'une responsabilisation sociale collective, civile, à une responsabilisation de type corporel et personnel. Voilà une pression sociale importante induite par la mode d'aujourd'hui. Devant ce fait, l'individu: *"(...) sait [du moins il peut soupçonner] que c'est à partir de lui, dans certains milieux, que s'établit le jugement des autres"* ⁴⁷.

⁴⁶ David, Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 1992, pp. 97-98. .

⁴⁷ Philippe Perrot, *Le travail des apparences: ou les transformations du corps féminin (XVIII-XIXe siècle)*, Paris, Seuil, pp. 97-98.

Par conséquent, au plan de l'inconscient collectif, l'autonomie et l'apparence corporelle se confondent. Ainsi, dans une société où prédomine l'hédonisme collectif, le corps est le prétexte par excellence d'un nombre élevé de consommations. Face à cette réalité, la mode est un impératif qui repose sur le paradoxe

"d'un devoir de paraître déguisé en droit au bien-être qui implique une beauté, une jeunesse et une santé d'autant plus attendues que des savoirs, des techniques et des produits prétendent pouvoir les donner, les maintenir ou les restituer" 48.

La mode contribue ainsi à masquer la reconnaissance d'une pseudo-autonomie surtout conditionnelle aux virtualités et aptitudes personnelles plutôt qu'aux structures sociales et conditions de vie. Par conséquent, la valeur d'un individu paraît être le produit d'un talent unique, plutôt que de conduites socialement acquises. Cela justifie ainsi que l'individualisme et le psychologisme gagnent en valeur aujourd'hui et s'illustrent par des passions narcissiques cultivées, du moins partiellement, par la mode.

Or, la mode est également productrice de préjugés parce qu'elle est un code moral qui se préserve en termes de code social du "paraître" accepté et reconnu, et c'est ainsi qu'elle livre l'individu au regard évaluatif d'autrui. Suite à des observations faites dans les revues de mode *Elle* et *Marie-Claire*, David LeBreton note, à cet effet, que

"l'apparence corporelle répond à une mise en scène par l'acteur (...). La présentation physique de soi semble valoir

⁴⁸ Philippe Perrot, *Le travail des apparences*, op. cit., p. 205.

socialement pour une présentation morale. Un système implicite de classement fonde une sorte de code moral des apparences excluant toute innocence dans la mise. Immédiatement il fait de tout possesseur de l'habit un moine incontestable" ⁴⁹.

Désormais, *"chacun est à présent considéré comme responsable de l'image qu'il donne de lui-même"* ⁵⁰ avec la multiplication des choix créée par l'industrie de la mode. Pourtant, il y a toujours confusion, puisqu'on mêle initiative et visée personnelle, qu'on confond choix et liberté vestimentaire. C'est ainsi que la volupté entretenue par cette institution engendre ses propres contraintes. Or, cette quête de volupté repose sur *"(...) un état entropique"* ⁵¹. Ainsi, l'intérêt du gain et de l'accumulation des richesses s'est transformé en une quête du plaisir et de la survie psychique⁵².

Par conséquent, *"les individus se cherchent continuellement et tentent de trouver un sens à leur existence dans une réalité qui n'admet aucune limite du moi"* ⁵³. Dans ce contexte, l'individu croit que le corps est l'"archétype d'un univers contrôlable" parce que

"l'homme nourrit avec son corps, perçu comme son meilleur faire-valoir, une relation toute maternelle de

⁴⁹ David Le Breton, *La sociologie du corps*, op. cit., pp. 96-97.

⁵⁰ Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses, 1945-1985*, op. cit., p. 360.

⁵¹ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 260.

⁵² Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 102.

⁵³ Richard Sennett, op. cit., p. 268.

bienveillance attendrie, dont il tire à la fois un bénéfice narcissique et social" ⁵⁴.

Le souci de l'apparence et celui de bien se présenter à autrui se justifient également ainsi. C'est pourquoi on pourrait dire que la mode est une école de bienséance qui récupère ce type de besoin en socialisant au culte du corps ainsi qu'à l'exploitation d'atouts que l'individu moderne cherche constamment à découvrir, à définir, à comprendre. Elle valorise et entretient ainsi une "culture somatique"⁵⁵ par les possibilités qu'elle offre et le défi pour l'individu de bien s'en servir. En d'autres termes, on perçoit l'individualité globale comme *"lieu privilégié du bien-être à travers la fréquentation des salles de mise en forme, gymnastique, body building, cosmétiques, diététiques, etc."* ⁵⁶.

Derrière ce fait, il y a aussi que des valeurs telles que la beauté, la jeunesse et la santé s'ennoblissent dès que *"(...) le corps a pris toute la place de l'âme défunte; [et elles sont] d'autant plus exaltées que la laideur et la souffrance sont moins supportées, ayant perdu toute espèce de justification morale ou religieuse"* ⁵⁷.

C'est par souci hédoniste, individualiste et narcissique, et par l'intermédiaire du vêtement, de l'ordinateur ou de l'automobile, ou par l'intolérance à la douleur ou le maintien de la

⁵⁴ David Le Breton, op. cit., pp. 97-98.

⁵⁵ Philippe Perrot, *Le travail des apparences*, op. cit., p. 204. Voir aussi Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 199-238.

⁵⁶ David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 1992, pp. 97-98.

⁵⁷ Philippe Perrot, *Le travail des apparences*, op. cit., p. 205.

jeunesse, qu'on découvre cette réalité. Bref, au-delà des nécessités cultivées par la mode, on est en présence de processus qui reflètent une quête vers l'assouplissement des contraintes physiques et techniques. Et la mode se préserve un rôle de "sociabilisation" axée sur la connaissance et l'expression de soi. Elle participe ainsi à susciter le refus de la fatalité corporelle inscrit dans notre culture narcissique. Comme le soutient Luc Boltansky,

"(...) l'accroissement de la conscience du corps qui est souvent décrit comme le résultat d'une sorte de croisade contre les "tabous religieux ou sociaux" visant à rendre possible la reconquête de son corps par le sujet peut, tout aussi légitimement, être décrit comme l'aboutissement d'un processus objectif de dépossession culturelle puisqu'il est corrélatif d'un accroissement du besoin social de "spécialistes". Des spécialistes du corps et du besoin social des règles, des instructions et des conseils qu'ils produisent, diffusent et vendent" ⁵⁸.

Ainsi, cette quête de l'authenticité propre aux valeurs modernes et cette affirmation individuelle sont des valeurs d'autant plus sollicitées que la consommation/mode, comme mode de vie, s'étend à l'ensemble des classes sociales et est donc un phénomène de masse. Depuis que le loisir de consommer devient une valeur populaire⁵⁹, la mode de l'apparence vestimentaire devient un mode de vie à atteindre, une normalité. Entre le "look" et l'essence, il n'y a qu'un pas: tel est le sens de la mode actuelle. L'industrie vestimentaire prétend répondre à ce besoin parmi

⁵⁸ Luc Boltansky, "Les usages sociaux du corps", *Annales*, 1971, no. 1, p. 232.

⁵⁹ Au tournant des années 60, ce phénomène s'est-il particulièrement développé dans la société québécoise? Depuis l'éclatement de la contradiction d'une société qui adoptait une structure économique moderne mais préservait une culture traditionnelle, cela donne-t-il lieu à une "implosion narcissique", "individualiste"?

d'autres. Le corps est ainsi l'objet de salut et le vêtement, le sous-vêtement et le parfum, par exemple, sont là pour le conforter. À la rigueur, la mode liée à l'idéologie du loisir cultive l'idée qu'on peut devenir son propre thérapeute, notamment par la mode spécifique du conditionnement physique⁶⁰. À l'inverse, à l'image de la publicité généralisée, elle s'insère également dans une société "thérapeutique" avec sa "liturgie de sollicitude". *"L'idéologie d'une société qui prend continuellement soin de vous culmine dans l'idéologie d'une société qui vous soigne, et très précisément comme malade virtuel"* ⁶¹.

Ce n'est plus l'âme qui est à "blanchir", c'est le corps et son apparence qui doivent s'améliorer et justifier leur état. La valeur accordée au souci de soi, de son apparence, de sa santé, du raffinement de ses atouts physiques, entretenue par la mode et sa connotation de loisir, suscite un tel dilemme. L'individu se sent ainsi partagé, entre d'une part, la nécessité de s'exprimer de manière autonome et, d'autre part, le besoin d'être "materné" de multiples façons par le monde extérieur. Nous sommes ainsi confrontés à *"(...) une représentation "naturiste" et ludique du corps"* ⁶², et qui s'exerce par *"(...) l'influence des producteurs des biens matériels ou symboliques sur l'évolution des besoins physiques et des consommations corporelles des sujets sociaux"* ⁶³.

⁶⁰ "L'envers du look", op. cit.

⁶¹ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, op. cit, pp. 265-266.

⁶² Luc Boltansky, "Les usages sociaux du corps", op. cit., p. 227.

⁶³ Luc Boltansky, "Les usages sociaux du corps", op. cit., p. 227.

C'est d'ailleurs le discours actuellement entretenu par quelques représentants de la haute couture. Prenant le sens d'une prescription morale et esthétique, la mode prétend définir et révéler notre intérieur. Elle veut également répondre aux besoins individuels immédiats et quotidiens (ludiques, émotifs, etc.) ainsi que permettre à l'individu de s'exprimer socialement. "*La mode est une éthique de comportement*"⁶⁴ puisqu'elle incarnerait cette dimension morale et éthique que l'on retrouve chez l'individu.

D'ailleurs, les grands noms de la mode semblent être des substituts religieux. Une telle impression se vérifie lorsqu'on découvre l'invitation faite à Emmanuel Ungaro de participer à l'émission télévisée à caractère religieux *Second Regard*⁶⁵. De même, Paco Rabanne qui, lors d'une entrevue radiophonique, souligne son intérêt et même son adhésion profonde au mouvement "ésotérique"⁶⁶. Et que penser de l'importante couverture accordée au Dalai Lama dans la revue *Vogue* de janvier 1993⁶⁷? Il nous y fait part de ses réflexions personnelles sur l'importance de la quête morale, du souci de soi et de l'équilibre personnel. Dans la course à l'inédit que tente constamment de gagner cette revue, elle se sert du mysticisme tibétain pour afficher sa marque. Et que dire des stratégies actuelles de la mode Benetton? "*Pour sa Reality Pub, Benetton exploite des thèmes tels que l'évolution des moeurs, le sida (...) la violence (...)*

⁶⁴ Emmanuel Ungaro, *Second Regard*, op. cit.

⁶⁵ Emmanuel Ungaro, op. cit.

⁶⁶ Paco Rabanne, Entrevue diffusée à l'émission radiophonique *Présent* sur les ondes de Radio-Canada, animée par Christiane Charette, le 29 décembre 1992.

⁶⁷ Revue *Vogue*, janvier 1993.

et avec de telles provocations" ⁶⁸ afin de susciter quelques émotions sans même parler du produit. En fin de compte, les grands noms de la mode sont les plus influents dans le phénomène de la diffusion massive de la mode.

Tel est le paradoxe entretenu par la mode d'aujourd'hui. D'un côté, elle valorise mille et une possibilités de l'apparence, et de l'autre, elle demeure porteuse de codes moraux à interpréter. Elle participe à

"(...) cet impératif hédoniste qui pousse les corps à l'exhibition bienheureuse, leur enjoignant de faire sauter les derniers boulons de l'inhibition malheureuse, cette nouvelle tare psychique, ce nouveau péché social pointé du doigt par les gardiens de la libération et autres autorités de la "permissivité" ⁶⁹.

À l'heure actuelle, c'est ainsi que la mode contraint l'individu à exploiter ses atouts, son corps et la manière de se présenter socialement. Elle demeure un modèle convoité pour la révélation sociale de l'individu puisqu'elle sert de mise en scène et entretient l'illusion que l'individu est un être "inachevé" et se réalise dans la mesure où il recourt aux suggestions et aux produits s'offrant au corps, dont le vêtement. En réussissant toujours à conserver une valeur d'autorité, la mode déjoue et fausse les perceptions sociales. Elle demeure donc une force institutionnelle importante.

⁶⁸ Robert Tixier-Guichard et Daniel Chaize, "La communication contre l'information, les médias à l'ère du mensonge", *Le Monde diplomatique*, avril 1994, p. 28.

⁶⁹ Philippe Perrot, *Le travail des apparences*, op. cit., p. 205.

4.3 Choix, décrets et distinction

Emmanuel Ungaro affirme que lors d'un choix vestimentaire, la femme "(...) *va instinctivement vers ce qu'elle est et non pas qu'elle voudrait faire apparaître*" ⁷⁰. Selon ce couturier, le sujet idéal de la mode est un individu "autosuffisant". Il semble ainsi sous-entendre que l'individu choisit en fonction de lui-même, des choix issus de son raisonnement. Malheureusement, ce couturier oublie l'importance de l'influence subjective de la mode. Cette confusion est fondée sur le sentiment que le "paraître" illustre l'"être", principe sur lequel repose la force de la mode.

Est-ce que la quête de l'authenticité est signe de libération en soi? N'est-ce pas un besoin socialement créé ? La croyance selon laquelle l'individu est la propre source de satisfaction de ses besoins est d'ailleurs, entre autres, le fruit d'un conditionnement suscité par la mode d'aujourd'hui.

La mode repose également sur un privatisme exacerbé (ou "cocooning") où l'individu, dans son souci constant d'auto-satisfaction, entretient l'illusion d'être lui-même son propre "cocon". Cette quête de l'expression de l'individualité, de son authenticité, est le produit d'un idéal collectif qui se confond avec celui d'une ouverture de la mode au plan des choix et des possibilités multiples dans l'apparence vestimentaire. Mais de là à ce que cela conduise à exprimer profondément l'individu, il y a un grand pas.

Tel que mentionné précédemment, l'industrie actuelle de la mode se consolide en une entreprise d'acculturation au souci de

⁷⁰ Emmanuel Ungaro, *Second Regard*, op. cit.

l'apparence et de l'image personnelle. C'est ainsi que la mode assure sa souveraineté. Alors qu'elle substitue à l'unicité la diversité attribuable à l'éclatement des styles, la mode du "libre choix" est un mythe entretenu au prorata de la diversification des produits fournis et qui répond à des besoins à combler. Elle ne fait pas disparaître pour autant les codes, elle ne fait qu'en multiplier les formes et les possibilités. Par conséquent, son caractère coercitif demeure, puisque le culte de l'autopréservation et celui du perfectionnement de soi, que suscite la pratique d'adhésion sociale à la mode, deviennent un enjeu social.

À cet égard, nonobstant qu'elle semble de moins en moins définie, voire imposée, elle demeure un phénomène d'aliénation, du moins en partie. Elle repose sur le conditionnement au devoir de bien se présenter socialement. Mais ce critère est retenu dans la mesure où le vêtement que l'individu porte entretient chez lui et autrui un sentiment de volupté, de bien-être, de confort mais aussi et surtout de reconnaissance.

Globalement, la mode demeure tyrannique et fonctionne toujours par décrets. En termes d'autorité de l'apparence, la réputation que se préserve la mode induit l'imposition de contraintes sociales à l'endroit de l'individu et socialise au changement permanent. C'est cette forme de socialisation qui prédomine actuellement dans la société. Non pas parce que le "nouvel âge démocratique" ne permet plus l'imposition de disciplines⁷¹, mais parce que la socialisation par le choix et l'image véhicule des codes et un discours de libération occultant des contraintes spécifiques. Telle est l'illusion d'une mode

⁷¹ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit.

"démocratique" véhiculée par Gilles Lipovetsky, par exemple. L'idée voulant que suivre la mode aujourd'hui s'insère dans une ère individualiste et offre l'occasion d'un plus grand choix pour l'individu désirant se distinguer est, certes, plausible. Par contre, la mode n'est point l'expression d'un libre arbitre conquis. La liberté et l'autonomie sont plutôt des symboliques récupérées par l'industrie de la mode à l'heure actuelle. Par surcroît, notre "ami" Lipovetsky semble adhérer à ce ton.

L'isolement quotidiennement dénoncé dans lequel se retrouve l'individu moderne, et ses besoins continus de se définir, de s'expliquer, entraînent chez lui une attitude de sujétion aux incitations de la mode qui savent le rejoindre parce qu'il est conditionné à se comprendre et se révéler. S'il en est ainsi, comme souligné précédemment, c'est parce que la mode est le reflet de "forces sociales" qui cultivent et "attisent" les passions du moi et de l'authenticité à travers la panoplie de produits qu'elle génère, et aussi à cause de l'immense entreprise qui la soutient.

Pourtant, Lipovetsky souligne lui-même que la mode réussit, par exemple,

"(...) à séduire à l'option du changement avec la réplique subjective du mythe de l'individualité (...) du rêve de l'accord éphémère du moi intime et de l'apparence extérieure" ⁷².

Mais devons-nous conclure que l'émulation, le conditionnement social et les classes sociales ne seraient plus des concepts valables face au phénomène actuel de la mode ?

⁷² Gilles Lipovetsky, "La Mode cent ans", op. cit., p. 122.

À l'instar de Lipovetsky et de Veblen notamment, nous croyons que la mode ne correspond pas spécifiquement à un besoin physiologique mais plutôt au besoin de séduire et de plaire. Cependant, Veblen endosse également l'idée qu'elle relève surtout de l'ostentation, une approche tout à fait valable, à notre avis.

Pour mieux comprendre le rapport s'établissant entre l'individu et la mode, il y a lieu d'introduire le concept de comportement. Dans tout comportement, qu'il soit libre ou pas, préexistent des attitudes et des croyances qui se manifestent par des actes impulsifs. Et même l'inconscient, source d'impulsion, est culturel. Une fois cela compris, nous sommes en mesure de connaître les causes réelles du narcissisme dominant et actuel, puisque l'adhésion à la mode, à son soutien, ainsi qu'à son institutionnalisation est issue à la fois de forces culturelles et de facteurs spécifiques liés au capitalisme d'avant le tournant du XXe siècle. C'est ce qu'il faut initialement expliquer lorsqu'on aborde le sens de la mode, surtout pour saisir comment le besoin d'adhésion à la mode est un construit social.

L'individualisme est corrélé à la mode parce qu'elle favorise l'action individuelle, surtout celle de la séduction. C'est par ailleurs la limite actuelle atteinte par cette liberté rendue possible par la mode. C'est ce qu'omettent de reconnaître certains auteurs, surtout Lipovetsky. La mode n'est pas réellement libératrice, elle est plutôt l'illustration d'un processus de socialisation lui-même inscrit dans un ensemble de paramètres déterminés par la société de masse et de consommation.

C'est ainsi que nous avançons que l'influence et la séduction sont des facteurs importants pour comprendre le sens et la valeur qu'on accorde à l'autonomie aujourd'hui. L'affirmation vestimentaire par l'adhésion à la mode a sur l'individu l'effet d'un

type de socialisation vécue; il est donc socialisé à se soucier de son apparence et du changement⁷³. C'est pourquoi, à l'heure actuelle, l'individu sent le besoin de s'extérioriser par la voie de l'éclat et du "look". Voilà le lot du narcissisme. Et la mode, étant un langage, élabore de plus en plus un système qui en multiplie les modèles. L'esthétisme devenant en quelque sorte un "ciment social", que saisir, si ce n'est que s'afficher, séduire et se plaire sont des besoins constants suscités par la mode?

Présentement, nous demeurons toujours dans une démocratie "productiviste" née au tournant du XXe siècle mais qui, depuis, change le paradigme de l'individualisme. La présente extension de l'économie de marché renvoie aux choix innombrables que l'on combine et que l'on change. D'après Isabelle Girard et Elizabeth Gouslan, l'individualisation dans les sociétés modernes repose sur le fait *qu'"(...) on subit dix mille influences"(...)*. Elles croient aussi que

"ce qui permet l'affirmation de la personnalité ce n'est pas une liberté absolue (les codes sociaux demeurent), ni un choix en dehors de tout encadrement. C'est la combinatoire et la possibilité de changements" ⁷⁴.

Est-ce à quoi nous répondons par l'autonomisation de l'individu? Surtout lorsqu'on constate combien la liberté est, entre autres, une valeur portée par les codes de la mode qui valorisent la combinaison des styles, des apparences, donc des

⁷³ De nos jours, cela demeure encore et surtout le lot de la femme. L'omniprésence des femmes dans les produits médiatiques relatant la mode révèle cette réalité. Le temps alloué aux rites de beauté quotidiens démontre ce fait. Voir *L'envers du look*, op. cit.

⁷⁴ Isabelle Girard, Elizabeth Gouslan, "Peut-on penser la frivolité?", *L'Événement du jeudi*, 21 au 27 avril 1988, p. 130.

formes d'expression, bref, le changement permanent. À cet effet, et tel que soumis précédemment, faire l'apologie de la mode, c'est faire celle du loisir de consommer puisqu'elle se manifeste par le besoin continu chez l'individu de recourir à toutes sortes de produits sur le marché afin de se satisfaire. C'est ainsi que l'industrie de l'apparence entretient le mythe de la liberté. Ainsi, selon Girard et Gouslan, il est vrai que les apparences gagnent en valeur aujourd'hui⁷⁵. Malgré qu'elles expriment la distinction et la valorisation individuelle, nous ne voyons pas une libération profonde de l'individu. Rappelons-nous que la nouveauté, la distinction et même la beauté sont des valeurs qui se paient. En outre, l'individu ne s'est pas défait pour autant d'un certain carcan social exigeant l'apparence soignée et réfléchie. La mode demeure ainsi un discours idéaliste sur l'autonomie. Elle véhicule des significations analogues à celles des théories libérales de la mode, dont celle de Lipovetsky. "Suffisez-vous!": il s'agit d'une rhétorique qu'identifie Pascale Weil.

"Tout se passe comme si, dans le discours dominant, l'hymne de l'épanouissement de l'individu était le versant euphorique, la recherche de définition euphémique d'une solitude physique et morale et de la recherche de vivre de l'individu et de sa conscience" 76.

Par ailleurs, n'est-ce pas la crainte de l'"indistinction sociale" qui commande derrière cette réalité des pratiques sociales individualistes dispersant les individus alors que le marché prétend les rassembler? Du poids du principe moderne d'immanence et de la contrainte de se chercher, de se comprendre,

⁷⁵ Depuis le début du XXe siècle.

⁷⁶ Pascale Weil, *Et moi, émoi. La communication publicitaire face à l'individualisme*, Paris, Editions d'organisation, 1986, p. 61.

de se mesurer, de s'expliquer qu'exploite la mode, notamment celle du "look", il résulte des attitudes narcissiques et compétitives. Mais qui portera l'inédit?

En plus, il est vrai que le "chic" ne consiste plus dans l'adoption du dernier cri mais dans le "clin d'oeil" ainsi que dans l'indépendance par rapport aux stéréotypes, dans le "look" personnalisé. L'"hétéroclite" est bienvenu, mais de là à sous-entendre que "tu peux être toi-même", c'est tout autre chose. Les styles et les signes ainsi exprimés dans la mode ne sont pas déconnectés de leur signification. Cela demeure une valeur véhiculée par l'industrie de la mode, mais la réalité sociologique n'illustre pas une conception souveraine de la conscience individuelle. Cela ne fait que nous démontrer que l'hétérogénéité des comportements et des consciences est un phénomène accepté par la collectivité, du moins en apparence, et cela est vérifiable à travers la mode. C'est une erreur de percevoir l'idéologie de la consommation comme portée par un sujet utilitariste. On consomme un objet surtout pour sa "valeur d'échange signe"⁷⁷.

Derrière ce fait, il faut souligner combien la mode "psychologise" l'individu. La mode l'obnubile: elle crée des images, des rêveries (luxue, beauté, minceur, jeunesse, etc.) et le flatte, lui fait croire qu'il possède des atouts qu'il n'a pas. La mode donne l'illusion que, par l'acte d'achat d'un vêtement griffé par exemple, cela comble un tel manque.

Par ailleurs, que penser des consultations fréquentes sollicitées par les médias auprès de couturiers célèbres tels Poitras, Robichaud et autres? Derrière ce fait ne se cache-t-il

⁷⁷ Cette hypothèse a, entre autres, été développée par Jean Baudrillard dans son écrit *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit.

pas aussi la réalité que "ce n'est pas l'objet, c'est le nom qui fait désirer (...)"⁷⁸.

Dans une société où l'individu moderne est appelé à acquérir et à définir ses identités diverses, la mode en termes de système de signes peut à la rigueur fournir un autre principe identitaire tenu particulièrement par les grands noms de la mode: "(...) *une obsession du nom [qui] renvoie à la fois à un rêve d'identité et à un rêve d'altérité*"⁷⁹. Face à la perte d'influence des institutions traditionnelles et à l'éclatement identitaire, la mode, productrice de signes, est d'autant plus utilisée par l'individu qui cherche, par impulsions et contraintes, le principe de ses actions. C'est ainsi que l'individu se croit aujourd'hui, à tort, servi par cette dernière. En corrolaire, que penser du phénomène de l'expansion de la contrefaçon⁸⁰ ? N'est-ce pas l'effet compensatoire d'individus qui, ressentant le besoin d'adhérer à de tels symboles, doivent se contenter d'objets imitant ceux des grands couturiers, par exemple?

La mode demeure ainsi toujours productrice de facteurs sociaux influençant la conception de la beauté et du goût. La liberté accordée par la mode n'est pas, et de loin, absolue, puisqu'elle demeure une source d'encadrement symbolique importante. Face à l'individu qui, en cette fin du XXe siècle, est en quête continue de son identité personnelle, elle-même en

⁷⁸ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 9. Accorde-t-on un temps d'antenne aussi important au simple "clochard" ou itinérant, qui se sent confortable dans ses vêtements crasseux ?

⁷⁹ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 259.

⁸⁰ Albert Chavanne, "Contrefaçon", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Tome 5, 1984, pp. 438-444.

processus de définition permanent, la mode se consolide ainsi par cette réalité. C'est pourquoi, selon Righini et Faucquez, face à ce phénomène, *"le passage de l'image à l'essence est la dernière étape d'une mode en voie d'atomisation"* ⁸¹.

Pourtant, "la mode est suggérée par la rue", clament certains (Ungaro, Dali Sanchagrin). À leur avis, chaque individu cherche à se créer un "look". Ainsi, d'après Yonnet et Poitras, cela constitue un facteur déterminant pour l'affirmation de l'individu, comme c'est le cas pour la femme moderne qui revendique toujours une mode confortable. Phénomène contemporain selon certains, l'industrie de la "coquetterie" s'adresserait également de plus en plus à l'homme⁸². Le renforcement généralisé du souci de l'apparence et de la distinction vestimentaire deviendrait aussi une "affaire d'homme"⁸³. Mais cela est très discutable puisque le besoin du "bien paraître" demeure globalement l'objet de contraintes imposées surtout à la femme. Il est aussi erroné de croire que l'accentuation de la différenciation sociale recherchée signifie la disparition d'une culture disciplinaire normalement véhiculée par la mode. Parlons plutôt d'une culture basée sur l'exploitation des virtualités individuelles et renforcée par le mythe du narcissisme auquel contribue la mode.

Puisque la mode d'aujourd'hui prétend aider l'individu en quête de son identité, celle qu'il doit construire et celle qu'il doit exprimer, les producteurs de la mode se justifient en diversifiant et en poussant encore plus leurs produits vestimentaires ainsi

⁸¹ Mariella Righini, Nicole Faucquez, op. cit., p. 12.

⁸² *L'envers du look*, op. cit.

⁸³ *L'envers du look*, op. cit.

que la demande. La multiplication des produits cultive en l'individu l'idée de la nécessité du "look". Face à ce discours de liberté conjugué à l'omniprésence des produits de l'apparence qui inondent le marché, l'individu sent la nécessité et le devoir de savoir profiter des moyens offerts parce que la mode pousse au consummatisme et participe à l'entretien du mythe d'une "démocratie de consommation". Il en résulte alors que le caractère multiple des tendances de la mode incite de plus en plus l'individu à obtenir un effet de reconnaissance sociale. Plus la mode perd de son caractère de rigidité, plus elle crée chez l'individu le besoin d'obtenir un "look" personnel. Le langage des apparences que cela suscite s'insère pertinemment dans une telle logique. Perrot croit que

"(...) l'infime démarcation compte d'autant plus à mesure qu'augmente l'indifférenciation, où l'accès aux concurrences de prestiges implique que soit reconnue par tous la légitimité de leur enjeu alors que les écarts entre des positions qui sont mobiles ne se réduisent pas, et sont toujours reconduits par les mécanismes de la distinction" ⁸⁴.

Les principes de distinction ainsi cultivés nous induisent dans un cycle sans fin, impliquant à la fois le besoin de reconnaissance sociale et celui de distinction. D'ailleurs, derrière la multiplicité des styles promus par la mode se profilent, des mécanismes de promotion auprès d'une clientèle aux visages multiples, elle-même vouée au besoin de différenciation sociale. C'est pourquoi *"les gens n'attendent que d'avoir du nouveau" ⁸⁵.*

⁸⁴ Philippe Perrot, *Le travail des apparences: ou les transformations du corps féminin (XVIII-XIXe siècle)*, op. cit., p. 204.

⁸⁵ Francine Gagnon, Richard Côté, *Présent*, entrevue menée le 15 janvier 1993. Représentants de la maison de couture *C'est ma mère qui m'habille*.

Puisque ce besoin d'affirmation par le "look" prend forme de pression sociale, il entretient également l'illusion du consummatisme bienveillant, surtout dans le contexte du désenchantement face aux institutions traditionnelles. Le principe de l'authenticité en est d'ailleurs doublement mystifié.

Comme souligné précédemment, la mode n'est pas le reflet de l'individu triomphant des carcans sociaux. Il s'agit plutôt d'un individualisme exacerbé, fondé notamment sur la perte de rituels socio-politiques contemporains et porteurs de significations profondes. A la rigueur, il y a autant de "looks" qu'il y a d'individus alors qu'ils se dispersent au plan de leurs rapports quotidiens, mais selon des "unions en pointillé"⁸⁶, donc momentanées. C'est ainsi que cette institution des codes de l'apparence, en créant la coutume de l'adhésion à la nouveauté chez l'individu continuellement insatisfait de lui-même, mène en retour à ce que l'obtention de la nouveauté et de la distinction entretienne l'illusion d'autonomie. La mode prétend ainsi répondre à ce contexte d'instabilité identitaire.

La distinction et le changement, constamment improvisés par les créateurs de la mode, conservent une "cote" privilégiée en termes de critères justifiant le développement de nouveaux marchés. Il s'agit d'une panacée à la concurrence vive que subit cette industrie, puisqu'elle est un instrument de conditionnement à la nouveauté fondamental à l'extension du marché. En corollaire, Pascale Weil note que "(...) *l'individuation des biens est une opportunité pour les nouveaux marchés*"⁸⁷.

⁸⁶ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 224 p.

⁸⁷ Pascale Weil, *Et moi, émoi. La communication publicitaire face à l'individualisme*, op. cit. p. 32. Cette auteure se réfère ici à Alvin Toffler et à son

La nouveauté, l'inédit et même la différenciation sont des critères justifiant toujours ce qui est à la mode. À la rigueur, toutes les formes de parure pourraient, un jour ou l'autre, être ciblées par l'industrie de la mode puisque cette institution, porteuse de la "désuétude planifiée", est le moyen ultime auquel recourt le capitalisme de marché en quête d'innovation continue.

Avec la multiplicité des choix, issue de lignes directrices de moins en moins évidentes, la mode contraint tout de même et toujours par son rôle novateur. Avec les normes de la mode qui changent constamment, c'est justement le caractère innovateur dont elles sont porteuses qui institutionnalise son rôle d'initiatrice du changement dans la communauté. Quelles que soient les orientations et les styles pris par la mode, c'est la nouveauté qu'elle instaure qui est le déterminant, dans la mesure où l'innovation est justifiable, reconnue et aussi accessible. C'est ainsi que les codes de la mode commandent toujours de nouveaux produits sur le marché mais doivent à l'occasion freiner certaines exubérances. L'interaction producteur/consommateur demeure un facteur non négligeable sur ce plan et c'est pourquoi, dans le contexte actuel, la "régulation de la consommation" fait en sorte que

"(...) le distributeur de mode, incertain de la réaction de la clientèle, ne peut se hasarder à prendre trop de risques esthétiques, puisque ce serait un risque commercial. La tendance est (...) à ce qu'on pourrait appeler une "mode

moyenne réaliste" qui comporte moins de nouveautés qu'il n'y en a dans les collections" 88.

Derrière des visées productivistes évidentes, il y a un rapport entre la mode "éclatée" et l'illustration de mises en marché qui, en période de déséquilibre économique, tentent de "banaliser" encore plus la mode dans le but explicite du maintien ou de l'élargissement du type de clientèle. C'est pour cela que l'industrie de la mode pousse constamment au changement et que subtilement on voit apparaître des modes tantôt accessibles, tantôt moins. Les modes "basic" illustrent ces tendances. Pascale Weil note:

"Nombreux sont les produits qui intègrent des spécificités et des options en fonction de leurs destinataires particuliers: ils se spécialisent et s'adressent à des nouveaux marchés" 89.

La création de ces produits repose sur des modes tributaires des humeurs du marché. Il s'agit d'un marché de consommateurs exigeant la promotion d'articles dépendante de considérations esthétiques spécifiques. En économie de marché, la production est constamment à l'écoute de la demande par l'étude de marché. De plus, la mode est toujours travestie par les techniques de conditionnement et ne cesse de fournir à la clientèle de nouveaux objets de consommation (conseils, mises en garde, vêtements, cosmétiques et autres accessoires de l'apparence). Cela donne

fameux ouvrage *La troisième vague*. Alvin Toffler, *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.

⁸⁸ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des mœurs de 1850 à nos jours*, op. cit, p. 234.

⁸⁹ Pascale Weil, *Et moi, émoi*, op. cit. p. 32.

lieu à un cycle sans fin. C'est ainsi que la consommation ostentatoire perdure et connaît un rythme de diffusion exponentiel. Aujourd'hui, il y a potentiellement six milliards d'individualités à exploiter! Ce nombre doublera peut-être à l'an 2000. C'est le but ultime de la mode. La mode est une "supra publicité" et sert à conduire les principes du capitalisme jusqu'à leur conclusion logique. Par son omniprésence, elle rappelle que le désenchantement social est masqué par l'entretien de besoins narcissiques qui se comblent par des produits de l'apparence.

4.4 Habitus et élitisme à travers la mode

C'est ainsi que la mode "hétéroclite" et son refus actuel de l'enfermement dans l'unicité s'improvisent constamment, telle une réponse, à la fois, à des structures sociales trop contraignantes et aux conventions brisées. C'est pourquoi le vêtement de mode apparaît d'autant plus l'antithèse de l'uniforme dans le contexte d'un narcissisme exacerbé.

Malgré toute la variété des propositions vestimentaires et autres, la mode cultive, au plan de l'inconscient collectif, l'idée que l'individu a accès à des possibilités de se révéler et de se mettre en valeur. Ce type d'apport prétendu de la mode d'aujourd'hui crée un effet de "poudre aux yeux" dans une société où la performance individuelle est perçue surtout en termes de capacités personnelles plutôt que de conditions et de contraintes de différents ordres imposées par les structures sociales. Tant que ce mythe, nourri par le psychologisme, perdure, la mode sera toujours à la mode. C'est un phénomène qui demeure bourgeois et qui confère de nos jours une telle importance à la distinction à tout prix. Mais c'est aussi un principe supporté par des normes telles la jeunesse, la beauté, la forme physique impeccable, bref,

un condensé de valeurs hédonistes, mais irréalistes. Par conséquent, l'exploration du phénomène de la mode comme facteur de distinction sociale, tant dans la sphère publique que privée, demeure un aspect fondamental à souligner. Et ceci s'explique par l'observation de stratégies de distinctions multiples, toujours significatives de conditions sociales particulières. Aussi, tant que la séduction demeure perçue comme étant l'expression raffinée des virtualités profondes, la mode s'improvise spécifiquement en termes de moyen essentiel à sa concrétisation. Mais savoir choisir, voilà le dilemme. Sans compter que pour être apte à choisir, encore faut-il en avoir la possibilité. Il faut tout de même que l'individu puisse assumer les valeurs de volupté et de liberté abondamment dominantes que véhicule la mode.

Il est irréaliste de croire qu'un individu ne puisse être influencé par la mode. Nul ne peut choisir ce qui convient le mieux à ses attentes, à son caractère, sans se préoccuper, de façon consciente ou non, de ce qu'est "être à la mode". L'individu agit, aussi et surtout, en fonction de ses capacités financières, goûts personnels et autres facteurs. Ce sont ces conditions et construits sociaux que la mode sanctionne elle-même en devenant vecteur de distinction sociale. D'après Le Breton,

"le premier constituant de l'apparence répond à des modalités symboliques d'organisation sous l'égide de l'appartenance sociale et culturelle de l'acteur. Celles-ci sont largement tributaires des effets de mode. En revanche, le second constituant concerne l'aspect physique de l'acteur sur lequel ce dernier ne dispose que d'une étroite marge de manoeuvre: taille, poids, qualités esthétiques, etc." 90.

⁹⁰ David Le Breton, *La sociologie du corps*, op. cit, pp. 97-98.

La mode d'aujourd'hui entretient l'illusion que le vêtement révèle beaucoup plus un rapport intime que ne le font les statuts, ordres, sexes et classes de nos jours. Elle continue pourtant d'informer sur les différences de moeurs, de goût, de classe et de sexe. Elle est à la fois le reflet d'un conditionnement social qu'elle impose aux individus, mais aussi des rapports et des conditions entre individus, groupes sociaux et autres. Ainsi, les discours, le langage que véhicule cette institution ne peuvent rejoindre de manière univoque l'ensemble des individus de la société. D'ailleurs, qu'en est-il de ces rapports, surtout des rapports inégalitaires, sociaux, économiques et même politiques persistants?

On fait de sa vie, de son corps, ou de son apparence une "oeuvre d'art" certes, mais avec les moyens qu'on possède ou qu'on obtient. Il y a toujours des contraintes dans l'adhésion à la mode et elles sont physiques, culturelles et surtout économiques. C'est pourquoi on ne doit pas confondre démocratisation de la mode et biens disponibles.

Ainsi, partir du principe que la mode ne serait plus productrice de contraintes sociales dans une société donnée est une impossibilité sociologique. Les aspects déjà soulignés le démontrent. On peut soutenir que la mode est un moyen de révélation de soi, du moins partiel. Mais elle demeure facteur de conditionnement social à l'endroit des individus qui, à travers leurs comportements vestimentaires, cherchent à combler leurs besoins de sociabilité. Elle impose ainsi certaines contraintes sociales à son adhésion.

Malgré sa stratégie d'ouverture au plan des styles proposés, laquelle entretient le sentiment d'accorder aux individus la compétence des choix personnels, il ne faut pas oublier que la

qualité de révélation de soi demeure l'effet d'un type de socialisation vécue. À l'inverse, la mode sert toujours à créer des signes et des significations qui se disséminent dans les codes de l'apparence et qui peuvent aisément discriminer l'individu en quête de son propre "style". Le recours à des mannequins aux corps "sculptés", ayant leur beauté spécifique, est révélateur. La dépense monétaire nécessaire à l'acquisition d'un vêtement de haut de gamme est aussi une évidence. La tenue vestimentaire est un phénomène d'émulation dont la forme repose sur des goûts et des émotions certes, mais aussi sur des conditions financières. Entre la mode de "Poitras" et la mode d'"America" ou celle de "Le Château", il y a toute une marge.

Face à l'assertion de Lipovetsky voulant que "*(...) les marques de classe et de hiérarchie sociale [aient] tendance à devenir de plus en plus (...) signe psychologique, expression d'une âme, d'une personnalité*"⁹¹, on ne peut engager une discussion pertinente et sérieuse si nous refusons partiellement l'interprétation des classes sociales. L'"âme", c'est-à-dire la "personnalité", demeure forcément un construit social et reflète des conditions de vie particulières. Le choix est au coût ce que le goût est au revenu. Suivre la mode, ce n'est pas uniquement choisir, c'est aussi se limiter. Il est irréaliste de nier que parmi les diverses classes, et même dans différentes régions et quartiers des grandes villes, se profilent des styles de consommation variés. Dans cet ordre d'idées, il ne s'agit pas de penchants à caractères individuels, mais de traditions, de conventions, de codes acceptés et de styles de vie possiblement réalisables. Est-ce que les apparences révélant la pauvreté et la vieillesse gagnent un espace

⁹¹ Gilles Lipovetsky, "La Mode cent ans", *Le Débat*, 1984, no. 35, p. 122.

médiatique analogue à celles révélant la richesse, le prestige et la jeunesse, dans les revues de mode et dans les défilés ?

Bien qu'il ne semble pas y avoir de barrières sociales à la création dans l'apparence, dans le "look", il y en a tout même quant à son adhésion ainsi qu'à son expression. Ceci demeure une contrainte vécue surtout par l'homme ou la femme de la rue.

À l'instar de Veblen, nous croyons que la mode demeure un puissant principe d'émulation et s'exprime par un rêve d'appartenance de classe, même lorsque l'on n'y adhère pas⁹². C'est une question de capacité d'adaptation, mais aussi d'intégration à une telle institution. C'est-à-dire, jusqu'où et comment l'individu est-il conditionné par les modèles suggérés sur le marché⁹³ et comment peut-il y répondre?

À cet égard, comme Bourdieu, Simmel ou Spencer, nous croyons que derrière ce phénomène, il y a des mécanismes traditionnels d'imitation-diffusion par lesquels la mode des classes supérieures se répand habituellement dans la masse. Chaque classe cherche à reprendre ses distances à partir de nouvelles marques de distinction, soit en délaissant les pratiques investies par les classes inférieures, soit en adoptant de nouvelles manières de les exercer. C'est pourquoi les distinctions les plus prestigieuses, telles le haut de gamme, sont surtout celles qui symbolisent la position des structures sociales dominantes à observer, à assimiler (ex. vêtement, langage,

⁹² Le phénomène de la contrefaçon illustre cette réalité. Est-ce l'effet "magique" du rêve d'identité s'exprimant par le nom? Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 258.

⁹³ Nous entendons par marché la production, la promotion de ce produit, incluant la publicité et la vente.

manières, goût/culture), puisqu'elles entendent faire apparaître les propriétés essentielles de la personne de nature cultivée. Subtilement, l'adhésion à la mode demeure une vertu de type élitiste cultivé. La mode Lacroix, par exemple, n'est pas nécessairement accessible financièrement à toutes les couches de la société certes, mais elle ne l'est pas non plus symboliquement. Elle véhicule surtout la distinction par son inaccessibilité; c'est un système de contraintes économiques, mais aussi culturelles. "*La connotation d'exclusivité qu'elle véhicule sous-entend la contrainte dans l'accessibilité*"⁹⁴.

Cette perspective est particulièrement mise en relief dans *La Distinction*⁹⁵. Bourdieu y met l'accent sur les stratégies qu'utilisent les individus pour assurer les distinctions sociales et les modes de reconnaissance distinctive. Cette étude met en relief la division sociale en classes observées par le biais d'enquêtes sur les pratiques et les connaissances culturelles des consommateurs; ces enquêtes font apparaître une répartition des pratiques fortement différenciées selon l'appartenance de classe.

Mais l'analyse de Bourdieu dépasse celle de Marx, de type socio-économique, puisqu'elle majore, comme Weber, les rapports et les dominations symboliques. Les pratiques sociales observées dans la mode vestimentaire, entre autres, reposent sur l'importance accordée aux rapports de sens, aux biens symboliques et à la domination symbolique dans les rapports de classe mêmes.

⁹⁴ Isabelle Girard, Elizabeth, Gouslan, "Peut-on penser la frivolité?", op. cit., p. 130.

⁹⁵ Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 670 p. Cet écrit de Bourdieu ne couvre pas la société abstraite mais se fonde plutôt sur des enquêtes empiriques dans la société française.

Bourdieu soutient que les pratiques de distinction reposent sur un double processus dont les éléments sont interreliés: soit la lutte de classe et la concurrence dans les champs sociaux. Ces derniers se conçoivent comme milieux de vie, qui se composent de l'ensemble additionné des personnes se consacrant à la politique ou à la production culturelle, et de systèmes de positions dans lesquels l'individu se situe comme acteur politique ou culturel.

La mode est, par ailleurs, un phénomène contemporain parce qu'elle repose sur une logique de compétition permanente, particulièrement présente dans les sociétés évoluées, c'est-à-dire à division sociale complexe. Ainsi, dans les sociétés traditionnelles, le pouvoir assure sa légitimité par l'appel de la foi religieuse, alors qu'en société industrielle, par exemple, on fait appel aux capacités "rationnelles des agents".

Il s'agit d'analyser les diverses stratégies qui, dans le domaine des biens culturels et symboliques, vont permettre la reproduction des rapports de classes par le recours aux multiples distinctions. Une compréhension éclairée de la mode nécessite d'observer que

"[l]a logique du fonctionnement des champs de production de biens culturels et les stratégies de distinction qui sont au principe de leur dynamique font que les produits de leur fonctionnement, qu'il s'agisse de créations de mode ou de romans, sont disposés à fonctionner différemment, comme instruments de distinction, entre les fractions d'abord, et ensuite, entre les classes" ⁹⁶.

⁹⁶ Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, op. cit., pp. 259-260.

D'ailleurs, l'espace social, étant structuré selon une distribution inégale des biens, constitue une structure génératrice de conflits sociaux et c'est en ces termes que le champ de la mode est l'archétype des formes de concurrence, des actions de distinction et des "champs distingués". La mode est un lieu privilégié où se conjoignent les intentions individuelles et les aspirations groupales. Le changement vestimentaire

"(...) est un exemple à peu près parfait de rencontre entre deux espaces et deux histoires relativement autonomes: les transformations incessantes de la mode sont le produit de l'orchestration objective entre, d'une part, la logique des luttes internes au champ de production (...) et, d'autre part, la logique des luttes internes au champ de la classe dominante"⁹⁷.

Cette dynamique repose sur une mise en scène de soi comme nécessité structurale en regard des styles de vie⁹⁸ en société contemporaine. Et c'est ainsi que, traitant du goût vestimentaire, *"[l]a sociologie est sur le terrain, par excellence, de la dénégation du social"*⁹⁹, puisque, d'une part, elle met en perspective les déterminants sociaux dans le rapport au corps, et d'autre part, elle démontre que les pratiques de distinction individuelle reposent sur l'incorporation du social et sur l'habitus.

⁹⁷ Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, op. cit., p. 259.

⁹⁸ Ces aspects sont particulièrement analysés dans le chapitre 3 de son écrit *La distinction, critique sociale du jugement*, op. cit., pp. 189-248.

⁹⁹ Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, op. cit., p. 9.

Cette approche conceptuelle appliquée à l'étude des styles de vie, dans lesquels s'insère le phénomène de la mode, est fondamentale pour comprendre la signification des classements et des différenciations au plan des stratégies individuelles et collectives de consommation. En d'autres termes, la compréhension de la logique de distinction dans la mode est fonction de l'importance de l'habitus de classe qui sert de "dénominateur commun", à la fois au plan des diverses actions quotidiennes accomplies par un même individu et à celui des pratiques sociales de tous les individus qui vivent les mêmes conditions d'existence du fait de leur appartenance à la même classe.

L'habitus est la structure profonde sur laquelle repose, entre autres, un ensemble de pratiques d'adhésion à la mode. En retour, celles-ci révèlent, en quelque sorte, des schèmes inconscients de pensée "fabriqués" tout au long du processus de socialisation des individus dans des conditions socio-économiques qui sont spécifiques au phénomène de l'appartenance de classe. Ainsi, l'habitus de classe a pour conséquence que les individus, à travers leurs multiples stratégies conflictuelles, se comportent de manière à reproduire les inégalités sociales. L'habitus est ainsi un élément essentiel au problème de reproduction sociale qu'on observe dans l'évolution de la mode.

Dès lors, la reproduction se réalise à travers les conflits symboliques. Il s'agit d'une "violence symbolique", "civilisée", qui est repérable dès l'imposition de l'habitus et se poursuit dans les multiples luttes pour l'imposition de la culture dominante. L'analyse de la distinction dans la mode consiste alors à repérer le domaine des goûts personnels pour démontrer à quel point ceux-ci relèvent de l'exercice des conflits de classes et sont

l'effet d'arbitraires culturels eux-mêmes déterminés par l'appartenance de classe.

Par conséquent, la mode, surtout par le biais de la haute couture, régit les corps et les apparences légitimes à travers la présentation de couturiers, modelistes, "tops models", etc., et contribue au maintien de l'ordre symbolique légitime par l'entretien du principe de l'exclusivité par la rareté et la distinction. L'existence d'un "corps légitime", incarné par le "top model", repose, en fait, sur l'exclusivité qui est elle-même tributaire de l'éloignement, autant que possible, du corps commun, soit celui de la majorité des individus. Notre façon de nous percevoir, de nous mouvoir, de nous alimenter, de nous soigner et ultimement de nous présenter renvoie aux stratégies de distinction dans la mode "légitime", soit celles de la classe dominante.

Cependant, il demeure que la conscience symbolique de classe est une conscience esthétique. On ne peut souscrire au type d'analyse sociologique mis de l'avant par Veblen qui affirme que la mode n'est "*(...) qu'instrument de classement social, sans aucune finalité esthétique*"¹⁰⁰. L'esthétisme demeure un système de normes des apparences imposé par des cadres sociaux spécifiques, notamment et surtout bourgeois.

Dans ce cas-ci, malgré la crise qu'elle traverse, la haute couture cultive toujours un type de sociabilité accessible surtout aux initiés et aux classes privilégiées, du moins aux individus qui ont les privilèges de s'intéresser à un tel "art". Par ailleurs, tout vêtement peut susciter, un jour ou l'autre, une discussion ou une

¹⁰⁰ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 65.

controverse: le chapeau haut-de-forme porté à l'université, sur la rue ou dans le métro, par exemple. La mode est donc une culture qui s'impose et pour nous y socialiser, nous devons en connaître les styles valorisés. Nous devons à cet effet adhérer aux circuits de la mode (revues, lieux publics, etc.) et y distinguer la norme recommandée, ou du moins ses paramètres.

Ungaro, Lacroix, Klein ou Poitras observent la rue certes, mais ils improvisent les tendances. Ils observent, écoutent, repèrent, assimilent ces styles; pourtant, ce sont eux et les exigences productivistes qui déterminent les stratégies entreprises, ainsi que les "ingrédients modes". Il y a aussi que

*"dans le système de la mode, le signe est arbitraire: il est élaboré chaque année, non par la masse des usagers, mais par une instance étroite qui est le fashion groupe (...)"*¹⁰¹.

Et lorsque ce sont des critères de type économique, plutôt que de type artistique, qui sont particulièrement retenus pour la promotion de types de mode, le prestige des grands couturiers est récupéré en termes de "marque de commerce". Globalement, la mode est élitiste et a un rôle premier dans la reconnaissance sociale des apparences spécifiques présentées ultérieurement sur le marché. La haute couture et ses vêtements inaccessibles servent souvent d'"avant-propos" aux styles et lignes de vêtements produits massivement. Par exemple, les défilés haut de gamme parisiens exubérants qui dévoilent des vêtements aux coûts exorbitants¹⁰² et d'une extravagance particulière, répondent à une clientèle riche et très aisée¹⁰³ certes, mais ils

¹⁰¹ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 219.

¹⁰² Certaines robes vaudraient jusqu'à 200,000 dollars.

¹⁰³ Elle représenterait à peine deux à trois mille individus.

servent aussi les stratégies publicitaires pour le lancement de nouveaux produits (cosmétiques, parfums, crèmes rajeunissantes, etc.). C'est ainsi que la contrainte d'inaccessibilité trop élevée imposée par la haute couture est à la rigueur récupérée en termes d'exclusivité à des fins mercantiles.

Par ailleurs, hors des enceintes de la mode haute couture, il y a possiblement celle de la rue, mais quels que soient les codes qu'elle véhicule, elle conserve toujours un caractère prestigieux, et sa reconnaissance sociale nécessite qu'elle soit portée par l'élite (artistes, acteurs, vedettes, gens connus, etc.). "*La rue, c'est le "jet set", les vedettes (...)*"¹⁰⁴, affirme Dali Sanchagrin.

Tous les styles, les conduites et les habitudes de vie sont susceptibles d'être retenus par l'industrie de la "fascination du nouveau", à la condition qu'ils soient diffusés à la masse et observés tant sur le plan de leur adaptation par le port direct d'un certain type de vêtement par exemple, que sur le plan de la reconnaissance par ceux qui ne l'adoptent pas, que cela soit pour des raisons pécuniaires ou autres. Il est forcément nécessaire que ces conduites et les pratiques sociales consécutives soient prises en charge par l'industrie de la mode et les mille et un réseaux que suscite son existence. Or, ces réseaux sont issus de groupes influents, le "jet set" montréalais par exemple, confirme Dali Sanchagrin¹⁰⁵. Bref, une certaine élite dont le type de charisme est porteur de normes et de codes sociaux élitistes et surtout "vendables".

¹⁰⁴ Dali Sanchagrin, op. cit.

¹⁰⁵ D'après cette dernière, les nouveaux looks "de la rue" sont surtout divulgués dans les lieux "à la mode", des milieux "branchés", tels que des boîtes, discothèques et restaurants "in", donc peu accessibles au public en général.

Les symboles de mode demeurent ceux de la publicité: l'inédit, la nouveauté, le rêve, etc. C'est pourquoi les symboliques utilisées restent largement tributaires de l'effet des médias. Il en est ainsi puisque ce n'est qu'une minorité d'individus qui ont accès aux prestigieux défilés de mode parisiens par exemple, alors que cette immense entreprise doit "déborder" socialement. Cela est particulièrement vrai sur le continent américain où la mode n'a pas une valeur institutionnelle aussi forte que dans des pays comme la France ou l'Italie.

Par conséquent, ce qui est le plus déterminant, de l'avis de Sanchagrin, *"pour la promotion de certains styles ou maisons de mode, ce sont les médias et la publicité. Et ce entre autres au Québec"*¹⁰⁶. Il faut accepter l'idée que la mode officialise son autorité par les médias. Bien que le développement du marché de la mode soit, à la rigueur, un phénomène d'interaction sociale entre producteurs et consommateurs, il n'en demeure pas moins que les propositions de mode sont fortement sanctionnées par les médias par le biais d'une publicité formelle et informelle.

Dans une société telle que la nôtre, les médias "portent" le vêtement/mode, comme le font les quotidiens pour l'actualité. Lorsque nous sommes exclus des réseaux élitistes, les médias nous éveillent à la promotion des modèles de mode. En fin de compte, ils sont les plus influents dans le phénomène de la diffusion massive de la mode. La mode est une fantaisie qui se modèle à partir de l'opinion et qui suscite des discussions. Or, ce sont surtout les médias qui forgent massivement l'opinion sur la mode ainsi que les tendances qui seront adoptées, qui définissent

¹⁰⁶ Dali Sanchagrin, op. cit.

ce qu'elle est et ce qu'elle deviendra. L'approbation de la mode est conditionnelle à l'espace médiatique accordé; la mode disparaît dès que les médias ne la portent plus ou que les manufacturiers la condamnent et retirent les vêtements du marché. Il en est de même pour les symboliques de prestige qu'elle véhicule. La mode sanctionne également la reconnaissance sociale d'individus, de groupes d'individus ou de sous-cultures spécifiques selon l'espace médiatique accordé. Un privilège qu'on accorde surtout à l'élite.

Dans les revues de mode telles que *Elle Québec* et *Vogue* par exemple, on publie des photos, faits divers et événements surtout relatifs à une certaine élite médiatique: vedettes, top models et catégories d'individus occupant le sommet de la hiérarchie sociale. Par ailleurs, Dali Sanchagrin est consciente qu'une revue comme *Elle Québec* est contradictoire. Malgré qu'elle vise une clientèle jeune (18 à 30 ans), elle surexpose des tenues vestimentaires griffées et dispendieuses, donc accessibles surtout aux classes aisées, les professionnelles notamment, ayant atteint un niveau de vie confortable et un certain âge.

"Il est évident que les modèles de vêtements publiés proviennent de maisons de couture ayant un certain renom et dont les vêtements sont peu accessibles à la population en général. Ces atouts que sont l'éclat, l'inédit, l'inaccessible (...) perdurent et demeurent des atouts publicitaires. Bref, l'industrie du rêve occupe une couverture importante dans les médias. Dans la réalité, ce type de vêtement n'est accessible qu'à une certaine élite: des gens aisés: (vedettes ...) politiciens (...)" ¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Dali Sanchagrin, op. cit. N'est-ce pas au fond qu'une stratégie, parmi d'autres, pour maintenir le principe de distinction et d'inaccessibilité relatif à ce genre de revue? Dans certaines éditions, elle confirme toujours cette tendance avec la couverture accordée aux noms célèbres et reconnus, tels que Liz Vandal (designer québécoise de l'année 92), Poitras, Zivadinka, St-Laurent, Mondy, etc., et qui présentent des vêtements à des coûts peu accessibles.

Pourtant, comme l'affirme Dali Sanchagrin,

"D'autres revues québécoises, telles que Clin d'oeil, publient des modèles vestimentaires plus accessibles, mais n'ont pas le même impact au plan de la symbolique de mode"¹⁰⁸.

La mode maintient également des cloisonnements au plan des âges et des groupes sociaux, par exemple. Elle érige certaines barrières sociales parce qu'elle sert à distinguer certains groupes sociaux au détriment de certains autres. L'espace social et médiatique qu'elle accorde au luxe, à l'éphémère, à des "beautés" spécifiques "met au rancart" d'autres aspects pourtant très tangibles, tels la vieillesse, les exigences spécifiques à la féminité et, pourquoi pas, à la masculinité.

En outre, que déduire de l'omniprésence féminine et des stratégies publicitaires "féminisantes"? On pense à des revues dites féminines, comme Châtelaine, dans lesquelles les quelques articles féministes et sociologiques sont noyés dans une surabondance de publi-reportages, publicités, articles traitant de sujets comme la peau, la santé, "comment paraître plus jeune que son âge", "cacher ces cheveux gris", "retarder les premières rides"; bref, un réseau médiatique dans lequel se confondent de multiples symboliques de mode. Une telle surexposition de publicité dite "féminine" justifie le narcissisme féminin par l'omniprésence qu'elle accorde aux produits de l'apparence.

Ce n'est donc pas spécifiquement l'allure vestimentaire de "monsieur et madame tout le monde" qui est publiée. Qu'en est-il

¹⁰⁸ Dali Sanchagrin, op. cit.

d'autres groupes sociaux en quête de reconnaissance sociale? Dans cet ordre d'idées, la jeunesse, comme groupe social, est un exemple éloquent. Il est dans la nature de cette couche sociale de critiquer les conventions, les institutions. Elle s'avère alors, pour l'industrie, un "laboratoire idéal" pour l'observation des phénomènes de changement, surtout si elle révèle des looks inusités. Mais pour être adoptées par l'industrie, il est nécessaire que ces parures représentent des atouts commerciaux importants¹⁰⁹.

Il y a aussi d'autres parures, d'autres styles qui naissent hors des circuits de cette institution qu'est la mode, qui sont également adoptés par certains groupes et qui sont pourtant des "looks" de la rue. Mais ces looks sont ceux de groupes-témoins qui tentent de divulguer, par leurs apparences, des rapports sociaux différents et même inégaux avec l'ensemble de la société. Que cela soit la mode BCBG ou la mode New Wave, ces modes ont un rôle important au plan des revendications spécifiques. Certains adoptent ce style pour obtenir une reconnaissance quelconque, afficher un conflit, dénoncer une injustice ou pour ne pas se faire oublier. Or, ces marques de distinction révèlent des tentatives de reconnaissance sociale mais n'obtiennent pas le titre de mode au sens institutionnel. Par exemple, le style "Malcolm X" qui, au plan esthétique, s'illustre par une variante vestimentaire telle la casquette dotée d'un "X" sur le devant, converge avec le phénomène identitaire du jeune noir américain. Mais est-ce que l'institution troquera le "vedettariat" pour l'échec et l'inégalité sociale ? À quel point accepterait-on d'en faire un crédo de la mode, donc commercial? Cette mode étant un phénomène

¹⁰⁹ Le look délabré et présenté par le jean délavé et volontairement déchiré par les confectionneurs relève plus d'un créneau à exploiter que d'une reconnaissance sociale de la pauvreté.

identitaire et "de la rue", il y a plus de possibilité que le "look" type vedette internationale de la chanson, comme l'incarne Céline Dion, soit retenu.

Par ailleurs, parmi les individus qui adoptent une mode, plusieurs ne font qu'en adopter la parure, l'allure, etc. Peu connaissent son origine et le discours qu'elle véhicule réellement. L'adhésion au "look" Malcolm X peut être ainsi interprétée de la même façon que l'adhésion au look "hippy" des années 60. Mais combien d'individus développent des pratiques sociales inhérentes à cette mode? Combien n'en adoptent que l'apparence? C'est ainsi qu'il y a confusion entre le style adopté et la signification réelle de l'action sociale.

La mode ne complète donc l'identité et n'affirme réellement l'individu que lorsqu'elle la supporte et qu'elle est reconnue. Or, ce n'est pas toujours le cas. Les codes de séduction sont différents d'un groupe à l'autre et ce sont les effets d'approbation, notamment des médias, qui sont déterminants.

Il faut aussi comprendre que cette dialectique de l'imitation et de la différenciation sociale que suscitent l'existence de la mode et sa reconnaissance, est saisie et acceptée par l'autre dans la mesure où les signifiants utilisés ont une signification précise pour lui et même pour celui qui l'adopte. C'est pourquoi la mode ne s'inscrit pas uniquement en termes de complémentarité à l'identité, elle ne la supporte qu'à l'occasion, comme le jean pour la jeunesse à l'époque des "sixties".

On doit reconnaître ce qu'une mode évoque pour soi, mais aussi ce qu'elle rappelle à autrui. Face à la montée de l'intégrisme musulman, le tailleur féminin a-t-il la même signification pour l'Algérien intégriste que pour le Québécois? Dans le cadre de la

guerre froide, que penser de l'effet produit par le port d'un jean pour un jeune américain comparativement au jeune russe? À la limite, si les vêtements expriment une fonction, une volonté de confort, un état d'âme, gagnent-ils le titre de modèles pour autant?

Le sens de la mode se confond ainsi avec le sens de la distinction, alors que ce dernier est assuré par différentes contraintes qui limitent l'adhésion à la mode institutionnalisée.

Par ailleurs, face au discours actuel de volupté véhiculé par la mode, il est juste de reconnaître que le confort est une norme importante dans le paraître mais il n'en est pas nécessairement ainsi pour l'ensemble des tenues de mode. À cet effet, que penser de la promotion de souliers à talons élevés, de pantalons très étroits ou de jupes trop courtes lors des froids hivernaux? À la rigueur, est-il vrai que les rites de beauté disparaissent?

De plus, bien qu'il soit vrai que les apparences gagnent en valeur aujourd'hui, si elles expriment la distinction et la valorisation individuelle, constituent-elles une révélation réelle de l'être ? Disons plutôt que la mode emprunte à l'occasion des discours et des valeurs qu'il est esthétiquement possible de promouvoir, de vendre, donc possiblement rentables.

Du reste, c'est le "look" gagnant qui importe. Un "look" qui obtient une reconnaissance médiatique, publicitaire et même sociale, gagne le titre de mode. Celui qu'on traduit en termes de "phénomène de contagion imitative"¹¹⁰ et qu'on interprète comme un principe de distinction. Bref, l'individualisme, la

¹¹⁰ Marc-Alain Deschamps, *Psychosociologie de la mode*, Paris, PUF, 1979, 212 p.

différenciation sociale sont des valeurs que la mode commande et récupère.

Le prestige de la mode est conditionnel à ce que l'élite décrète. Par extrapolation, la mode influence la conception de l'expression de l'art et du goût; elle encadre et normalise les codes d'être et de paraître.

Elle est donc un phénomène social parce qu'elle exerce une pression sur les individus et induit un changement périodique de caractère plus ou moins contraignant. Du "look" qu'elle commande aujourd'hui, elle fait une autorité sans titre formel évident qui, en retour, conditionne le milieu social dans lequel évolue l'individu, mais sans intervention coercitive apparente. Comme il est exposé précédemment, elle est un fait d'habitus social.

Conclusion

Entre les revendications individuelles, au plan des propositions de mode, et celles des couturiers, l'"empire de l'éphémère" est d'abord l'oeuvre de stratégies productivistes. Contrairement à Lipovetsky qui croit que le caractère d'ouverture de la mode actuelle est lié à "(...) *la célébration idéologique du principe de l'individualité*"¹¹¹, nous croyons que l'individualisme est une valeur très exploitée puisque fondamentale à l'expansion du capitalisme et de l'industrialisme, phénomène d'ailleurs auquel est liée la mode. En outre, les entreprises vont se servir des innovations du couturier, du designer, dans la mesure où elles sont rentables. Ainsi, au-delà des divers comportements

¹¹¹ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, op. cit., p. 122.

vestimentaires issus des mille et une fièvres de la rue prétendument analysées par les couturiers, certains des styles émergents acquièrent une popularité certaine lorsque leur rentabilité est assurée¹¹². La mode est "démocratique" parce que le choix multiple est un facteur lucratif à l'heure actuelle.

Nous croyons aussi que la mode est un "supra système publicitaire" nécessaire au capitalisme. Ainsi, dès qu'un vêtement est normalisé, institutionnalisé, sa fonction doit être saisie dans un système de "communication sociale"¹¹³, note Roland Barthes.

À force d'offrir aux individus des moyens et des solutions pour s'afficher, se révéler, elle parvient finalement jusqu'à leur faire oublier leur individualité. S'accepter, ou remédier à ce qu'on est: voilà le dilemme posé par la mode actuelle.

Avec la mode, il ne s'agit plus uniquement d'aider et d'inciter l'individu à se déchiffrer et s'exprimer, mais aussi de lui proposer des méthodes pour l'expression de soi.

Cela dit, la tyrannie de la mode est d'abord de nature commerciale. Ce phénomène repose surtout sur les forces sociales et culturelles récupérées et entretenues par le capitalisme. Une lecture des fondements de la mode est donc nécessaire. Entre la dame de la haute bourgeoisie qui achète des robes de Lacroix et la femme ordinaire qui achète un vêtement de série, il y a un rapport spécifique: celui de l'influence et de l'importance de la distinction. Or, la distinction est un principe alimenté de codes eux-mêmes suscités par le pouvoir de la mode.

¹¹² Nous y revenons ultérieurement.

¹¹³ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit.

Mais ce pouvoir se fonde sur l'influence d'un nom (Chanel, Poitras, Ungaro, Klein, etc.), d'une élite (vedettes), de médias, etc. Et c'est l'entreprise qui les supporte. Ce n'est pas la rue qui fait la mode, c'est ce qui est sanctionné par le pouvoir de la mode. À travers le haut de gamme, la mode demeure institutrice de valeurs et de codes moraux. C'est d'ailleurs sur ce plan que se situe son pouvoir.

Bref, la mode est favorisée par le conditionnement aux valeurs modernes qu'elle peut susciter elle-même: l'individualité, l'authenticité, la volupté, etc. Mais encore faut-il que tout individu puisse les concrétiser. Cela est une toute autre histoire.

CHAPITRE 5

LES FONDEMENTS SOCIOPOLITIQUES DE LA MODE

Introduction

La mode est la voie par laquelle la bourgeoisie réussit à créer une société à son image. Elle inculque à la masse des individus des priorités d'accomplissement spécifiques. Celles-ci incluent le privatisme, la volupté et l'idée du bonheur par le marché.

Comme souligné précédemment, l'individualisme est une position qui érige la liberté individuelle en valeur suprême, envisage l'individu comme un être autonome, et dont le libéralisme a fait une doctrine. La symbolique de la mode entretient un tel discours, un discours qui recoupe les valeurs libérales. C'est en grande partie à travers l'institution de la mode que le libéralisme reproduit de tels préceptes. La mode participe à la reproduction de l'homo oeconomicus. Elle reflète donc une mise en forme culturelle de l'individualité par le capitalisme de consommation.

La mode est à l'écoute de l'individu certes, mais elle relève beaucoup de l'exploitation de ce dernier. Spécifiquement, elle se fonde sur un conditionnement à la distinction et sur un souci d'esthétisme, par exemple, que notre société crée dans le but explicite de répondre aux nécessités du marché. Et ce phénomène est observable dès l'origine de la mode, soit au XIVe siècle, parmi les classes privilégiées.

La mode révèle aujourd'hui une exploitation douce qui cultive l'idée chez l'individu qu'il dispose d'un certain degré de décision dans ses choix et, à la limite, celle d'une certaine sollicitude et d'un encadrement fournis par le marché. Un phénomène qu'on rencontre déjà au tournant du XXe siècle, tant aux États-Unis qu'en Europe.

Dans ce chapitre, nous voulons nous pencher sur les fondements de la mode. Une incursion du côté de ses origines est donc nécessaire. Bien que se renforçant avec le romantisme, son fondement est surtout capitaliste. En démontrant ainsi que l'origine de la mode repose sur celle du capitalisme de marché, nous signalons du même coup que sa réalisation est fonction de sa capacité à socialiser les individus aux principes de séduction, à l'éphémère ainsi qu'à la fantaisie, et ce par l'acte d'achat. C'est le productivisme qui est porteur du changement et de l'éphémère, en termes de valeurs, à l'ensemble de la société. C'est avec le consummatisme que la mode, telle que nous la connaissons à l'heure actuelle, a été engendrée comme phénomène de masse. Et c'est parce qu'elle socialise les individus aux changements, aux nécessités de la "bonne apparence" qu'elle perdure.

Comment expliquer cette réalité? À cela nous répondons que le consummatisme est intimement lié aux nécessités de la société salariale en émergence. Celle-ci est porteuse d'une économie du pouvoir axée sur la consommation. Or ceci ne peut s'accomplir sans la reconnaissance de la mode comme véhicule des "principes du gouvernement de soi". Voilà ce que nous expliquons dans les pages suivantes.

5.1 Les fondements de la mode

La mode n'est neutre ni économiquement ni socialement. Ses principes de fonctionnement se confondent avec ceux de la publicité, vecteurs du développement des marchés. Elle demeure contraignante dans la mesure où elle socialise l'individu au changement; de là, ses actions courantes se confondent avec celles des activités de consommation de masse. Il est, à cet effet, nécessaire de souligner combien la mode actuelle, surtout vestimentaire, est un système de "communication sociale" dont les stratégies consistent à entretenir la mythologie narcissique. Or, cette dernière n'est concevable que par l'altération de la culture ouvrière et la dévalorisation de l'espace public comme milieu de convivialité. Tant qu'elle se justifie dans cette voie, elle réussit à convaincre que les produits offerts sur le marché sont des moyens ultimes de révélation personnelle. En retour, le capitalisme de marché, avec la panoplie de produits qu'il génère, en profite.

La logique émotionnelle fondée sur l'apparence¹ et le souci de soi ne relève sûrement pas d'une classe laborieuse au sens où l'entendait Veblen, par exemple. Ce ne peut être l'effet d'une catégorie d'individus valorisant le travail et voués à des exigences ancrées dans des moeurs communautaires. La mode repose surtout sur l'intériorisation de l'habitus bourgeois. Elle supporte un ensemble de moeurs qu'on trouve normalement dans un groupe d'individus accomplis socialement et économiquement. Elle fait consommer de ces produits éphémères qui n'ont de valeur que symbolique. Ceux-ci dépassent de très loin les besoins

¹ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 224 p.

"vitaux"; ils ne sont qu'emballage et signes industriellement créés.

Les rythmes d'évolution de la mode se sont accélérés sous l'effet des changements survenus dans la structure sociale. Cela se manifeste notamment par l'apparition d'une puissante bourgeoisie commerciale qui cherche toujours à élargir son marché mais aussi à se distinguer des classes aristocratiques. Nous croyons que "l'empire de la mode" repose sur des forces commerciales qui mettent de l'avant les logiques de l'individualité, du nouveau et de la "personnalisation" des apparences, et non l'inverse².

Ainsi, sous l'effet de la laïcisation de la société et du romantisme généralisé, la mode se présente sous une forme moderne, certes, mais c'est surtout le capitalisme qui concourt à son renforcement. Comme le note Grazietta Buttazi,

"la mode, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce phénomène, prend naissance quand l'habillement, abandonnant sa fonction de maintien d'une tradition sociale qui exprimait sa force dans l'immuabilité, devient le reflet (...) d'une veine d'inspiration. Ce changement fondamental se produit vers le milieu du XIVe siècle, en relation avec une nouvelle dynamique sociale qui voit en particulier l'apparition d'une puissante classe commerçante, une croissance économique générale et les premiers rayonnements de l'humanisme italien, où s'expriment un goût profane, un idéal de beauté lié aux qualités individuelles, tant physiques que spirituelles" ³.

² Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, NRF, Gallimard, 1987, 337 p.

³ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, Paris, Hachette, 1983, 282 p.

À l'époque, la mode est déjà pour la bourgeoisie et l'aristocratie un moyen d'affirmer leur supériorité en maintenant des parures qui leur sont spécifiques et qui se distinguent nettement de celles du peuple⁴.

S'ajoute à cela que la nouveauté et le changement sont des valeurs promues par le mouvement romantique qui, à travers la valorisation du sentiment amoureux, donne une impulsion particulière à ce phénomène.

"Romanticism provided that philosophy of recreation necessary for a dynamic consumerism: a philosophy which legitimated the search for pleasure for goods in itself (...) at the same time, romanticism has ensured the widespread basic taste for novelty, together with the supply of original products, necessary for a modern fashion pattern to operate (...)"⁵.

Aussi, vers la fin du XVIIIe siècle dans les villes, par le biais du romantisme et de la passion amoureuse entre hommes et femmes, se dissémine le langage de la séduction. Il s'agit d'un mouvement qui finit par imposer le principe d'individualisation, lui-même porteur du principe de socialisation à soi. Se découvrir, se connaître pour mieux se présenter à autrui. C'est ainsi que le romantisme est l'essence même de la norme de séduction. Or, selon Campbell,

"(...) romantic teaching concerning the goods, the true and the beautiful, provides both the legitimation and the

⁴ Ce que souligneront plus tard Herbert Spencer et Georg Simmel entre autres.

⁵ Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Ideas, Basic Blackwell, 1987, p. 201.

motivation necessary for our modern consumer behaviour to become prevalent throughout the contemporary industrial world" 6.

Le romantisme fournit le schéma des bonnes moeurs récupéré par l'industrialisation. C'est-à-dire qu'il est appelé à s'inscrire dans des comportements de consommation. Des bonnes moeurs aux belles manières, distinction et esthétisme vont de pair.

"The cycle of desire-acquisition-use-desillusionment-renewed desire is general feature of modern hedonism, and applies to romantic interpersonal relationship as much as the consumption of cultural products such as clothes and records" 7.

Depuis, on fixe de plus en plus des règles d'expression en fonction du marché. À l'inverse, on tente de généraliser les normes de séduction, donc en corollaire le souci de soi et de son apparence: bref, le narcissisme. Si nous revenons au XVIIIe siècle,

"(...) une impulsion particulière est donnée à la mode, qui prend l'allure, pourrait-on dire, d'un "bien de consommation". Les motifs de cette initiative sont économiques et politiques" 8.

Les idées égalitaires qui traversent le siècle des Lumières conduisent à prôner une élégance naturelle qui ne soit pas réservée à une élite mais à l'ensemble de la société. Ce qui

⁶ Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, op. cit., p. 206.

⁷ Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, op. cit., p. 90.

⁸ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., p. 22.

justifie de plus en plus un rôle d'individuation de l'apparence qui passe surtout par le vêtement. Daniel Roche aborde le problème dans le même sens que Butazzi et souligne que déjà au XVIIIe siècle,

"la mode, institutrice royale de la distinction, instaure le triomphe de la valeur d'échange signe dans le royaume de la consommation (...)" et déjà elle est *"(...) à la fois animée par la compétition des classes, mais elle est aussi portée par la consécration sociale de l'individualisme"* ⁹.

Vers la fin de ce même siècle,

"(...) de nouvelles classes de consommateurs ont accès au marché de la mode, en particulier parce que les progrès technologiques, qui ont été le moteur de la révolution industrielle, ont rendu ces produits meilleur marché" ¹⁰.

Ceci dit, depuis son apparition, la mode alimente un flot continu de discussions morales, sociales, esthétiques et philosophiques et s'amplifie au XIXe siècle pour enfin se consolider au XXe siècle. Ce mouvement ira en s'accroissant au siècle suivant. La mécanisation de la confection de la broderie ainsi que la diminution du coût de production de la crinoline sont à l'origine de l'élargissement du marché de la mode. Comme institution, la mode connaît des phases diverses. Apparemment liées à des valeurs égalitaires, ces étapes reposent fondamentalement sur des facteurs productivistes. C'est pourquoi, parmi les multiples fondements sur lesquels repose la mode en termes de principe de distinction, le capitalisme est

⁹ Daniel Roche, *La culture des apparences*, op. cit., p. 492.

¹⁰ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., p. 41.

central pour saisir le sens réel accordé à la mode d'aujourd'hui. Ce phénomène, tel qu'il se présente aujourd'hui, semble être plus que strictement économique et mondain; il est la conséquence culturelle de stratégies productivistes. Bref, la mode relève de l'ordre des besoins créés. Comme le note Roland Barthes,

*"la mode fait sans doute partie de tous les faits de néomanies qui sont apparues dans notre civilisation probablement avec la naissance du capitalisme: le nouveau est, d'une façon institutionnelle, tout à fait une valeur qui s'achète"*¹¹.

L'engouement de l'ensemble de la société pour la nouveauté est un phénomène exploité par l'industrie vestimentaire. Cette dernière se penche sur les créations de la mode et s'en sert afin de vendre cet "art" et de le promouvoir auprès d'une clientèle potentiellement de plus en plus nombreuse. S'instaurent ainsi des rapprochements institutionnels entre la création de couture et l'industrie. Cela renforce alors la fonction sociale de prestige que joue la consommation ostentatoire. Nous n'en sommes plus à l'interdit qu'imposent les classes aristocratiques aux classes populaires de porter les mêmes attributs vestimentaires, comme c'est le cas en Europe, et ce jusqu'au XVIIIe siècle, . Nous n'en sommes plus non plus aux costumes "propres aux régimes de coopération obligatoire"¹².

En outre, même si le tournant du XXe siècle constitue une période d'effervescence de la mode, il n'y a pas de rupture réelle dans ce phénomène, si on le considère en termes de facteur de

¹¹ Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 29.

¹² Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière, 1880, p. 287.

distinction sociale. Il y a cependant une mutation observable dans le principe de sa diffusion.

Selon Maghelonne Toussaint-Samat, Marylène Delbourg-Delphis ainsi que Bruno DuRoselle, l'avènement de la haute couture est marquant sur ce plan, et c'est au siècle dernier que ce phénomène s'amorce. En outre, tel que le souligne Bruno DuRoselle, par exemple,

"la société bourgeoise du XIXe siècle a engendré un système de mode tout à fait particulier et unique de l'histoire, qui s'est concrétisé dans le phénomène de la Haute Couture" ¹³.

Charles Frédéric Worth (1826-1895), *"(...) l'astre qui est à l'origine de la Haute Couture"*¹⁴ et premier couturier-créateur masculin, est le premier également *"(...) à proposer aux clientes la réalisation de robes coupées dans les tissus choisis et selon les modèles qu'il inventait"*¹⁵. Il entame le principe de *"faire couture!"* ¹⁶. Il imagine aussi la présentation sur mannequin vivant.

Désormais, plutôt que de servir la clientèle, surtout bourgeoise et aristocratique, et de se cantonner aux propositions de cette clientèle, la mode se transforme en une entreprise de

¹³ Bruno DuRoselle, *La mode*, op. cit., p. 1.

¹⁴ Grazietta Butazzi, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Maghelonne Toussaint-Samat, *Histoire technique et morale du vêtement*, Paris, Bordas, 1990, p. 457.

¹⁶ Expression empruntée à Michel Robichaud. Voir, émission radiophonique *En direct*, 25 février 1993.

suggestion et de création. Elle devient un spectacle prestigieux et instaure la "(...) *théâtralisation de la marchandise (...)*" ainsi que "(...) *la sollicitation du désir*"¹⁷, note Gilles Lipovetsky. La mode va d'ailleurs s'accompagner de nouveaux rituels de présentation, surtout des défilés de mode. La mode adhère ainsi à un nouveau principe. Et ce phénomène s'accroît avec l'émergence de plusieurs grands noms de la haute couture, eux-mêmes promoteurs d'une originalité vestimentaire.

Par exemple, il y a Paul Poiret (1879-1944) "(...) *qui délivra la femme de l'esclavage du corset (...)*"¹⁸ et Gabrielle (dite Coco) Chanel (1883-1971) qui "(...) *est entrée dans la légende en imposant une mode souple (...)* et qui disputa [aussi] à Poiret la gloire d'avoir supprimé le corset"¹⁹. Par la suite, viendront les Dior (1905-1957), Féraud (né en 1921), Valentino (né en 1922), Ungaro (né en 1933) et autres.

Bien qu'au début la mode s'adresse aux classes privilégiées, elle atteint rapidement l'ensemble de la société. Ainsi, parallèlement à l'institutionnalisation de la haute couture, l'extension de la consommation de masse à celle du vêtement manufacturé prend un essor important. Il s'agit d'un phénomène qui introduit l'intégration de la classe ouvrière à l'influence de la mode.

¹⁷ Gilles Lipovetsky, "La mode de cent ans", *Le Débat*, no. 37, 1984, p. 120.

¹⁸ Maghelonne Toussaint-Samat, *Histoire technique et morale du vêtement*, op. cit., p. 454.

¹⁹ Maghelonne Toussaint-Samat, *Histoire technique et morale du vêtement*, op. cit., p. 447.

La stratégie consiste à amener les classes populaires à imiter, à plus ou moins bon compte, les modèles bourgeois. La mise au point des tissus artificiels, la diffusion du prêt-à-porter, la technique du patron de papier et la publicité constituent autant de moyens qui vont garantir à l'industriel la réussite de son projet.

Déjà vers la fin du XIXe siècle, on constate que la production vestimentaire et sa commercialisation ne visent plus uniquement l'élite. Par exemple, à partir de la moitié du XIXe siècle, la revue de mode ne s'adresse plus seulement aux femmes des classes supérieures. Grazietta Butazzi le souligne,

"Au fil des années les journaux augmentent leur tirage, le langage et les arguments employés deviennent plus accessibles, et les catégories sociales auxquelles ils s'adressent s'élargissent" ²⁰.

C'est également pendant cette période que la haute couture instaure un rythme de représentation saisonnière que l'on connaît encore de nos jours. Mais cette "rythmique" progressera de façon continue et même exponentielle. Nous n'en sommes plus spécifiquement aux modes saisonnières mais aux modes superposées. L'accélération des rythmes de mode traduite par la multiplication des défilés parisiens (et autres) et l'alternance rapide des lignes et styles de vêtements présentés dans les magasins (et un peu plus tard dans les boutiques), illustrent cette réalité. Depuis, la mode est plus apparente, plus diffuse, plus

²⁰ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., pp. 209-212. Une autre tendance que Veblen et Simmel soulignaient aussi: "À travers ces journaux, on voit se mettre au point la stratégie publicitaire où la femme est un "moyen" pour faire dépenser de l'argent à son mari, qui mise sur elle pour rehausser son propre prestige social". Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., pp. 209-212.

courue et semble, en outre, plus accessible de par l'expansion de l'industrie vestimentaire. Il s'agit de facteurs auxquels sont liés l'avènement et le port de vêtements industriels de qualité, ainsi que celui du prêt-à-porter. Cette tendance apparaît vers la fin de la Première Guerre mondiale et s'accélère avec le développement de la confection en série.

Par ailleurs, les promoteurs industriels deviennent des "capitalistes de conscience"²¹ par l'utilisation de techniques de persuasion pour produire des consommateurs. Ce qui suscite la création de publicités et revues de toutes sortes, elles-mêmes productrices de symboles et de codes sociaux. À cela s'ajoute cette "mine inépuisable" que constituent "(...) *les mythes hollywoodiens: aux États-Unis, dès les années trente*"²². Butazzi note à cet effet:

*"La naissance de techniques publicitaires [qui] fixe comme objectif pour le consommateur petit-bourgeois l'élégance des plus fortunés et promet d'offrir, à des prix modestes, le faste et le "chic" du beau monde"*²³.

Ceci annonce également que *"l'ordre capitaliste avait le pouvoir de plonger les matériaux de l'apparence dans un état de mystification permanent"*²⁴, selon Richard Sennet. Avec l'instauration du fétichisme de la marchandise, la mode est

²¹ Philippe Breton, Serge Proulx, *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Montréal, Boréal, Science et société, 1989, p. 106.

²² Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., p. 41.

²³ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., p. 41.

²⁴ Richard Sennet, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 118.

désormais un instrument de sollicitation. Cette institution du nouveau, de l'esthétisme et de l'apparence incarnée par la mode prend forme, devient en quelque sorte une "école" s'adressant à l'ensemble des classes sociales et répond à l'idée que "c'est le nom qui fait vendre"²⁵. Depuis, la mode est une institution du nouveau. Elle se dissémine à travers mille et un réseaux médiatiques. Par conséquent, elle a pour effet d'universaliser et de fonder la tradition de l'esthétisme au plan populaire. Grazietta Butazzi note:

"L'incitation à la consommation déclenchée par la mode devient agressivité et, selon Roland Barthes, "a le rythme de la vendetta". Du fait de la variété des modèles proposés, la mode devient une nécessité pressante et abstraite, avec des échéances impératives qui poussent au changement selon les lois inéluctables d'une sorte de fatalité" ²⁶.

C'est d'ailleurs là que le capitalisme puise le sens de la mode, puisqu'elle est l'institution qui donne le ton aux types de produits consommés sur le marché. Il s'agit d'une utilité de "mise en scène" pour la promotion de produits en créant un cadre dans lequel se fondent un nom, des lignes exclusives et inédites. Le "sens de la mode"²⁷, diffusé à l'ensemble de la masse des individus, démarre ainsi. Particulièrement lorsque la mode est un principe récupéré par la société afin d'exploiter l'art du "paraître" dans l'habillement en faveur du développement des marchés pour l'industrie du vêtement, des cosmétiques et autres formes de

²⁵ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit.

²⁶ Grazietta Butazzi, *La mode: art, histoire et société*, op. cit., p. 212.

²⁷ "Pour obnubiler la conscience comptable de l'acheteur, il est nécessaire de tendre devant l'objet une voile d'images, de raisons, de sens, d'élaborer autour de lui une substance médiante, d'ordre apéritif, bref de créer un simulacre de l'objet réel (...)" . Roland Barthes, op. cit., p. 9.

parure. Bref, c'est un phénomène lié à l'industrialisation massive du vêtement, elle-même soutenue par l'entreprise vestimentaire qui, cherchant de nouveaux marchés, tente de renforcer ce type de besoin.

On doit aussi reconnaître les formes de sociabilité spécifiques issues de la fétichisation du vêtement et de l'apparence. On les retrouve dans les publicités médiatiques ciblées des revues, de la radio, de la télévision, dans des conversations diverses qui se dissimulent à certains moments entre le vendeur et le client. Le vendeur doit alors vendre la valeur symbolique que sont le vêtement, le cosmétique et les autres accessoires, alors qu'il est lui-même soutenu par la publicité qui façonne les valeurs et les croyances des individus.

Dorénavant, la mode est un loisir ostensible et prescrit qui intègre l'obligation de consommer. Son influence repose sur sa capacité de valoriser à la fois le prestige et la coutume afin d'inciter les individus à y accéder. Elle vise à créer une conviction populaire de la supériorité d'un style qui mène par conséquent à créer une conviction permanente, à un tel point que le public finit par l'adopter. Elle est même un instrument de compétition.

Depuis l'inauguration de la mode "spectacle" par Worth, apparaît la "banalisation" du souci de l'apparence liée au renforcement du principe d'émulation à l'ensemble des classes populaires. La mode devient ainsi un phénomène de masse provoqué.

Mais c'est aussi parce qu'on réussit à justifier le besoin d'adhérer à celle-ci que ce phénomène est possible. Et, c'est à ce titre que le vêtement joint les objets de consommation de masse.

Afin de mieux comprendre ce phénomène, soit celui de la participation de la masse aux incitations de la mode, nous devons aussi saisir le consummatisme. Il s'agit d'un fait dont la mode est tributaire, puisqu'elle conditionne à la nouveauté nécessaire aux motivations à la consommation. C'est aussi selon cette dialectique que la mode devient graduellement une valeur/force et acquiert une reconnaissance sociale importante, puisque le consummatisme est une "philosophie de l'existence" compatible avec les exigences de la mode.

5.2 Mode et consummatisme

Il y a un rapport étroit entre le début de la consommation de masse et la mode d'aujourd'hui. Le principe de la mode, issu du tournant du XXe siècle, repose fortement sur le rôle d'introduction au marché de la consommation confié à la publicité. Celle-ci subit en retour celui de l'"ennoblissement" des effets de mode qui justifie en soi le changement. Fondamentalement, les messages non explicites, tels que le souci de l'apparence, de la distinction et de la nouveauté, véhiculés par la mode conduisent à justifier le geste de sociabilité et de consommation vestimentaire. La publicité qui tente de justifier le sens de la mode s'insère donc dans cette logique puisqu'elle est un instrument important d'acculturation à la consommation.

C'est lorsqu'on fait en sorte que le souci de l'apparence devienne une préoccupation sociale quotidienne qui apparaît dans les comportements les plus banals que cela s'observe. Un phénomène qui annonce la récupération du principe d'individualisation par l'économie de marché. On assiste en

quelque sorte à une dépossession culturelle²⁸, qui conduit au besoin de l'appropriation de formes d'expression puisées parmi les biens de consommation et dont la diversification est de plus en plus poussée.

Sans vouloir trop nous répéter, nous rappelons qu'au-delà de divers facteurs concourant à l'émergence du principe de la mode, c'est surtout avec l'industrialisation que la mode se développe comme agent de socialisation à des valeurs telles que la nouveauté et la distinction. Il s'agit d'activités de loisirs soutenues par le consummatisme. D'un côté, l'industrie du vêtement se développe, et de l'autre, le consummatisme se renforce. Mais le dernier est un facteur force pour le premier. C'est ainsi que,

"l'évolution politique, les progrès rapides du capitalisme, la restructuration de la vie mondaine, l'apparition du "grand couturier", la diffusion, telle une épidémie, à travers toutes les couches sociales, de l'engouement pour les nouveautés (...) définissent progressivement un nouveau paysage de mode, celui dont nous avons hérité et auquel le XXe siècle n'a cessé de se reporter, non comme à une origine absolue, mais comme à l'un des principaux fondements de la modernité" ²⁹.

C'est dans la mesure où on réussit subtilement à substituer le sentiment d'une culture de masse, d'une démocratie de consommation, à celui d'une culture de classe comme mentalité ouvrière que cela est possible. Et cela se fait, entre autres, avec

²⁸ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, 240 p.

²⁹ Marylène Delbourg-Delphis, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des mœurs de 1850 à nos jours*, op. cit., p. 13.

les promoteurs du marché qui développent un rôle politique à la publicité³⁰ et cherchent à "(...) *imposer l'abandon de toute pensée de classe*"³¹. Selon Ewen Stuart, il suffisait que les publicitaires diffusent une vision du monde où les petits groupes, tels les groupes ouvriers, ne constituent plus les lieux privilégiés du partage des valeurs.

Toujours selon Stuart, puisque le consummatisme est pour le capitalisme une alternative aux déséquilibres sociaux, les stratégies publicitaires valorisent la consommation comme moyen de neutraliser et même d'abolir la lutte ouvrière. Cette solution est proposée dans un contexte où la société américaine, par exemple, est en crise et est à la recherche de nouveaux moyens de contrôle de ses activités de production. Les promoteurs de l'industrialisation visent ainsi l'occultation de l'action politique en faveur de l'activité de consommation.

Or, le capitalisme réussit d'autant plus à faire de la consommation une "*philosophie de l'existence*"³² qu'il promeut l'idée des bienfaits de la consommation comme facteur d'affirmation. D'après Stuart,

"Étant donné que la classe ouvrière venait de montrer avec vigueur son hostilité au capitalisme, la désagréable éventualité de "changements profonds" donnait toutes les

³⁰ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op.cit., p. 96.

³¹ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 95.

³² Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., pp. 113-114.

chances à la notion pacifique du bien-être social qu'évoquait le consummatisme" ³³.

Et c'est "*en identifiant la consommation des biens à la liberté politique (...) [que] cette représentation devenait possible"* ³⁴. Thorstein Veblen a aussi perçu ce phénomène. Il vit à cette période où la société américaine est secouée par les crises, l'inégalité croissante des revenus et le chômage. Témoin de l'accroissement des grandes entreprises, il croit même que l'égalité des chances est compromise par l'apparition des trusts, des sociétés anonymes qui, par leur nature même, tentent de justifier l'idéologie du loisir. En corollaire, il craint l'effritement de la philosophie du travail propre à l'"instinct naturel" fondamental à tout individu.

Le narcissisme est une tendance psychologique de l'individualisme. Il gagne une légitimité sociale lorsque l'état de la société le justifie. Dans le contexte du tournant du XXe siècle, il se renforce en termes de réponse, du moins sur le plan des valeurs, à des structures sociales contraignantes. Il s'agit d'une valorisation fortement soutenue par le "rôle politique"³⁵ donné à la publicité par les promoteurs de l'industrialisation. Selon Richard Sennet, c'est parce que "*(...) le capitalisme a provoqué la perte du sens de la vie publique"* ³⁶ que cela se produit.

³³ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, pp. 92-93.

³⁴ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 96.

³⁵ Au sens global.

³⁶ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 31.

Suite aux expériences de révoltes ouvrières, aux diverses formes de violence et à la mise en évidence d'inégalités sociales et économiques à l'échelle de la société, par exemple, "(...) *la légitimité de l'espace public était mise en question*"³⁷, d'abord par la bourgeoisie au XIXe siècle. Mais les gens cherchent de moins en moins à contrôler le domaine public. L'on veut avant tout s'en protéger. À l'inverse, "*le capitalisme industriel intervint de façon tout aussi forte dans la vie matérielle du domaine public (...) en entretenant le sentiment que (...) les biens matériels étaient dotés, comme l'assurait la publicité de l'époque, de qualités humaines et de vertus mystérieuses*"³⁸.

Cet auteur y voit, en quelque sorte, une relation entre le capitalisme industriel et la culture publique urbaine. Il s'agit d'un fait attribuable à "(...) *des pressions "privatisantes [qui se reflètent] dans la "mystification" de la vie matérielle publique, opérée notamment dans le domaine de l'habillement, du fait de la production et de la distribution massives des vêtements*"³⁹.

C'est lorsque les publicitaires se font l'idée que la production de masse, incluant celle des produits de l'apparence, réclame l'organisation de la consommation et du loisir, par exemple, que cela est plausible. Leurs stratégies consistent à faire référence aux difficultés de la vie et à entretenir l'illusion que l'acte de consommer, via le plaisir et le loisir, fait oublier

³⁷ Richard Sennett, *Consciences sous influence Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 29.

³⁸ Richard Sennett, *Consciences sous influence Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 29.

³⁹ Richard Sennett, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 28.

aux individus les conditions difficiles de leur existence. On fait en sorte que le fait de s'intéresser aux produits offerts sur le marché soit un "succédané" au labeur quotidien.

Mais c'est surtout en suscitant une perception sociale différente de l'espace public que le consummatisme prend corps et est socialement justifiable. Et les codes de la mode sont d'autant plus justifiés qu'on popularise l'importance de l'élégance et de la nouveauté vestimentaire. Les campagnes publicitaires, porteuses de tels principes, sont dès lors largement mises à contribution. Elles véhiculent l'idée que l'adoption des exigences narcissiques est désormais perçue comme une panacée. C'est pourquoi la publicité de l'époque

"(...) essaya de proposer une alternative en organisant l'existence de telle sorte qu'elle canalise les désirs de réalisation de soi, de réussite et de loisir" 40.

Dans le même sens, le sociologue John B. Watson soutient que, pour développer le consummatisme, il est nécessaire de *"(...) faire passer le développement de la personnalité dans le champ de la vie économique" 41.*

À la même époque, se développe la théorie économique de la consommation. À celle-ci se greffe la notion "d'utilité marginale" qui *"(...) marque l'entrée dans le monde économique d'une notion qui a davantage à voir avec l'économie politique ou avec une*

⁴⁰ Ewen, Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 60.

⁴¹ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., pp. 89-90.

quelconque application immédiate" 42. Ce concept récupère des éléments économiques comme "(...) *la mode, le goût, le standing (...), une gamme de connotations esthétiques à un produit*" 43.

Ce sont là des stratégies d'acculturation à la mythologie du bien-être et du progrès matériel. Pour l'époque, il est nécessaire d'"(...) *encourager la consommation de ceux qui en avaient les moyens et l'envie de consommer; mais elle voulait aussi offrir aux autres une idée de ce qu'était la bonne vie*" 44. Il s'agit de viser un certain "embourgeoisement" de la classe ouvrière.

"*La réclame des années 20 et l'exigence narcissique chez la femme nécessitent de la bonne apparence et s'inscrivent dans le processus de socialisation des femmes et des hommes au marché du travail (...)*" 45. On rappelait aux femmes qu'une apparence recherchée est garante de la fidélité du conjoint et de la sécurité familiale, "(...) *tout comme les hommes étaient encouragés à se soigner pour plaire à leur patron*" 46.

Dès lors se consolident des principes auxquels se prête la mode de l'époque. Il en va de même pour celle d'aujourd'hui. La

42 Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, pp. 96-97.

43 Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, pp. 96-97.

44 Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, pp. 113-114.

45 Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, p. 173.

46 Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit, p. 173.

beauté, la personnalité, l'élégance, la séduction, le plaisir, etc., pouvaient ainsi être exaltés. Il s'agit de valeurs hédonistes qui se confondent avec la jouissance matérielle et les loisirs ostensibles.

Indirectement, ce rôle social sur lequel se fonde la mode annonce également le début de la domination d'une "culture de la personnalité"⁴⁷, porteuse du mythe de la pseudo-réalisation personnelle. C'est ainsi qu'on crée en partie le consummatisme et promeut l'utilité de la "bonne apparence"⁴⁸ au profit d'une consolidation de l'industrie et de la bourgeoisie. Cela s'avère d'ailleurs tout autant bénéfique pour l'institutionnalisation de la mode.

À l'instar de Barthes, nous croyons que *"l'origine commerciale de notre imaginaire collectif (soumis partout à la mode, bien au-delà du vêtement) [repose sur] "la capacité de la société industrielle", [en fait le capitalisme, à objectiver l'individu en consommateur en] "l'obnubilant de toutes formes d'images" ⁴⁹*. C'est pourquoi la stratégie de l'époque consiste déjà à "victimiser" l'individu en créant l'illusion qu'il peut et doit compenser consciemment sa situation personnelle. La nouveauté, le plaisir, l'élégance contre les dures réalités de la vie quotidienne sont à la fois réponse et solution contre des structures sociales insatisfaisantes au plan des aspirations individuelles et collectives. Mais l'entretien de telles valeurs sert aussi à susciter chez la classe ouvrière le développement

⁴⁷ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op.cit.

⁴⁸ Ce qui est de mise.

⁴⁹ Roland Barthes, *Système de la mode*, op. cit., p. 9.

d'aspirations et de "mentalités de consommateurs" et ce, au détriment d'une culture ouvrière entretenant un certain scepticisme quant à l'"idéologie du progrès".

La mode n'est ni le produit strict de structures sociales ni celui de "subjectivités en phase d'autonomisation croissante"⁵⁰ ; elle est plutôt l'expression d'une société qui nous conditionne à ce que l'esthétisme personnalisé et original soit une norme fondamentale pour l'établissement de rapports sociaux.

Ce nouvel individualisme, dont nous fait part Lipovetsky, porté par la consommation de masse, entre autres, à travers la mode, n'est pas spécifique à une mode "démocratique". Il est plutôt l'effet du capitalisme qui tente de cultiver pour l'ensemble des classes sociales des valeurs individualistes, puisqu'elles accommodent ce système. Les pratiques sociales individualistes par l'achat d'un vêtement, par exemple, se concilient aux exigences du marché et la mode s'insère très bien dans une telle logique. Cette caractéristique d'immersion sociale, que Lipovetsky accorde à la mode actuelle, est surtout intrinsèque à une culture de masse et repose sur le consummatisme qui résulte de la nécessité pour le capitalisme de produire des consommateurs.

En outre, le narcissisme actuel est en partie issu de forces culturelles et de facteurs spécifiques liés au capitalisme d'avant le tournant du XXe siècle. C'est ce qu'il faut initialement retenir lorsqu'on aborde le sens de la mode. Mais c'est aussi pour démontrer combien le besoin d'adhésion à cette dernière est un construit social.

⁵⁰ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 247 p.

Il s'agit alors de penser une forme de contrôle social par l'acculturation des individus. De ce fait, la mode du pseudo "libre choix" aujourd'hui est corrélative aux changements culturels favorables aux valeurs narcissiques. Ouvertement, elle s'improvise ainsi comme principe d'équilibre et de compensation, alors qu'elle repose sur l'intériorisation de l'habitus bourgeois. Elle engendre un symbolisme qui se renforce au prorata de sa commercialisation. La mode est de ce fait aussi puissance symbolique et culturelle plutôt qu'un système de pratiques illustrant la libération de virtualités quelconques et une échappatoire vers l'individualisation.

Cela dit, à l'instar de Simmel, nous convenons que la pulsion à l'individualisation, comme celle au regroupement d'ailleurs, est naturelle. Mais il faut aussi retenir que l'entretien de ce principe est nécessaire au maintien du pouvoir industriel. Il s'agit d'un contrôle qui, à notre avis, se fonde sur la subjectivation des individus. Nous y reviendrons. Comme Simmel, nous croyons que ce sont là des habitudes qu'alimentent les classes supérieures pour préserver un certain conservatisme. Ces principes servent aussi à légitimer leurs modes de vie, des manières de penser, sentir et agir toujours reconduites comme modèles culturels: l'inédit, l'exclusivité et la réussite sociale.

Comparativement aux stratégies de l'époque veillant à favoriser l'émergence du consummatisme, celles d'aujourd'hui ne consistent pas uniquement à provoquer le narcissisme mais aussi à entretenir la mode comme "institution de la bonne apparence et du bien-être". C'est un aspect qui fut largement abordé dans le chapitre précédent.

Le pouvoir de la mode repose sur l'acculturation des individus en fonction d'une rationalité bourgeoise. Sa force repose sur sa capacité à légitimer des manières d'être, de penser et de sentir favorables aux "pseudo-vertus" du capitalisme. Par conséquent, la culture de masse qui est derrière est porteuse de mille et un rituels de consommation. Elle est un acquis culturel important en faveur de la mythologie du bien-être par la consommation de biens créés sur le marché.

Et, au-delà des stratégies productivistes sous-jacentes, cela révèle de nos jours un phénomène ancré dans les moeurs contemporaines. La mode est désormais culture. Cela dit, comment expliquer le renforcement de cette culture exogène?

Ne nous reste-t-il pas à situer la mode comme facteur politique?

5.3 Mode, consummatisme et salariat: des facteurs politiques?

"Penser la mode", c'est d'abord y réfléchir en termes d'institution qui repose sur une structure industrielle en quête de marchés et qui se conforte par les situations d'incertitudes diverses observables dans la société actuelle. Elle est fondamentalement liée à un sujet postmoderne qui est réduit à se penser comme consommateur plutôt que comme élément de coopération sociale.

Une incursion dans les fondements de la mode démontre d'ailleurs la racine politique de ce phénomène. Par extension, elle se révèle aussi être un mécanisme d'intériorisation de l'habitus bourgeois. Elle est de ce fait porteuse de principes

d'individualisation libéraux et axés sur le privatisme. Comment interpréter le renforcement de ce phénomène?

À l'instar de Sennett, nous croyons que cette potentialité caractérielle qu'est le narcissisme "(...) peut être favorisée par certains processus culturels, et varier formellement selon les époques" ⁵¹. La nôtre se prête très bien à ce phénomène. La consommation vestimentaire constitue de nos jours une activité de loisir très importante. Elle s'illustre par l'adhésion à la mode, elle-même incitatrice de la consommation comme style de vie, surtout lorsqu'on saisit combien le privatisme est une motivation qui, pour le "commun des mortels", se justifie par l'insatisfaction politique.

Cependant, nous ne pouvons adhérer à l'idée, soulignée précédemment, que nous sommes dans une "(...) société post-moderne où c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse" ⁵²; fondamentalement, nous croyons que le "vide" ne peut régir une société. C'est un non-sens, une impossibilité sociologique. Comme phénomène moderne, parlons plutôt d'une forme de transfert du "poids" du contrôle social des individus d'un type formel vers un type informel. Nous assistons précisément à la dévalorisation d'un encadrement normalement dévolu aux institutions politiques et traditionnelles (famille, Eglise, etc.), au profit de celui de type informel, que l'on doit associer au marché, avec ses multiples conseils largement soutenus par des instituts de beauté, cliniques de rajeunissement, spécialistes de la mise en forme et autres. Il

⁵¹ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 170.

⁵² Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 12.

s'agit de tout un réseau auquel se greffe d'ailleurs la mode vestimentaire.

En outre, la crise morale et sociale des institutions, les relations sociales et même personnelles fragiles, la "dispersion sociale" "(...) *la faible abstraction des projets de société*"⁵³, la résignation et même l'acceptation passive par les individus des conditions globales de notre société ainsi que l'importance du "cocooning" et du "bunkering", attribuables au privatisme exacerbé et exprimant un refuge vers les valeurs privées, par exemple, constituent des facteurs ou prétextes évidents dans cette période de rejet des idéologies fortes - sans oublier l'importance grandissante des instruments médiatiques à l'ère de la "globalisation des marchés". Dans cet ordre d'idées, la mode du "look" se présente comme un palliatif aux incertitudes multiples, à l'anonymat des grands espaces sociaux et comme voie dans la recherche de la satisfaction immédiate des désirs.

C'est pourquoi la mode participe à valoriser le mythe de la réalisation individuelle en s'affichant comme fonction de compensation. Comment atténuer l'effet des pressions politiques, culturelles et sociales présentes? C'est en renforçant l'illusion de pouvoir atténuer, du moins partiellement, ces tensions en cultivant ses capacités personnelles. C'est l'atout ultime de la mode: faire oublier la démission collective en faveur de l'engagement ludique.

Mais, par ailleurs, quelles autres réalités sociales révèlent ces "pseudo-quêtes d'autonomie" axées sur des rites de consommation? Au-delà du principe d'individualisation que cela

⁵³ Pascale Weil, *Et moi, émoi*, op. cit., p. 61.

induit, pourquoi chercher à "donner une épaisseur à notre personnalité"? Comment expliquer ce besoin de visibilité ? Quelle est donc cette *"profondeur de la réalité qui se révèle à la surface des choses"* ⁵⁴?

Comme souligné précédemment, l'adhésion au "look" consiste en un travail incessant sur soi et en l'incorporation de normes sociales spécifiques, surtout bourgeoises. En outre, penser la mode, c'est aussi y entrevoir des modes d'assujettissement à des formes de préoccupations hédonistes et ludiques. Or, celles-ci, comme solutions contemporaines d'affirmation de l'individualité, révèlent-elles le consensus ou la soumission?

Aujourd'hui, le "look" prend valeur d'art portée par chaque individu puisque nous sommes dans une société où se créer une identité est un devoir, et pourquoi pas une nécessité. Mais, d'après Ewen Stuart, l'émergence du consummatisme repose sur une "dépossession culturelle", et nous ajoutons, sur une dépolitisation⁵⁵ des individus. Ce qui nuit d'ailleurs à l'entretien d'une sociabilité "chaude", conviviale, mais aussi de solidarités fortes dans l'espace public. Par conséquent, l'individualité, dans le sens de l'autonomie, s'atrophie, entre autres, en faveur de priorités d'accomplissement des apparences que suscite notamment la mode.

Ceci dit, en quoi la consommation des biens peut-elle être reçue par l'individu comme facteur de liberté? Quelles conditions disposent les individus à adhérer à de tels principes? En d'autres termes, au-delà d'une compréhension subjective et culturelle de

⁵⁴ Une expression empruntée à Michel Maffesoli.

⁵⁵ Contrairement à Gilles Lipovetsky.

ce phénomène, il convient aussi de voir pourquoi les individus sont portés et contraints à absorber ces "raisons et images" véhiculées à travers la mode. Les "néomanies" soulignées par Barthes constituent, à notre avis, des moeurs qu'on doit interpréter dans le cadre global des exigences de la vie dans une société postmoderne.

La dépolitisation des individus ne renvoie pas spécifiquement à la disparition du politique au plan des rapports sociaux, du moins à celui des rapports de pouvoir. Comme Foucault, nous croyons que le pouvoir demeure une dimension constitutive de la vie sociale et, par extrapolation, des relations sociales.

Par ailleurs, et pour reprendre un concept ou adage pas si ancien, il y a toujours "lutttes de classes" mais celles-ci se réduisent à des luttes de classement dans le salariat. D'après Stuart, cela se produit aussi et surtout avec

"l'avènement du salariat en tant que mode dominant de subsistance signifiant qu'il y avait une existence à acheter et que la fonction sociale du travail était maintenant médiatisée par un procès d'échange: vente de travail et achat des biens" ⁵⁶.

Et c'est dans un tel contexte que la mode prend le sens d'un mode de vie pour l'ensemble de la société. Or, l'intégration du monde salarié, et par extrapolation des consommateurs, est un impératif pour la cohésion de l'ordre capitaliste. Ces facteurs sont intimement liés et conservent de nos jours une portée déterminante dans ce processus.

⁵⁶ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 119.

Ce que nous devons aussi retenir du salariat, c'est qu'il est facteur de "chambardement" au plan des rapports sociaux. D'après l'explication que nous soutirons de Carol Levasseur, il constitue

"(...) une refonte du rapport à soi, à l'autre, aux autres, aux choses les plus familières, au temps, à l'espace, au corps. (...) Un chambardement sans fin du mode de vie, de la culture et des orientations normatives de la praxis humaine qui requiert et induit une transformation ininterrompue des structures intimes de l'identité personnelle. Un bouleversement sans relâche des pratiques, des faits et gestes, des attitudes et des comportements intervenant dans l'entretien au jour le jour et la production sur tout le cycle de vie des êtres humains: la reproduction biologique, la sexualité, la nourriture, l'habillement, l'habitat, l'hygiène, la propreté, la santé, l'éducation, le loisir, etc." 57.

Bref, le salariat repose à la fois sur une forme particulière de division sociale du travail et de "gouverne politique"⁵⁸ qui suscite à l'endroit des individus des exigences spécifiques. À cet effet, la lecture de la "futilité des liens sociaux comme facteur d'émergence du consummatisme" doit être rapportée aux structures sociales contemporaines qui intègrent le "salariat comme mode dominant d'existence". La société réussit à intégrer les individus à ce processus particulier de la division du travail

⁵⁷ Carol Levasseur, *Salariat, conflits salariaux et mouvement ouvrier: l'avènement de la société salariale et l'essor de l'État-Providence au XXe siècle*, Université Laval, Département d'histoire, 1987, 86 p. (PARQ-notes; notes 87-01), pp. 16-17.

⁵⁸ Carol Levasseur, *Salariat, conflits salariaux et mouvement ouvrier: l'avènement de la société salariale et l'essor de l'État-Providence au XXe siècle*, op. cit.

qu'est le salariat, par ailleurs porteur d'une solidarité sociale spécifique.

Ceci dit, l'individualisme et le narcissisme exacerbés actuels sont l'effet psychologique des changements sociaux opérés notamment par des contraintes sociales issues d'une organisation sociale reposant sur une socialité spécifique.

Tel que le conçoit Levasseur, le salariat apparaît comme "*mouvement de destruction créatrice*", surtout pour l'industrialisme derrière le salariat. Aux changements sociaux consécutifs à cette réalité peut être lié le renforcement de l'institution de la mode.

De nos jours, cela révèle également des rapports particuliers à autrui et à l'ensemble de la société. C'est ce que décèle d'ailleurs l'économiste Paul Nystrom dès les années 20. Il perçut ainsi que "*(...) l'absence des liens sociaux solides et le succès remporté par la philosophie de la futilité étaient des facteurs favorables à la mobilisation générale des consommateurs*"⁵⁹. Dans ces conditions, le salariat est un déterminant structurel.

Ainsi, nous croyons que le narcissisme actuel demeure surtout assimilable à une économie particulière des rapports sociaux entre individus à l'intérieur d'une société salariale dont les transformations et problèmes ne sont toujours pas résolus. La compréhension de cette logique évoquée précédemment demeure essentielle pour celle du phénomène de la mode d'aujourd'hui.

⁵⁹ Ewen Stuart, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, op. cit., p. 92.

C'est ici qu'une telle problématique commande de comprendre les rapports de force intrinsèques à toute société, ainsi que les rapports politiques.

Avec l'embourgeoisement de la masse des individus, on découvre que le phénomène de la mode repose sur l'inculcation de principes de vie axés sur la consommation. Mais l'intérêt de souligner ici à nouveau ce fait, c'est qu'on découvre qu'il incite aussi l'individu à répondre à des exigences nécessaires à la civilité contemporaine: la volupté, bien se présenter à autrui, la distanciation de soi, la réserve, bref, l'importance d'un certain esthétisme au plan des manières et de l'apparence dans les rapports quotidiens. En outre, les rapports de sociabilité consécutifs constituent des "formes de civilité ludiques" qui ne sont pourtant pas sans exigences à l'endroit de l'individu.

Les propos de Simmel rejoignent un peu notre questionnement à ce sujet, lorsqu'il considère que le "*(...) changement fréquent de mode représente aussi un asservissement considérable de l'individu, et [est] dans cette mesure un des compléments requis de la liberté sociale et politique développée*"⁶⁰.

Comme nous l'avons dit précédemment, la mode est un facteur central à l'émergence du consummatisme. Mais au plan sociopolitique, cela sous-entend également qu'un tel phénomène est pour le tournant du XXe siècle une entrave au désordre social. N'est-ce pas ce que Chartier évoque lorsqu'il se questionne sur

⁶⁰ Georg Simmel, *Tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988, p. 119.

l'idée de l'auto-contrainte d'Elias et de Foucault?⁶¹ Peut-on ramener ce fait à la réalité d'aujourd'hui?

Conclusion

Quel lien ainsi établir entre le pouvoir industriel, la bourgeoisie, le salariat, la masse des individus orientée vers les priorités d'accomplissement de soi à travers la mode et leur apolitisme, si ce n'est un lien avec l'État?

Ainsi, cette légitimation observée dans les pratiques d'adhésion à la mode ouvre à une interrogation sur les mécanismes sociologiques, et même psychologiques, d'intériorisation des contraintes et d'acquisition de normes contemporaines. Précisément, nous sommes en présence d'un phénomène de légitimation propre au système politique de type démocratique. Dès lors, nous devons saisir par quels mécanismes l'individu s'intègre comme sujet politique.

On doit ainsi confronter la mode à la thèse sur l'émancipation politique du citoyen parce que cette dernière réfère à des critères universels. Cela permet de ne pas réduire l'analyse de la mode à celle de la socialité individuelle dans le marché. Ce raisonnement permet aussi de greffer une problématique politique à l'analyse de David Riesman et Daniel Bell⁶² comme théoriciens de la consommation. À l'instar de Riesman, il est

⁶¹ Jean Chartier, "Comment penser l'auto-contrainte?", *Communications: Le gouvernement du corps*, no. 56, 1993, pp. 41-49.

⁶² Dans *L'Ere de l'individu*, Gilles Lipovetsky récupère quelque peu la thèse de Daniel Bell.

effectivement vrai que les moyens de divertissement de masse contribuent à la reproduction des consommateurs. Ils représentent une culture d'intégration introduisant à l'activité de consommation qu'on peut retracer dès notre enfance⁶³ et qui conditionne et oblige même le public, d'ailleurs de plus en plus jeune⁶⁴, à discuter des produits de consommation. C'est aussi l'idée d'une intégration souple au social. Or, cela est insuffisant pour saisir la globalité d'un tel phénomène. Il y manque des composantes qui réfèrent à la globalité de la vie sociale.

Le consummatisme est lié à l'industrialisation qui l'intègre au coeur des rapports sociaux. Par ailleurs, depuis l'avènement du salariat, l'État est un médiateur important. De ce fait, il est un structurant collectif important. C'est pourquoi, dans le chapitre suivant, nous élaborons une version actualisée de la rationalité politique.

En somme, le processus d'"embourgeoisement" généralisé ainsi évoqué permet d'entretenir une fiction nécessaire au libéralisme économique et conduit le capitalisme jusqu'à sa conclusion logique. Il participe alors au renforcement d'une convivialité marchande et à la reproduction constante des formes d'action sociale et publique poussant continuellement au consummatisme. Quelle forme de contrôle social, et par extrapolation de contrôle politique, des individus requiert une telle réalité?

⁶³ David Riesman, *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964, 379 p.

⁶⁴ Les jeunes sont de plus en plus ciblés par l'industrie de la mode. L'ouverture toujours grandissante de boutiques/jeunesse illustre cette réalité.

CHAPITRE 6

L'ÉTAT, LE CITOYEN ET LE SUJET

Introduction

Le type d'individualisme qu'induit la mode repose sur la consommation. Il s'agit de manières de penser, de sentir et d'agir axées sur l'affirmation de soi à travers de multiples objets et signes produits par le marché. À cette réalité sociologique s'en greffe une autre: l'"étatisation de la société", c'est-à-dire la dissémination de la rationalité étatique, dans l'ensemble des rapports sociaux. Ces deux faits, en apparence contradictoires, procèdent de la même société.

L'économie contemporaine des institutions constitue une piste certaine. Comme la mode, l'État est une institution "universalisante"; elle a une portée générale à l'ensemble de la société. Les normes qu'elle véhicule orientent les diverses actions de la vie sociale. Elles sont entrées dans les moeurs.

La mode et l'État relèvent par ailleurs du même principe de cohésion sociale, soit celui de la régulation de l'individualisation, propre à ce que Louis Dumont dénomme les "sociétés individualistes". Ainsi, comparativement aux sociétés dites "holistes" qui sont à intégration forte et dans lesquelles on conçoit que l'individualité se confond avec l'institution, les sociétés individualistes ont pour caractéristique de reproduire des institutions axées sur l'affirmation de l'individu. Mais elles

sont également porteuses de modalités d'individualisation spécifiques. Les évaluer est une nécessité, puisque l'affirmation de l'individu est en soi un concept flou dans la mesure où l'on peut y voir des niveaux différenciés de l'individualisation. Il s'agit alors d'évaluer jusqu'où et comment s'affirme cette réalité.

Si la mode et l'État sont des institutions prétendant à l'affirmation de l'individu ainsi qu'à sa liberté, il n'en demeure pas moins que notre société est traversée de multiples rapports de force et de domination laissant présager des structures sociales spécifiques. En d'autres termes, les rapports de pouvoir traversent et conditionnent les relations sociales entre individus. A la base de toute société, il y a l'ordre du politique, une réalité à laquelle ne peut échapper la mode. Et si cette dernière relevait justement de ce fait?

C'est à travers l'"étatisation de la société" qu'on peut observer ce phénomène. À l'échelle de la société, cela se manifeste par de multiples pratiques de contrôle social normalisatrices et instituées par l'État. Détachées du contrôle communautaire, ces pratiques ont comme caractéristique d'induire à l'endroit de l'individu un cadre de référents hétéronomes. Il en résulte des actions politiques dont l'effet consiste à cautionner une socialité démocratique fondée sur une rationalité libérale¹. Il s'agit d'une rationalité qui, à la fois, individualise les rapports sociaux et commande des possibilités éthiques de subjectivation.

Contrairement à la philosophie politique libérale classique, nous démontrons dans ce chapitre que l'État ne s'oppose pas au

¹ À l'inverse, la culture du sujet se trouve confondue à celle de la mode; c'est ainsi que nous abordons ce chapitre, soit le chapitre 5.

libéralisme. Il est plutôt une solution pour la "production" et le contrôle social des individus à des fins capitalistes. L'économie et le marché n'assurent pas à eux seuls la régulation des rapports entre "les hommes et les choses". À l'inverse, associer l'État uniquement au politique est insuffisant. Dans la réalité, l'État préside à l'organisation sociale et relève aussi d'une problématique économique. Ces deux faits sont intimement liés. Dans la foulée des incertitudes économiques et politiques, et bien que de moins en moins "providentiel" et "tutélaire", l'État demeure régulateur, notamment au plan politique et juridique. Il assume même un contrôle social diffus dans l'ensemble des rapports sociaux, contrôle qui prend la forme de régulations sociales nécessaires au salariat comme forme universelle des rapports marchands.

Une étude sur l'individualisme induit par l'État est une manière particulière d'aborder indirectement la question de la société civile dans les sociétés industrielles avancées. Ces deux espaces sont interreliés et même se superposent. Expliquer le concept de société civile est une nécessité. Cependant, il est difficile de déterminer les limites du système social. C'est pourquoi on a certaines réticences à établir une distinction nette entre la société civile et l'État. Bref, quels sont leurs contours? On ne sait pas où finissent la société civile et l'État. Ce qui importe, c'est de discerner entre eux un rapport de réciprocité², c'est-à-dire qu'ils contribuent à leur concrétisation mutuelle et au phénomène de l'individualisme. Il y a donc plutôt imbrication entre ces deux sphères, due à de multiples formes de médiation entre ces espaces. Mais on ne peut établir une conception dualiste entre ces deux sphères. Bien que le concept de société civile

² Sans pour autant y reconnaître des rapports égalitaires.

origine de la philosophie libérale, n'empêche que la société civile présuppose l'État. On sait que le phénomène de la bipolarisation des champs sociaux est plutôt un dogme de la doctrine libérale qui présente l'État et la société civile³ tels un couple qui doit demeurer séparé.⁴ Dans cette philosophie politique la société civile n'est qu'une composante de la vie sociale animée de multiples actions civiques.

Ainsi, l'État n'a toujours pas, et de loin, comme unique rôle de veiller à ce que la société civile s'autorégule sous l'impact du marché. Il exerce également une régulation qui dépasse le champ strict du marché. Il est d'ailleurs manifeste qu'il s'est, entre autres, engagé dans la participation aux procédures décisionnelles commandant une régulation individualisante des rapports sociaux. Cela est d'autant plus plausible avec la démocratie directe qui passe par la participation institutionnalisée⁵, par exemple.

Pour notre propos, il importe de saisir, d'une part, comment l'État assure la promotion de la liberté en général et de celle de l'individu en particulier et, d'autre part, comment et pourquoi la société civile puise d'une façon intensive des modalités

³ Dans la philosophie libérale, l'homme et la société civile sont comme un produit de la nature se développant spontanément selon un processus immuable. La société civile ne repose-t-elle pas plutôt sur un groupe d'humains établissant ses propres normes? François Rangeon s'est penché sur cette question, "Société civile: histoire d'un mot", *La société civile*, CURAPP, PUF, 1986, p. 9.

⁴ Par exemple, pour Locke et Hobbes, l'individu dans l'état de nature jouit d'une liberté parfaite et a droit à sa propriété afin de mieux jouir du développement de la production et de la jouissance de la propriété. Les hommes établissent des lois et délèguent une autorité. Hobbes, avant Locke, fonde l'idée de science politique sur la recherche de l'intérêt individuel.

⁵ Il s'agit du principe de participation de groupes ayant la capacité de défendre leurs intérêts particuliers à l'intérieur des structures étatiques.

d'affirmation diverses auprès de l'État ou auprès des groupes sociaux divers. Il importe de comprendre comment l'État contribue ainsi à favoriser le privatisme et comment les individus participent à ce processus et l'exploitent.

De ce fait, sommes-nous entrés de plain-pied dans l'ère de la "gouvernementalité" déjà évoquée par Foucault? De plus, comme le soutient Elias, les rapports sociaux informels occupent une place grandissante et la thèse de l'"autocontrainte" chez le sujet occidental est importante. En quelque sorte, ce fait entrave la possibilité d'un désordre social attendu dans un contexte d'inégalités sociales criantes comme le nôtre. En d'autres termes, le phénomène de l'"autocontrainte" repose sur des mécanismes d'intégration sociale porteurs d'un sujet politique, reproducteurs d'actions sociales conformes à la philosophie politique, c'est-à-dire à l'individualisme. Cela dit, la mode est une tendance particulière de l'individualisme et elle s'explique aujourd'hui de la façon suivante: derrière la revendication toujours manifeste d'un projet de modernité axé sur la liberté individuelle, il y a dichotomie entre l'individu et le citoyen, l'idéal et le moi. Précisément, il y a tension entre le sujet et le citoyen. D'un côté, la représentation moderne de l'individu se fonde sur l'idée que l'autonomie passe par l'action individuelle; et d'un autre côté, le citoyen doit répondre à des normes et partager des biens communs. Ce phénomène repose non seulement sur l'État et son rôle d'orientation normative du lien social, mais encore sur la société civile en quête de projets axés sur les droits des individus, le tout alimenté d'un consummatisme exacerbé.

Dans le chapitre précédent, il est, entre autres, expliqué que la mode constitue une mise en forme culturelle de l'individualité par le capitalisme de consommation. Les fondements de la mode relèvent de l'acculturation aux valeurs bourgeoises:

l'épanouissement individuel par le marché, c'est-à-dire un système de représentations entretenant le souci de soi et de la bonne apparence comme vecteur d'individualisation. Le consummatisme est désormais ancré dans les moeurs et cela repose sur des habitudes inscrites dans un régime de vie salarial.

Le salariat est nécessaire au capitalisme généralisé. Pour ce dernier, il est un mode de vie souhaitable auquel les individus doivent s'intégrer sans altérer la dynamique du marché. Afin de contourner les résistances au capitalisme, les stratégies productivistes visent à infléchir la culture politique axée sur les conflits de classes, en faveur de priorités d'accomplissement de soi et d'un mode de vie axés sur le salariat. Or, le consummatisme est un phénomène de pression sociale et de régulation à la consommation, sans oublier que ces interactions se produisent dans un cadre sociopolitique dit "démocratique". Mais de quels mécanismes démocratiques parle-t-on?

Nous partons ainsi de l'hypothèse qu'il faut situer l'individualisme narcissique dans la démocratie et ses institutions politiques, comme dimension immanente à tout champ social occidental, tout en reconnaissant que la démocratie n'a pas aboli les rapports de pouvoir dans leur essence. Avec la société salariale, elle les a reconduits autrement.

Par conséquent, la "mort de l'espace public" et l'apolitisme des individus désignent-ils un nouvel espace politique dont les caractéristiques se confondent avec celles de l'urbanité? En d'autres termes, assistons-nous à une forme de politisation des individus de type fonctionnel? Mais ultimement, quel sujet émerge de cet entrelacement quotidien de rapports sociaux?

6.1 L'individualisme et l'État

L'individu est un projet de la modernité. Et c'est la création de l'État moderne⁶ qui est à l'origine de l'affranchissement de l'individu. Mais depuis, il demeure tout autant une doctrine, une morale qu'un fait vécu. Et cela est lié aux revendications d'autonomie diverses et intrinsèques à la mentalité moderne qui portent nécessairement à reconnaître l'individu comme valeur sociale cardinale. Ce tournant est d'autant plus important à reconnaître que s'y trouve le germe d'une mutation de l'imaginaire social mettant de l'avant des valeurs vouées à l'affirmation de l'autonomie individuelle et à l'égalité entre individus: un "archétype" que nous partageons toujours dans notre société. *"La naissance de l'individu et celle de l'État moderne participent ainsi du même mouvement (...)"*⁷.

La modernité concède également un caractère d'immanence à l'individu. Mais, comme Thierry Hentsch le rappelle, elle est et demeure surtout un projet, un idéal qui, *"au plan philosophique comme au plan politique (...) part du principe qu'il existe une "chose publique" (en latin res publica) qui est la "chose du peuple"*⁸, soit celle des hommes associés entre eux par leur adhésion à

⁶ L'État contemporain actuel relève de celui apparu au XVI^e siècle en Europe. À cette époque, l'Angleterre et la France, par exemple, ont développé leur souveraineté et se sont appuyés sur une culture, un gouvernement et une armée pour établir leur domination sur leurs frontières. Nous pensons également à Jean-Jacques Rousseau.

⁷ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-Providence*, Paris, Seuil, 1981, p. 21.

⁸ Il puise cette citation dans *Cicéron, De la République, 1, 25*. L'auteur prend aussi soin de préciser, d'une part, que cet idéal *"(...) puise une bonne partie de sa substance dans la pensée de l'Antiquité gréco-romaine"*. [D'autre part, que] *"l'homme doit être ici compris au sens restrictif du mâle adulte libre qui a droit de cité"*. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'Université du Québec, Ste-Foy, 1993, p. 39.

une même "communauté d'intérêts". L'individualisme est aussi un phénomène de sociabilité politique. L'intérêt de l'individu est corrélé à celui du citoyen évoluant dans un cadre démocratique.

Le principe "idéal" de la démocratie revendique pour l'individu le droit de cité. Il devient en théorie "homo politicus" puisque déterminé à structurer son positionnement social. Ce fait renvoie à la culture politique du citoyen et à ses droits. Mais il s'y dissimule également l'idée d'une citoyenneté active et structurante participant à l'organisation globale de la société. Dorénavant, la conscience et la souveraineté du sujet sont inscrites dans un processus "circulaire". D'ailleurs, la démocratie est plausible lorsque le sujet a le sentiment et la capacité de pouvoir maîtriser son destin, du moins là où il peut et doit le faire.

Le sujet se situe au fondement de la constitution politique de l'État moderne: il est d'abord citoyen⁹. C'est par cette voie qu'il doit acquérir sa dignité et se réaliser à l'intérieur de la cité. Cela pose alors la question de l'économie du pouvoir et des institutions. À travers l'État moderne, la démocratie substitue le pouvoir du citoyen par délégation, représentation et par gouvernement au pouvoir du souverain hérité. On passe du pouvoir de fait à celui de droit. Il s'agit donc du transfert de la souveraineté à la nation, au peuple, à l'individu. Sociologiquement, l'individualisme est donc corrélé à la citoyenneté. Puisque l'individu est désormais appelé à s'y référer comme système politique légitime, il constitue dès lors un référent identitaire important et même légitime. C'est d'abord pour cela qu'on attribue à l'État la caractéristique d'institution. Par ailleurs, tel

⁹ Yves Bonny, "Réflexions sur l'individualisme", *Société. Les épuisements de la modernité*, Été 1988, no. 3, p. 132.

qu'entendu par Thierry Hentsch, *"le marché joue dans le discours de la modernité le même rôle imaginaire que la nation au plan politique et que la raison au plan scientifique"* ¹⁰.

L'individualisme contemporain est d'abord politique mais repose aussi sur des facteurs économiques favorables à la reconnaissance et au renforcement de la bourgeoisie. C'est ainsi que la prééminence du contrôle politique par la bourgeoisie a changé la représentation des valeurs. Selon Fernand Dumont,

"(...) celles-ci ont été déplacées vers le monde de la vie privée. Ce qui laissait toute latitude au plan des options collectives et ce qui permettait la domination de la politique par les intérêts de la bourgeoisie. [Or ceci annonce également qu'une] (...) rupture avec un ordre de valeurs unanimes était impliquée par l'avènement de l'économie moderne. La prévision à long terme, le calcul des investissements et des risques, la réussite économique se substituant aux privilèges héréditaires devaient remettre en question les idéaux que fondait l'ancienne organisation sociale" ¹¹.

La consolidation de l'individualisme traduit plus que la réalité de l'État; elle est également un phénomène capitaliste. Des facteurs tels que la baisse de la solidarité traditionnelle et la séparation du champ de production de celui de l'accumulation sont d'une importance certaine.

Comme le rappelle Michel Freitag, le capitalisme est, entre autres, porteur d'une société qui *"(...) dans sa reproduction ne reproduisait pas seulement des capitalistes et des prolétaires,*

¹⁰ Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements du politique*, op. cit., p. 47.

¹¹ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1969, p. 138.

mais aussi des citoyens"¹². La cohésion sociale est aussi fondée sur de tels principes. De fait, le principe moderne de l'égalité devant la loi permet à l'individu de se libérer abstraitement des réseaux de la solidarité traditionnelle¹³. Mais, forcément, ce qui caractérise l'avancement de la modernité, c'est l'entrée définitive du marché au sein des rapports entre individus. Dorénavant, il s'agit surtout de produire des citoyens qui ne nuisent pas au libéralisme.

De plus, comme souligné précédemment, la société capitaliste est porteuse de l'effritement des rapports et des institutions traditionnels. S'affirme alors la nécessité d'une instance séparée mais souveraine. Bref, il s'agit de repenser l'économie des institutions et des rapports politiques. C'est évidemment à l'État que cela revient.

L'État moderne n'est qu'une étape dans la longue démarche de l'individu en quête de sa liberté. Il s'agit également d'une étape dans l'ordre des tensions sociales inhérentes à la plupart des relations de pouvoir. Avec la baisse des solidarités communautaires et l'urbanisation de la société, il nous faut aussi réfléchir à l'interdépendance État/société, puisque le premier est au coeur des rapports sociaux.

D'emblée, cette autre réflexion de Thierry Hentsch qui souligne que "(...) *le véritable héritier du domaine royal [c'est] (...)*

¹² Michel Freitag, *Dialectique et société*, tome 2, *Culture, pouvoir, contrôle: les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1985, p. 317.

¹³ Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", Pierre Birnbaum, Jean Leca, *Sur l'individualisme: théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, avril, 1986, p. 186.

la société civile qui a grandi en lui et autour de lui" ¹⁴ devient intéressante. Il réfère alors aux possibilités éthiques d'actions civiques et structurantes. Or, pour le pouvoir de l'individu et sa réalisation, la société civile est en quelque sorte un "voeu pieux" puisque la perspective de la société civile contemporaine demeure surtout celle d'une société salariale. Le consummatisme contourne cette réalité.

Ramené à la réalité contemporaine, l'État s'est aujourd'hui consolidé comme élément de contrôle et de solidarité sociale sis dans un système d'échanges capitalistes. Tel que souligné précédemment, ce phénomène est consécutif à la séparation entre la sphère de la production et celle de l'accumulation. L'"étatisation" des rapports sociaux repose aussi sur l'érosion des solidarités traditionnelles conjuguée au renforcement de la convivialité marchande. De là, l'État devient un médiateur important dans les rapports conflictuels. Il s'agit alors de penser l'État-providence et l'État keynésien.

Alors qu'autrefois la reproduction était l'apanage quasi exclusif des familles et était insérée dans l'espace communautaire, depuis l'avènement de l'État-providence, la prise en charge par l'État de la fonction de production du lien social s'est intensifiée. Dès lors, celui-ci allège également le poids politique traditionnellement soutenu par les corps intermédiaires tels que la famille. À l'origine, l'État keynésien et l'État-providence ont pour mission d'assurer le maintien de la cohésion sociale dans la société marchande. Cette fonction est assumée suivant le mode de régulation "fordiste" qui, depuis l'après-guerre, repose sur le couple "consommation de masse" et

¹⁴ Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements du politique*, op. cit., p. 46.

"protection sociale". Et c'est ainsi que se consolide le salariat. Dès lors, l'État est une composante centrale pour la reproduction sociale dans un régime capitaliste qui repose sur l'expansion de la consommation de masse.

Dans la trajectoire historique de la société québécoise, le développement du régime salarial coïncide globalement avec l'individualisme selon une variante qui lui est propre. Elle inclut des valeurs telles que l'humanisme intégral se situant aux antipodes de toute forme d'impérialisme. L'individu contre l'autorité, une pratique religieuse plus authentique et plus ouverte aux dimensions profanes, la confiance au progrès sous diverses formes, etc., sont les valeurs de l'époque. Il s'agit d'ailleurs de la Révolution tranquille, une fracture historique dans laquelle la société québécoise connaît une mutation décisive au plan de ses structures.

Dans cette période, on y observe une tension entre la persistance des valeurs traditionnelles et les structures sociales modernes. La Révolution Tranquille constitue alors un tournant décisif pour l'entrée du Québec dans une ère de modernisation, mais aussi pour l'institutionnalisation du nationalisme québécois¹⁵. Bien que né en partie de l'Église, le nationalisme franchit une étape cruciale précisément lors de la Révolution tranquille. Il s'ensuit une rupture décisive au plan des valeurs religieuses qui coïncide avec la sécularisation poussée de l'activité politique et l'élargissement de la place de l'État comme institution régulatrice des rapports sociaux.

¹⁵ Louis Balthazar, *Bilan du nationalisme*, Montréal, Hexagone, 1986, 212 p.

En somme, on peut situer la question de la modernité au Québec comme Michel Freitag le conçoit globalement pour la société contemporaine. D'après ce penseur, la modernisation de la société repose sur le remplacement de la régulation culturelle inscrite dans la société traditionnelle par une régulation d'abord "*politique et institutionnelle de ces rapports*"¹⁶. Comme on le sait, la part de l'État est centrale sur ce plan.

Dans le cas de la société québécoise, c'est par le biais d'un discours sur l'"humanisation du libéralisme" et d'une ouverture accrue de l'État aux problèmes des inégalités socio-économiques, du chômage, des monopoles que cela s'observe d'abord. Il a pour mission d'assurer la liberté des individus et de veiller à empêcher des déséquilibres socio-économiques trop marqués. Par ailleurs, il s'agit d'un moment historique et politique où est revendiquée une démocratie directe mieux élaborée. Durant cette période, les partis politiques sont en effet moins élitistes et deviennent une organisation de masse. Comme plates-formes politiques, ils proposent à leurs membres des orientations économiques, sociales et politiques progressistes.

À l'instar de l'ensemble des sociétés occidentales, la modernité au Québec franchit une étape importante et devient plus effective lorsqu'on renforce l'"étatisation de la société" comme modèle d'organisation sociale au plan des services sociaux et de l'éducation, par exemple. Pour tout dire, une lecture de l'État (du Québec) à l'aide d'une sociologie de la modernisation démontre à quel point le modèle actuel de l'État est consécutif, à la fois, à la complexification de la division sociale du travail, à celle des

¹⁶ Michel Freitag, *Dialectique et société*, op. cit., 442 p.

structures sociales, ainsi qu'à l'économie diversifiée des rapports des force.

C'est, entre autres, dans la conjoncture de la naissance de l'État-providence que les problèmes de la philosophie politique moderne trouvent leur condition de possibilité. Sous la forme qu'on lui connaît en Amérique du Nord, l'État-providence, notamment canadien et plus tard québécois, est lié aux prescriptions keynésiennes.

Pierre Rosanvallon, bien qu'évoquant principalement la réalité de l'État français, offre quelques passages éclairants sur le développement de l'État-protecteur et sur sa reconnaissance en tant qu'État-providence. À cet égard, son écrit "La crise de l'État-providence"¹⁷ est d'un apport décisif quant à la reconnaissance intellectuelle¹⁸ des rapports historiques et sociologiques entre le développement de l'État et celui de l'individu.

"L'État-providence du XXe siècle est un approfondissement et une extension de l'État-protecteur "classique" (...) Penser l'État et le droit des individus à la protection, c'est pour eux la même chose. Ce sont deux moments d'une affirmation unique (...) C'est l'État qui fait exister l'individu comme sujet, et donc avec des droits, parce qu'il se donne pour objet de protéger ceux-ci: pas d'État-protecteur sans individu porteur de droits, pas d'individu réalisant ces droits sans État-protecteur" ¹⁹.

¹⁷ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-Providence*, op. cit.

¹⁸ Il vient de publier un autre ouvrage, *La nouvelle question sociale*. Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale: repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995, 223 p.

¹⁹ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, op. cit., p. 21.

Soulignée à la fois par tout un courant contre-culturel et progressiste très effervescent, cette phase importante de la "modernisation" de l'État québécois participe aussi à la promotion et à l'amélioration des conditions socio-économiques adaptées aux exigences de l'époque pour les Québécois. Ce mouvement, à la fois politico-culturel et socio-politique, alterne entre "(...) *la socialisation étatique de la reproduction et le déplacement de la légitimité de l'État vers l'image d'un "État du Bien-être"*"²⁰. Dès lors, l'imaginaire collectif sur la valorisation de l'individu est très corrélé à l'État-providence et renvoie même à la question de la citoyenneté sociale.

Julien Bauer et Suzanne Ship²¹ ont abordé indirectement cette question. Ils soulignent combien, pour les Québécois, l'État est un élément central et favorable à la question de l'affirmation de soi et, par extrapolation, de sa représentation identitaire. L'État et l'individualisme sont très liés puisque le premier est à la base de l'identité québécoise. Dans la société québécoise, l'État acquiert donc une connotation politico-culturelle et sociologique particulière avec la Révolution tranquille. Consécutivement à ce phénomène, il conserve une portée sociologique fondamentale au plan de la régulation sociale et à celui d'un nouveau complexe identitaire moderne qui traversera l'univers culturel québécois.

²⁰ Anne Légaré, Nicole Morf, *La société distincte de l'État: Québec 1930-1980*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1989, p. 111.

²¹ Julien Bauer, Suzan Judith Ship, *Individualisme et politique au Québec*, Notes de recherche no. 39, UQAM, 50 p. Cette étude est empirique et repose sur une enquête par questionnaire. Dans leur étude, Julien Bauer et Suzan Judith Ship mesurent l'opinion des individus sur l'individualisme. Précisément, cela consiste en une analyse du sens et des manifestations de l'individualisme, des perceptions différenciées des individus entre la vie publique et la vie privée ainsi que du lien entre l'individualisme et le politique. Il s'agit d'un individualisme tiraillé entre le modèle de la tradition politique libérale et la valorisation de l'individualisme sous la tutelle de l'État.

"L'individualisme n'est pas une défense contre l'État, mais une demande que plus de droits individuels soient protégés collectivement par l'État" ²².

Il faut aussi comprendre l'importance de l'État comme structurant identitaire québécois, puisqu'il est lié au détachement des référents traditionnels, auquel s'ajoute l'idée de l'État comme ferment nationaliste. Selon les termes de Gilbert Renaud,

"(...) y est érigé un mythe où la Raison est divinisée (...) [L'idée du]" (...) progrès social signifie l'émancipation d'un individu soumis davantage par le social-étatique" ²³.

Quels liens conceptuels pouvons-nous établir entre l'individu et l'État? L'approche de Foucault est ici utile à notre réflexion.

6.2 Foucault, l'État et le salariat

Cette réflexion sur l'individualisme et l'État ne vise pas à considérer ou non la dissolution des liens sociaux traditionnels de subordination comme facteur de libération. Elle veut plutôt examiner comment cela conduit à transformer les anciennes relations de sujétion en mode d'objectivation du sujet. Par ailleurs, peut-on prétendre que la sociabilité communautaire fut un havre de paix et de chaleur humaine? Du moins, n'y avait-il pas de conflits sociaux? Et quelles étaient les conditions sociales et

²² Julien Bauer, Susan Judith Ship, *Individualisme et politique au Québec*, op. cit., p. 45.

²³ Gilbert Renaud, *À l'ombre du rationalisme: la société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1984, p. 74.

économiques à l'époque? Par contre, est-on plus heureux de nos jours?

Cela dit, l'État a une double vocation: la reconnaissance politique des individus et une fonction de solidarité sociale. Il s'agit à la fois d'une variable identitaire et d'une variable conflictuelle s'inscrivant dans les nécessités d'un ordre social donné. Parallèlement au renforcement du système capitaliste et à la baisse de la cohésion sociale fondée sur un univers communautaire, l'État acquiert un poids déterminant au plan de la solidarité sociale. Mais l'individu n'est pas moins déterminé par la société dans cette période contemporaine. C'est toujours elle qui se trouve au coeur de sa spécification, du fait de la division sociale du travail porteuse d'un raffinement croissant des identités individuelles. Mais il s'agit d'un affinement des identités sis dans un complexe identitaire soutenu par le pouvoir contemporain de l'État, à la remorque du capitalisme.

En outre, le salariat est une forme de gouverne politique qui institue à travers l'État des mécanismes de régulation sociale pour les fins de l'accumulation. L'apport central de l'État dans l'entretien d'une société salariale se situe dans la normalisation des rapports sociaux et cela s'observe avec l'avènement de l'État-providence et de l'État-keynésien. D'une part, en reconnaissant que l'État sert de support politique à la société salariale et, d'autre part, en ajoutant une lecture "foucauldienne" de l'État, on découvre que l'État est, en quelque sorte, consécutif à la généralisation d'un "pouvoir pastoral": soit le pastorat comme "pouvoir individualisateur"²⁴ qui, selon Foucault, remonterait aux sociétés

²⁴ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no. 41, p. 5.

orientales antiques²⁵. Ce pouvoir se consolide avec ce que Foucault appelle le développement de l'"art de gouverner". Au "désenchantement du monde"²⁶ répond la "gouvernementalisation du monde".

L'État est au fondement de la reconnaissance de l'individu. Il s'agit d'une reconnaissance politique qui est en soi porteuse d'un "sujet historiquement déterminé". Ce fait repose sur un processus politique d'individualisation propre à la société occidentale, un fait de laïcité, instrumental, fonctionnel et même urbain. La reconnaissance des antécédents directs de la société contemporaine est fondamentale à cette réflexion. Par conséquent, bien qu'il soit vrai que l'individualisme est une caractéristique très présente aujourd'hui, les principes déjà mis de l'avant aux débuts de la modernité se reflètent encore dans les institutions et les valeurs actuelles²⁷. La Charte des droits et des libertés de la personne, instituée en 1974²⁸, apparaît notamment comme un héritage symbolique légué par de tels principes. Il s'agit d'une intégration à un mode de vie qui a des exigences spécifiques: celles du capitalisme et de l'individualisation. Par conséquent, afin de mieux approfondir le phénomène de

²⁵ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", op. cit., p. 8.

²⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

²⁷ Cela va de l'émergence de la société laïque, menant au rayonnement de la science, par exemple, à la philosophie politique qui reconnaît la liberté de conscience de l'individu.

²⁸ Cependant, sur le plan juridique, la Charte fédérale a préséance, parce qu'elle seule est enchâssée dans la Constitution canadienne dont doivent tenir compte toutes les lois fédérales et provinciales. Voir aussi le texte de Simon Langlois, "L'évolution récente des valeurs", *L'Action Nationale*, Vol. LXXX, no. 7, juin, 1990, pp. 915-924.

convergence entre l'individu et l'État, reprenons quelques éléments de lecture de Foucault déjà présentés dans le chapitre 3.

En ce qui a trait à la création de l'État moderne, il s'agit pour Foucault *"(...) [d']une rupture importante: alors que la fin de la souveraineté se trouve en elle-même et que ses instruments, elle les tire d'elle-même sous la forme de la loi, la fin du gouvernement, elle, est dans les choses qu'il dirige; elle est à rechercher dans la perfection, la maximisation"* ²⁹. En d'autres mots, le principe de ce pouvoir consiste à "gouverner" le *"(...) complexe d'hommes et de choses"* ³⁰, les hommes dans leurs rapports, leurs liens avec les richesses et les ressources, ainsi que les manières de faire, de penser ou d'agir. Pour le sujet contemporain, il s'agit dès lors d'être lié aux disciplines normalisatrices. La question du sujet est relative au "pouvoir individualisant". En outre,

"(...) l'État a pour fonction de constituer l'enveloppe générale, l'instance du contrôle global, le principe de régulation et, dans une certaine mesure aussi, de distribution de toutes les relations de pouvoir dans un ensemble social donné" ³¹.

L'État est une composante sociale issue des conditions et des effets des relations de pouvoir³². Il est ce par quoi sont régulés et

²⁹ Michel Foucault, "La gouvernementalité", *Magazine littéraire*, septembre 1989, no. 269, p. 101.

³⁰ Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit., p. 100.

³¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, p. 317.

³² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.

légitimés les rapports de force. De surcroît, l'État est une institution en quelque sorte à la "remorque des rapports de domination" et la forme qu'il acquiert reflète un "art de gouverner".

Par sa nature, ce type d'institution commande que l'individu soit informé sur lui-même à travers une panoplie de normes et de réglementations. En comprenant ainsi la rationalité politique à laquelle répond l'État, on peut extrapoler sur les mécanismes de modulation de la différenciation invitant l'individu à se définir à la fois comme sujet, citoyen et même comme producteur et consommateur. En d'autres termes, le type d'individualisation induit est tributaire de la *"rationalité politique [à laquelle] se soumet donc le sujet"* ³³.

Conséquemment, nous appréhendons l'État comme la matérialisation d'un réseau complexe de mécanismes de contrôle social. Il incarne alors les rapports conflictuels et de domination légitimés entre individus. Comme le sujet, il est un processus et une étape historique. Pour en saisir les rapports de pouvoir et de domination, il importe peu d'opposer l'État à la société civile. En d'autres termes, la société civile est un espace de rationalisation des normes collectives confronté à l'État à la fois agent de rationalisation de la société et agent de régulation des rapports sociaux.

En outre, comme Foucault, nous ne prétendons pas réduire l'État au service de la classe dominante. Le pouvoir par le gouvernement "des individus et des choses" évolue selon les exigences du capitalisme certes, mais il y a aussi le poids de la

³³ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", op. cit, p. 23.

démocratie parlementaire traversée de formes multiples de médiation et de représentation politique entre les individus et les représentants politiques. On doit alors voir en l'État moderne

"(...) une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés, à une condition: qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques" 34.

L'État mobilise, choisit et administre les individus. Comme "matrice de l'individualisation", il entretient des *"techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente"* 35 et il est aussi fondamental à notre réflexion. L'État est ce pouvoir qui

"(...) s'exerce sur la vie quotidienne immédiate. Il classe les individus, les catégorise, 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" 36.

Les formes d'interdépendance axées sur la différenciation des individus et instituées par l'État induisent alors un sujet qui se conforme à de telles exigences et qui se pense comme individualité³⁷. Si on reprend les termes de Foucault, on est en présence du "double mouvement de libération et d'asservissement"

³⁴ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 306.

³⁵ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", op. cit., p. 7.

³⁶ Hubert Dreyfus, Paul Rabinov, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 379.

³⁷ Nous y reviendrons.

situé dans le phénomène de la régulation normative de l'individualisation³⁸.

De plus, réfléchir sur la régulation politique de la différenciation selon une rationalité libérale est crucial puisque la *"recherche de l'art du gouvernement" doit être mise en corrélation avec le mercantilisme*"³⁹. Il en est ainsi parce que *"(...) le pasteur a un dessein pour son troupeau"*⁴⁰. Dans une économie de marché développée telle que la nôtre, cela est essentiel, d'autant plus que le politique est contraint par la "tyrannie du monde financier". Il n'y a donc pas d'exercice du pouvoir qui n'obéisse à un certain type de rationalité. Il faut donc comprendre globalement comment y sont rationalisés les rapports sociaux consécutifs et à quelles fins. De ce fait, l'État a pour fonction d'exercer *"(...) un certain nombre de fonctions, comme, par exemple, le développement des forces productives, la reproduction des rapports de production"*⁴¹.

De surcroît, l'État exerce son contrôle et assure une certaine démocratie, dans la perspective de la réalisation des intérêts du capitalisme. Et ce contrôle social repose sur la socialisation des individus aux principes de se penser comme travailleurs ou producteurs potentiels dans le cas des exclus du salariat, et pourquoi pas comme consommateurs.

³⁸ *"Les possibilités de subjectivité"* sont une question éthique qui habitera Foucault tout le long de son oeuvre.

³⁹ Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit., p. 102.

⁴⁰ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", op. cit., p. 10.

⁴¹ Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit., p. 103.

À cela s'ajoute le principe égalitaire qui est dévolu à l'individu contemporain. Il importe alors de saisir aussi comment ce dernier s'affranchit de son rôle de citoyenneté. Bref, comment se concrétise l'individu.

6.3 Normalisation étatique et individualisation

Comme il est souligné précédemment, l'individualisme est très lié au paradigme politique libéral. En réalité, il repose sur un ordre de représentations qui est devenu opératoire surtout avec l'État moderne. Mais depuis, tout diverge, s'agissant aussi bien du sort effectif des principes majeurs que de l'intervention d'autres lieux de différenciation. À cet égard, la mode est un exemple éloquent. Et comme le projette cette thèse, il s'agit de l'interpréter comme phénomène connexe à la projection de valeurs dans le cadre de rapports sociaux donnés. Précisément, la compréhension de l'influence de l'État dans le phénomène de la mode se vérifie, au départ, en le concevant tel un fait social dont la forme relève de quelques idéaux axés sur une démocratie libérale: la liberté politique, le choix des autorités par la majorité des citoyens, le respect des minorités, la participation la plus étendue possible au contrôle des gouvernements, mais aussi la propriété privée, l'égalité juridique, le capitalisme et le rôle limité du gouvernement dans la société, le droit à la vie privée, mais aussi et surtout le "marché".

Rappelons que la Révolution tranquille est un tournant historique où s'enclenche une étape décisive entre l'extension du salariat et celle de l'État. Un grand pas est franchi avec le processus de généralisation de la normalisation des rapports sociaux avec l'avènement de l'État-providence et de l'État keynésien. Dès lors, pour penser l'État comme support politique à

la société salariale, il faut se pencher sur une question d'accommodement entre les impératifs capitalistes de la production des individus et ceux de la production des richesses. Ramené à la réalité contemporaine, l'État reproduit et entretient des antagonismes structurels qui débordent le champ du travail et de la production industrielle. Que cela concerne les politiques sociales ou économiques, celles-ci apparaissent à l'intérieur de changements politiques généraux qui affectent massivement les rapports sociaux et leur représentation idéologique. Entre le discours et le projet égalitariste a lieu un transfert important de solidarités sociales dans l'État.

C'est du "rapport salarial" dont il est question. Cela couvre l'ensemble des conditions qui régissent l'usage et la reproduction de la force de travail. Tout individu est aujourd'hui soumis aux lois du marché; les rapports sociaux se ramènent donc à cette même réalité. Il en résulte d'ailleurs une vision du marché comme fondement de la cohésion sociale. Cela est typique de l'imaginaire collectif dans la pensée anglo-saxonne. Derrière ce fait, il y a le salariat qui se situe au fondement d'un système de reproduction des individus nécessaire au régime salarial.

Il s'agit d'une adéquation entre l'exploitation et la fabrication de l'individu producteur et les rapports de domination de type capitaliste. De là naissent des manoeuvres étatiques qui, en fonction de la poursuite de l'accumulation du capital, permettent le passage du "(...) *capitalisme de propriété au capitalisme d'organisation*" ⁴². En d'autres mots, il s'agit de penser ce

⁴² Michel Aglietta, "Les métamorphoses de la société salariale", *Interventions économiques, pour une alternative sociale*, Montréal, Éditions St-Martin, No. 17, Hiver 1987, p. 173. Le présent texte est une transcription d'une conférence de Michel Aglietta qui a eu lieu à Paris, le 6 décembre 1984, dans le cadre d'une série de conférences organisée par l'*Économie en question* qui en a autorisé la publication.

phénomène selon la régulation étatique fondée sur la différenciation salariale. L'on parle ainsi de "l'institutionnalisation étatique du rapport salarial" qui réfère à la thèse sur la société salariale d'Aglietta et Brender, soit "(...) *celle dans laquelle les différenciations principales se trouvent à l'intérieur du salariat (...)*" ⁴³.

Avec la nécessité de socialiser les responsabilités collectives pour le développement d'une société salariale, l'État est appelé à structurer une société dont la dynamique engendre la complexification et la diversification des biens et services inscrits dans le procès de production capitaliste.

Mais ultimement, l'État comme version contemporaine d'un "*pouvoir totalitaire et individualisant*" et comme "*matrice de l'individualisation*" doit être reconnu comme un pouvoir qui veille sur l'individu en l'objectivant de façon spécifique.

Au plan de la représentation sociale, cela marque l'étape d'un pouvoir qui, au fondement de la plupart des relations sociales, plutôt que de sanctionner, investit l'individu selon une "rationalité utile" propre à l'accumulation. C'est pourquoi "*d'espace charitable, le social devient matière à développement et c'est pourquoi l'État entreprend de le gérer*" ⁴⁴. En d'autres mots, comme principe de cohésion sociale, le salariat inaugure une orientation normative particulière de la "praxis sociale". En somme, il s'agit d'une forme de contrôle et d'un procès

⁴³ Michel Aglietta, Anton Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, p. 11.

⁴⁴ Gilbert Renaud, *À l'ombre du rationalisme: la société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, op. cit, p. 69.

d'individualisation et de fabrication sociale des individus "(...) dans toutes les facettes de leur existence, à commencer par la construction des besoins, des désirs, des attentes et des aspirations qui constituent la texture même de leur vie quotidienne" ⁴⁵. Dès lors, la généralisation du régime salarial⁴⁶ soutenue par l'État constitue un concept nodal en tant que principe d'identité sociale et même personnelle. Le salariat est un régime de vie qui modifie les conditions d'existence de la masse des individus; il en survient une individualisation qui est de plus en plus inscrite dans le schéma producteur/consommateur. Par ailleurs, en tant qu'instance séparée, l'État affirme sa centralité à travers la norme et "*cet acte fondateur demeure (...) la source du pouvoir de normalisation qui garantit la continuité de l'État de la société bourgeoise à la société salariale (...)*" ⁴⁷.

6.4 État et politiques sociales

La reproduction des individus ne peut être uniquement liée à des facteurs sociopolitiques. Comme pour la question de la convivialité marchande, et si nous nous référons à l'émergence des politiques sociales, on découvre que ces dernières sont corrélatives à l'érosion de la production domestique comme système de reproduction sociale des individus. Cela s'observe par

⁴⁵ Carol Levasseur, *Les mouvements sociaux: de l'autonomie à la demande de normalisation étatique*, Acte du 2e colloque international sur l'État: L'État contemporain: au coeur de la société ?, Université Laval, 13 juin, 1986, op. cit., p. 22.

⁴⁶ Carol Levasseur, *Les mouvements sociaux: de l'autonomie à la demande de normalisation étatique*, op. cit., 66 p.

⁴⁷ Michel Aglietta, Anton Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, op. cit., p. 113.

la production des individus à travers un processus de services et de normes.

De ce fait, l'État comme agent de cohésion sociale face à l'accumulation du capital doit aussi être appréhendé dans son rapport à la société comme facteur de cohésion-reproduction. Or, il s'agit d'établir le principe d'adéquation entre l'individu producteur et les relations de production.

Par conséquent, la normalisation étatique est à la fois productrice de différenciations dans le salariat et d'aliénation et de conditionnement au sens global. Cela dit, l'État a une souveraineté générale qui lui permet d'arbitrer des modes de différenciation sociale selon des normes et des réglementations pour répondre à l'économie de marché.

Au coeur de cette réalité, reposent les exigences d'une société qui, pour se maintenir et se développer, crée des mécanismes lui permettant d'élargir les conditions de sa production matérielle mais aussi de celle des individus. Elle génère un ensemble d'actions par lesquelles les individus toujours nouveaux qui la composent sont produits et maintenus "*comme éléments d'un ensemble social structuré*"⁴⁸. Il s'agit également de réinsérer dans la collectivité ceux que la concurrence marchande a exclus.

L'État crée alors des espaces d'intégration nécessaires dans de multiples sphères de la vie sociale. Ainsi, à côté de la scène politique officielle, nous découvrons toujours un champ de

⁴⁸ Bruno Jobert, "Les politiques sociales sanitaires", sous la direction de Madeleine Grawitz, Jean Leca, *Traité de science politique*, tome 4, Les politiques sociales, 1985, p. 299.

pratiques de pouvoir diffuses témoignant de l'ère des disciplines normalisatrices et dont Foucault a tenté de retracer l'archéologie. Il prend alors en charge des pans entiers de la production sociale: éducation, santé, administration publique, financement aux entreprises, etc. En réalité, il s'agit de permettre aux Canadiens-français de renforcer leur emprise sur le capital québécois. Bref, l'État fournit à l'économie les ressources humaines nécessaires à son développement. De ce fait, les liens entre la prise en charge de l'équipement et des services collectifs par l'État et la logique d'accumulation du capital, donc le développement social par l'État, demeurent fondamentaux. Ainsi, pour paraphraser Gilbert Renaud, ces stratégies assurent

"(...) au développement économique dirigé de l'extérieur une gestion efficace de l'ensemble des déterminants (les hommes et les choses) de la croissance. (...) Les "appareils de l'État" (...) mobilisent des ressources de plus en plus importantes et deviennent à ce titre (...) des éléments déterminants du fonctionnement global de l'économie" ⁴⁹.

C'est, entre autres, avec les dépenses publiques et les politiques sociales que cela s'observe. Elles reposent sur des mécanismes de régulation économique et de reproduction "anthroponomique" des individus. Cela inclut la floraison des pratiques de normalisation et des structures d'organisation en vue de refondre le mode de production capitaliste par le biais des biens et services.

On peut, en premier lieu, se référer au principe de l'universalité du revenu avec l'édification de l'État keynésien. Celui-ci participe à l'intégration économique des masses à la

⁴⁹ Gilbert Renaud, *À l'ombre du rationalisme: la société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, op. cit., p. 76.

société de consommation et doit répondre plus fondamentalement à la crise des procès de socialisation dans une société à économie de marché. Pour ce faire, il provoque, par exemple, les flux de transferts sociaux tels que les régimes d'épargne et de prestation sociale. Avec l'apport des revenus monétaires détachés du travail salarié, la protection sociale étend le champ de la consommation. Elle répond aux coopérations et aux solidarités créatrices de services mutuels non marchands. Mais, en même temps, elle assure tant bien que mal la régularité d'expansion des industries et de la consommation de masse. Il ne faut pas non plus oublier, dans la conjoncture actuelle des coupures budgétaires, le "bénévolat" institutionnalisé tel que Centraide.

L'avènement de l'individu est fortement corrélé à celui du sujet "anthropologisé". Cela s'est généralisé avec l'État-providence. Le développement des services sociaux divers marque une étape cruciale aujourd'hui. Il s'agit de l'investissement du savoir dans la description de l'individu. Les politiques sociales, les sources de soins, la protection sociale et les services de prestation sociale, par exemple, constituent un tel versant de la réalité de l'État. L'État entretient et contrôle toujours une prolifération d'institutions, de normes et de codes régissant autant que possible les individus et ce, jusque dans leurs comportements. Le processus de "technocratisation" s'observe notamment avec l'évolution des techniques et technologies médicales et de contrôle policier, et la division complexe du travail, donc de l'intervention. Il est préférable d'aider, de questionner, de consulter, de "mieux savoir" pour mieux contrôler. La santé et l'éducation de plus en plus codifiées, normées et étudiées, et toujours repensées, reflètent cette tendance. Celles-ci reposent sur des droits et des règles à l'aide de dispositifs de normalisation, modifiant et provoquant certains comportements individuels ou collectifs. À vrai dire, il s'agit de l'"agression

rationaliste" et de la discipline des sujets, à travers la surveillance et la pédagogie. C'est la continuité de ce qui est expliqué dans *"Surveiller et punir"*. Il s'agit de construire un sujet moral d'abord saisi au travers de sa pathologie.

"Les rapports de pouvoir passent [ainsi] à l'intérieur des corps. (...) le corps est directement plongé dans un champ politique; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une emprise immédiate (...) pris dans un système d'assujettissement (...) le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti" ⁵⁰.

L'étude de Gérard Boismenu sur les politiques récentes du gouvernement du Québec à l'endroit des assistés sociaux est manifeste. Il explique que le mode gestionnaire étatique impose une série de normes et des "codes de conduites" adressant de nouvelles contraintes aux assistés sociaux. Il s'agit de pratiques de normalisation remettant dans la hiérarchie sociale, par des rapports étrangers aux relations marchandes, ceux que l'insécurité économique ou les handicaps de leur milieu d'origine ont exclus du salariat.

Le maintien actuel des services professionnels à travers l'État suscite une dépendance certaine vis-à-vis de la bureaucratie. De surcroît, s'y dissimule alors un phénomène de conditionnements sociaux sur les plans individuels et comportementaux identifiés par Michel Foucault. Il s'agit de la désappropriation du corps au nom de la spécialisation de la

⁵⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 30-31. Voir aussi "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", entrevue avec Lucette Finas, *La Quinzaine littéraire*, no. 247, 1 au 15 janvier, 1977, pp. 4-6.

science: c'est le phénomène du "bio-pouvoir"⁵¹. À l'"ère des disciplines", on ne parle plus de pouvoir de vie ou de mort; il s'agit de faire vivre et surtout de produire pour consommer.

Dès lors, le type de régulation actuel engendre une institutionnalisation plus poussée des spécialisations fonctionnelles. Cela crée des espaces avec soins gratuits, entre autres, afin de soumettre le corps à la pratique de l'observation. L'investissement de la science et des disciplines par le pouvoir étatique vise la production de l'individu "docile et productif". C'est la "docilité-utilité" du corps qui est recherchée⁵². En d'autres mots, la régulation salariale entretient une modalité particulière de gestion des individus: il s'agit d'un processus de rationalisations sociales traversées constamment de relations de pouvoir, dont celui des experts.

Exemple éloquent, Gérard Boismenu s'est penché sur la réforme des prestations de chômage. D'après cet auteur, elle correspond au "*renouvellement des mécanismes de surveillance et de correction des populations*"⁵³. À vrai dire, selon Boismenu, "*le délit et la déviance est une occasion à exploiter*" par les experts. En conséquence, il y a toujours professionnalisation et spécialisation poussée des services publics, et les nouvelles techniques veillant à l'approfondissement de la connaissance du sujet producteur en témoignent. Ce sont des technologies du

⁵¹ Voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 et Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, op. cit.

⁵² Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, op. cit.

⁵³ Gérard Boismenu, "La régulation technicienne de l'État", *La recomposition du politique*, sous la direction de Louis Maheu et Arnaud Sales, Politique et Economie, Tendances actuelles, Montréal, PUM/Harmattan, 1991, op. cit., p. 124.

pouvoir axées sur la surveillance accrue plutôt que sur le compromis. En réalité, ces "*modes d'action auprès des populations*" et ces modes d'investissement du tissu social s'avèrent être alors des solutions libérales aux problèmes du marché. Il en découle un processus de subjectivation spécifique. Si on réfère à "*Surveiller et punir*"⁵⁴, cela désigne une gestion ciblée de la clientèle. Aux cas des prestations de chômage sont associées des "exigences de comportements" et cela se fait, par exemple, par le rattrapage scolaire ou les travaux communautaires.

Il s'agit même d'une logique d'assistance technique de gestion des populations axée sur le "*(...) passage d'une régulation à dominante juridique à une régulation étatique à dominante technicienne*"⁵⁵. L'on est témoin, d'ailleurs, de mécanismes de régulation dont les effets ont un impact de plus en plus profond sur la vie privée. Pour favoriser un comportement menant à une autonomie économique, l'on tente ainsi d'imposer des règles et ce, par "des pressions légales". Précisément, par le recours à un réseau de professionnels, l'État développe un programme de responsabilisation individuelle en fonction de besoins évalués par des intervenants de différents milieux (médecine/police/justice). On privilégie ainsi une démarche individuelle face à des individus qui sont catégorisés par des spécialistes. Par ce recours "aux spécialistes de l'action sociale", souligne Boismenu, les individus constituent une clientèle encore plus sériee et normalisée. Ils sont réduits en récepteurs dans une communication à sens unique liée à la gestion de la norme. L'on y note donc l'implication de

⁵⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit.

⁵⁵ Gérard Boismenu, "La spécialisation des clientèles: panacée ou utopie", op. cit., p. 144.

spécialistes pour contrôler l'action sociale afin de corriger les barrières à la production. Se révèlent alors des modes de reproduction de l'individu axés sur l'altération de ses actes et de ses comportements intimes et familiaux. C'est d'ailleurs une "politique d'hygiène sociale" consistant aussi à responsabiliser l'individu dans la sphère privée. Derrière le discours de la politique de prévention, l'individu est de plus en plus responsabilisé⁵⁶.

Par ailleurs, Gérard Boismenu explique que le processus de médiation étatique persiste à assimiler l'existence du groupe des "non-productifs", par exemple, à une menace à la cohésion de la société capitaliste.

"La situation prolongée des sans-emploi semble assimilée à une violation de la norme exprimant des problèmes de comportement, une inadaptation, en somme une quelconque déviance" 57.

La bureaucratie consécutive à ce phénomène reflète la propension du secteur public de l'État et de l'organisation technocratique à s'étendre pour accroître son influence et sa domination pour reproduire. D'ailleurs, à l'instar de la consommation, la reproduction est un domaine soumis à la normalisation.

La subordination des individus à l'endroit de la bureaucratie demeure ainsi manifeste. Et si nous nous situons dans le

⁵⁶ Voir aussi Marie Moisan, "Le système socio-sanitaire québécois sous le scalpel de l'État", *Interventions économiques*, no. 18, automne 1987, pp. 119-127.

⁵⁷ Gérard Boismenu, "La spécialisation des clientèles: panacée ou utopie", op. cit., p. 123.

prolongement de la pensée de Weber, nous savons que l'État dispose de capacités très développées pour mobiliser le savoir scientifique et technique. Ces faits expliquent la dénaturalisation de la démocratie face à des techniciens qui, tout en contrôlant la société globale, ont des connaissances uniques quant à sa gestion. Cela va de la loi du salaire minimum aux normes d'éducation familiale. Comme gestionnaire du rapport salarial, donc du phénomène de reproduction, par extrapolation, l'État a une fonction déterminante au plan des rapports sociaux.

Comme l'explique Boismenu, l'État mise sur l'imposition de codes de conduite contribuant à une individualisation contrôlée. L'individu est soumis à des implications normalisatrices elles-mêmes édictées par le capitalisme. Du reste, cette forme avec laquelle la rationalisation étatique des pratiques s'est développée, pour les raisons que l'on connaît, change moins vite que les discours censés l'organiser.

L'État est un système de pouvoir en soi et dont l'agencement des éléments (groupes, associations, organismes, système juridique, etc.) en empêche le démantèlement.

Au fond, la crise de l'État n'est que la recombinaison des modalités de contrôle étatique, mais ne porte atteinte à son caractère institutionnel. L'ouverture élargie de l'école et des soins de santé privés témoigne de ce fait. Même sur le plan idéologique, l'État-providence s'avère être ce

"(...) compromis social démocratique, partagé par le nombre grandissant de syndicats et de partis politiques de gauche qui, dans les années 1930 et 1940, trouvaient souhaitable que l'État joue un rôle de régulation économique à

un moment où il semblait possible de "socialiser" la demande sans nécessairement "socialiser la production" ⁵⁸.

Le contrôle passe d'abord par les corps certes, mais il est aussi réaliste d'entrevoir ce contrôle comme "(...) *régulation de la production des hommes comme membres de la communauté politique, comme citoyens*" ⁵⁹. Mais selon Jobert, c'est aussi une question très importante au plan économique, puisque l'affrontement des classes est la base de la constitution de l'État-providence. Il s'agit alors "(...) *de promouvoir les valeurs d'égalité fondamentales que comporte la citoyenneté démocratique sans remettre en cause le dynamisme inégalitaire du marché*" ⁶⁰. Dès lors, à la démocratie "providentielle" s'ajoute une démocratie directe qui est elle-même une étape dans le processus d'individualisation.

L'État-providence relève d'un compromis, réglant à la fois le partage des représentations et la compatibilité entre des exigences différentes. Les politiques sociales par exemple, "(...) *constituent une toile de fond des conflits de classe*" et des stratégies de l'État. Elles reposent sur des stratégies politiques particulières axées sur le passage d'une culture politique de classe à celle du citoyen.

Par conséquent, comme Bruno Jobert, nous apprécions la contribution "foucauldienne" en ce qu'elle démontre que "(...) *le libéralisme a construit une politique sociale qui est avant tout*

⁵⁸ Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais*, op. cit., p. 54.

⁵⁹ Bruno Jobert, *Traité de science politique*, op. cit., p. 302.

⁶⁰ Bruno Jobert, *Traité de science politique*, op. cit., p. 317.

une politique sanitaire et sociale de non-citoyens" ⁶¹. En d'autres termes, le non-citoyen, c'est le non-productif, le non-utile et le non-docile qu'on doit recycler continûment.

Désormais, l'individu est sujet normatif et doit être perçu tel une "création sociale" parce qu'il est une "fabrication sociale" spécifique. En rapport avec l'État, cela nous ramène au phénomène de la production "anthroponomique" des individus. Au départ, quelle que soit la protection que l'État doit accorder, celle des pauvres, du droit au travail ou celle de la mère, et quelle que soit la forme prise, elle conduit à l'intervention de l'État, donc à l'usage du pouvoir politique organisé tout en reflétant autant que possible la volonté générale⁶². Son rôle accru se traduit par la croissance de son appareil étatique, mais également par la circonscription de lieux d'exercice des droits sociaux et par la création de structures sans cesse plus fines de normalisation.

L'inflexion de la pensée de Foucault, notable dans "*La volonté de savoir*" ⁶³, et qui passe d'une thématique du pouvoir à celle de la domination, désigne peut-être le souci d'un penseur qui inconsciemment découvre un champ du pouvoir informel. Il s'agit non plus de règles de conduite imposées pour certains individus mais d'un "art de vivre" dit "gouvernement des individus". Or, ces individus sont appelés à expliquer leur propre vérité. De quelle manière l'assument-ils?

⁶¹ Bruno Jobert, *Traité de science politique*, op. cit., p. 305.

⁶² Max Weber explique ce phénomène. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1958, 185 p.

⁶³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit.

Comment se posent donc les impératifs d'une citoyenneté et l'idée politico-historique du sujet citoyen? À travers l'aménagement actuel de l'État, on découvre ainsi que l'individu y est lié tout autant dans son individualité que comme sujet collectif appartenant à un groupe, une classe, un ensemble et un environnement. Le pouvoir qui traverse le corps atteint aussi la pensée: une "colonisation démocratique de l'esprit".

Avec la promotion de la participation politique directe de l'État, le contrôle du corps du sujet se confond avec celui de la conscience politique. Ce contrôle relève d'un compromis évitant les conflits de classes et d'un investissement du pouvoir dans le consentement des individus. Il prévient les conflits sociaux en les transformant en luttes catégorielles. C'est donc la suite de la société disciplinaire qui "quadrille le corps social" pour déboucher sur un "quadrillage juridique des individus". C'est ainsi que nous abordons la partie suivante.

L'État, en plus de ne plus être séparé du corps du sujet, ne l'est plus du sujet politique. Le salariat repose ainsi sur une cohésion sociale qui surgit au détriment de celle de la société traditionnelle. C'est dans cet ordre d'idées que l'on conçoit que l'État est la version politique de multiples rapports sociaux quotidiens.

À vrai dire, Jobert est pertinent lorsqu'il évoque que "*la grande invention de l'État-providence a été de circonscrire les lieux d'exercice des droits sociaux*"⁶⁴ et aussi des rapports conflictuels. L'État entre dans l'historicité des conflits politiques, mais aussi dans celle d'une forme spécifique du

⁶⁴ Bruno Jobert, *Traité de science politique*, op. cit., p. 319.

contrôle social des individus. Au lieu de répression ou d'idéologie, il s'agit de normalisation. On parle donc en quelque sorte de socialisation d'un processus d'intégration sociale par l'État auquel est transférée une part importante de la solidarité sociale.

Le propre du pouvoir normatif s'impose par le biais de la volonté du sujet. Cela apparaît d'ailleurs comme compromis politique liant une certaine sécurité de bien-être à la pacification civile. Selon Lizette Jalbert, nous assistons possiblement à "*(...) l'épanouissement d'une "culture de négociation", substitut à celle de l'affrontement" qui servira à son tour d'instrument de civilisation de la politique*"⁶⁵. La pacification civile et la civilisation de la politique sont fondamentalement deux concepts et réalités qui renvoient à l'interdépendance de l'État et de la société. Peut-on entrevoir l'approfondissement de ce lien de dépendance tout en reconnaissant l'émergence d'un espace social et politique particulier?

6.5 Les conflits institutionnalisés: la démocratie directe

Au tournant des années 60, l'implication collective en faveur du développement d'effectifs pour la mobilité sociale des Canadiens-français est l'objet d'un consensus. Mais depuis, concomitamment à la mythologie du bien-être qui imprègne toujours notre système de valeurs, l'État, entendu comme "paradigme du lien social", est interrogé par différents segments de la société civile: syndicats, associations diverses, groupes de pression, entreprises privées. Ceux-ci se manifestent par des mouvements de type communautaire, groupes de citoyens,

⁶⁵ Lizette Jalbert, "L'État ancré ou les frontières de la démocratie", op. cit., p. 95.

mouvements alternatifs et autres. Les conditions de l'opinion publique, l'opportunité de mettre en doute certains éléments de la vie sociale et publique portent les individus au scepticisme vis-à-vis des institutions politiques.

Les structures politiques ainsi conçues ne répondent pas suffisamment à la culture de l'action sociale individuelle propre aux valeurs modernes. De ce fait, l'individu se sent de plus en plus aliéné mais se soumet, parce que toujours dépendant de l'État. D'après Albert O. Hirschman;

"(...) dans les conditions de vie modernes, les citoyens voient leur engagement dans les affaires publiques se heurter à des limites rigides, du fait que certaines institutions politiques les empêchent d'exprimer leurs sentiments sur ces questions avec leur pleine intensité" ⁶⁶.

Par conséquent, ces circonstances ne sont pas sans accentuer des difficultés de communication entre citoyens et professionnels chargés d'administrer les programmes publics. Cela crée un sentiment de désapprobation des procédures administratives étatiques. Surtout lorsque l'État est un système d'appareils qui prend beaucoup d'ampleur, non pas pour répondre spécifiquement au bien-être collectif mais pour sa logique interne, afin de concilier la rationalisation des services qu'il fournit à l'ensemble de la société et les coupures budgétaires.

Depuis la Révolution tranquille, l'État est l'objet de multiples questionnements de la part de la société civile. Celle-ci est en réaction contre la bureaucratie étatique toujours contraignante.

⁶⁶ Albert O. Hirschman, *Bonheur privé et action publique*, Paris, Fayard, 1983, p. 178.

Confronté à la question de la dette publique, l'État est incité à redéfinir son mode d'investissement du tissu social.

La crise de l'État-providence, déjà évoquée par Pierre Rosanvallon, est certes la prise de conscience des limites de ce processus et renvoie par ailleurs à celle "(...) d'une forme de sociabilité fondée sur la dualité producteur-usager"⁶⁷, note Jacques Godbout. Mais elle est aussi celle de l'ensemble de la société qui subit des effets particuliers, soit l'individualisation et la complexification des rapports sociaux.

Cela, sans compter la perte de confiance envers l'État qui éprouve une difficulté certaine à contrer notamment l'exclusion sociale, les problèmes de l'emploi, le décrochage scolaire, la pauvreté chez les personnes âgées. Des faits qui s'ajoutent à diverses formes de désengagement et de rationalisation de l'appareil de l'État. D'un côté, on lui reproche de ne pas remplir le rôle qui lui est historiquement dévolu, c'est-à-dire de ne pas réussir à réduire les inégalités sociales; et de l'autre, on souhaite la diminution de la dette publique.

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, l'État québécois a accru sa bureaucratie. Cela se traduit par la concentration de la plupart de ses organisations. Elles prennent des formes spécifiques, et leurs tâches et leurs fonctions se caractérisent par l'impersonnalité, la hiérarchie et le contrôle de multiples facettes de la vie sociale telles que la santé, l'éducation, l'environnement et la famille. Sans oublier l'omniprésence des spécialistes fournis par l'État qui suscite chez les individus un

⁶⁷ Jacques T. Godbout, "Le retour du social", *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, sous la direction de Roger Levasseur, Boréal, Bibliothèque Nationale du Québec, 1990, p. 223.

sentiment de manque de contrôle à l'endroit de la bureaucratisation de leurs services. Il n'est pas surprenant que de telles contraintes soulèvent chez les citoyens des plaintes à l'endroit de la technocratie de l'État.

La conjoncture économique présente se prête à un climat d'incertitude et d'inquiétude et souvent plusieurs groupes revendiquent le contrôle des moyens collectifs et des appareils chargés de leur gestion. Globalement, les exigences de la société civile incluent deux aspects. Le premier fait appel à l'élargissement ou à l'extension des droits sociaux, notamment sur le terrain économique. Le second constitue une remise en question du modèle de gestion bureaucratique du social mis en place à l'intérieur de l'État-providence ⁶⁸. Cela inclut l'ensemble des appareils d'État. Or, jusqu'où et comment résout-on de telles inquiétudes?

Ces questionnements sont corrélés à l'extension de la démocratie directe. Cette dernière s'illustre par un "communautarisme" québécois déjà entamé depuis la décennie des années 60⁶⁹ et, depuis, se consolide de plus en plus à même les

⁶⁸ Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale*, op. cit., p. 31.

⁶⁹ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque identifient trois générations d'organisation à la fois en "continuité et en rupture": "(...)la génération des comités de citoyens qui s'imposent dans les milieux urbains de 1963 à 1969 et dans les milieux ruraux de 1970 à 1975, celle des groupes populaires (ou groupes de services) qui dominent de 1976 à 1982, et celle du partenariat et des groupes communautaires qui se sont imposés au cours des cinq dernières années". Paul R. Bélanger, Benoît Lévesque, "Le mouvement populaire et communautaire", *Le Québec en jeu: comprendre les grands défis*, sous la direction de Gérard Daigle, collaboration de Guy Rocher, PUM, p. 715. "Chaque période est caractérisée par une conception particulière dominante de l'action collective et par une révision relativement explicite des priorités sociales et politiques que celle-ci doit poursuivre". Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale*, op. cit., p. 22.

structures étatiques. Ce qui donne lieu à une remise en question des acquis de cette période qui débouche sur une "démocratie de participation"⁷⁰ qui implique à la fois l'État et la société civile.

L'État bute au phénomène de la volonté d'accroître les libertés individuelles et d'intensifier les solidarités communautaires. Ainsi, la vie associative privée semble de plus en plus immédiatement satisfaisante que la simple citoyenneté qui se réduit au vote à tous les quatre ans. Cette phase se révèle par différents comportements sociopolitiques tels que la montée de revendications individualistes et l'instabilité des comportements électoraux. Pour le constater, on n'a qu'à observer l'importance des sondages pour évaluer l'expression des opinions publiques et qui révèle que l'opinion publique est perçue comme une possibilité d'influencer le gouvernement de l'extérieur. Cela est d'autant plus plausible face à la complexité des structures sociales et à la faible emprise du simple citoyen sur les pouvoirs de nomination.

Bref, nous sommes en présence d'une tension entre la démocratie parlementaire et la démocratie de la "participation".

Face aux projets des partis politiques qui se confondent à plusieurs égards⁷¹, l'individualisme se reflète dans la "démocratie directe" qui se traduit d'une certaine manière dans le

⁷⁰ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque présentent une synthèse de diverses théories relatives à l'action politique directe. Paul R. Bélanger, Benoît Lévesque, "Le mouvement populaire et communautaire: de la revendication au partenariat (1963-1992)", op. cit., p. 714.

⁷¹ Vincent Lemieux, "Partis politiques et vie politique", *Le Québec en jeu: comprendre les grands défis*, sous la direction de Gérard Daigle, collaboration de Guy Rocher, PUM, pp. 625-645.

corporatisme, par exemple, et les multiples associations dont les actions sont souvent peu convergentes et même antagonistes. L'État est ainsi confronté à la différenciation des forces revendicatrices (groupes de pressions, syndicats, corporations, groupes de citoyens, etc). L'ensemble des acteurs sociaux questionnent l'État, de la bourgeoisie aux groupes populaires et communautaires⁷². Au sujet de ces derniers, Andrée Fortin note que les groupes populaires sont tendanciellement axés sur la quête d'une société égalitaire. Ceux qu'elle dénomme "communautaires" renvoient aux groupes dont la participation vise la prise en charge de la vie quotidienne. Mais peu d'entre eux poursuivent des projets communs, collectifs et unifiés. Il est possible de présumer que la critique des modèles d'intervention "keynésiens" et de l'État-providence provient autant de la gauche que de la droite.

Très peu de ces groupes remettent en question le rapport capitaliste de domination. Par exemple, la réalité "contractualiste" des multiples associations qui fondent la société civile illustre ce fait. Avec pertinence, cela illustre combien cette société civile est à visage salarial.

En outre, puisque les individus ont à cet égard le sentiment de la perte de contrôle sur l'orientation de leurs actions publiques, ils formulent des demandes pour l'obtention de "*(...) la capacité d'avoir une visée autonome de ce que doit être leur place dans la société*"⁷³. Face à un discours décentralisateur entretenu à la fois

⁷² Andrée Fortin, "Des comités de citoyens au mouvement communautaire", *La participation politique: leçons des dernières décennies*, sous la direction de Jacques T. Godbout, IQRC, 1991, p. 226.

⁷³ Michel Aglietta, "Les métamorphoses de la société salariale", texte de conférence, op. cit., p. 178.

par l'État et certains segments de la société civile, à une bureaucratie défailante et à l'évidence que les régimes sociaux universels ne sont pas assurés, il est de moins en moins acceptable, pour les individus, de séparer la gestion du social et la redéfinition des conditions de production. Cependant, ceux-ci hésitent entre le sentiment de l'urgence de l'action et le discours de l'État. Ils sont partagés entre leur esprit de civisme et leurs contraintes privées et quotidiennes.

Globalement, le questionnement de la démocratie parlementaire est lié à deux facteurs en convergence. Le premier renvoie à la situation économique précaire à laquelle l'État et même la société en général sont confrontés. Comme stratégie pour assouplir ses finances publiques, l'État tente de développer un discours sur la décentralisation et la rationalisation de ses différents appareils. Ce qui a pour effet une baisse des services. Le second renvoie au fait que la société civile, à l'image d'une société salariale moderne, penche de plus en plus en faveur d'une participation à la "redéfinition des conditions de production" où la situation de précarité économique implique chaque acteur. Qu'il s'agisse de l'entrepreneur ou du salarié, chacun est pris dans les contraintes de l'économie. Ces acteurs assurent leur légitimité sur le fait qu'ils utilisent les services dispensés par l'État. Ils s'inquiètent et revendiquent des changements (Conseil du patronat, syndicats, groupes sociaux divers, etc.).

Cette réalité se conjugue avec la stratégie de sortie de crise de l'État qui se manifeste par un certain désengagement des services sociaux et par l'institutionnalisation des groupes revendicateurs. L'approche gestionnaire de l'État conditionne directement le champ d'action de la société civile, incluant les libertés d'association et de regroupement que permet ce lieu. Il se

préserve un rôle de médiateur et conserve une capacité d'action sur ces groupes par des "mécanismes de participation encadrée".

D'emblée, le phénomène de l'individualisme implique plus que la démocratie parlementaire et l'apport "égalitaire" de l'État-providence, puisque les points de contact entre l'État et la société sont multiples et même quelquefois les deux se confondent: le parlement, la justice et l'école illustrent cette réalité. Comme l'on sait, ce phénomène de sociabilité est surtout dû à l'interpénétration entre l'État et la société civile. Alors que l'État est dans un rapport d'échange et d'autorité avec la société civile, cela renvoie à la composition du social comme ensemble d'interventions d'une société sur elle-même avec un travail incessant de régulation dont une part importante est assurée par l'État.

Par ailleurs, *"la vie politique d'une société relève de l'activité de la société civile qui répond ou provoque le pouvoir politique"* ⁷⁴. À l'instar de Louis Maheu, nous croyons que cela se situe dans un partage entre *"(...) deux paradigmes: celui du politique comme espace public et celui du politique institutionnel"* ⁷⁵. De nos jours, le second se renforce.

Il est certes vrai qu'il y a des groupes qui se forment hors des structures de l'État, et dont les membres s'adonnent évidemment à un ensemble d'activités non étatiques: associations volontaires,

⁷⁴ Arnaud Sales, op. cit., page 74.

⁷⁵ Louis Maheu, "Mouvements sociaux et politique: les enjeux d'une articulation entre les grandes problématiques du politique", *Les formes modernes de la démocratie: tendances actuelles*, Montréal, L'Harmattan, PUM, 1992, page 216. Précisément, cet auteur réfère aux propositions de D. Held et J. Keane in "Socialism and the Limits of State Action", *The Future of the Left*, J. Curran, Cambridge, Polity Press, 1984.

culturelles, privées, de loisir et autres; ce qui peut inclure des associations spontanées telles que le bénévolat et les réseaux informels. Par contre, un regroupement comme Centraide nous laisse un peu perplexe. Cet organisme représente-t-il le bénévolat institutionnalisé ou étatisé? La réflexion de Jacques Godbout précise cette idée et nous rappelle que

"la participation n'a pas pour origine une "demande" de la base des éventuels participants, mais plutôt une offre de la part de l'organisation. C'est un mouvement de l'organisation vers sa clientèle, des gouvernants vers les gouvernés" ⁷⁶.

En d'autres mots, l'État encourage la formation de groupes qui s'imposent "en dehors du circuit électoral"⁷⁷. Il est partie prenante à l'individualisme et participe également à ce "jeu" de critiques qu'on lui adresse fréquemment. Et même la période de crise économique que nous traversons lui est profitable pour disperser les individus, les groupes sociaux et intensifier le technocratisme.

Comme Andrée Fortin, nous croyons que *"le rapport à l'État est tout en ambiguïté. Les groupes sont à la fois en demande d'État (...) et en rupture [et] ils critiquent les mécanismes de contrôle rigides et inefficaces"* ⁷⁸. Ceci sans oublier les associations et les organismes tantôt abolis, tantôt fusionnés ou nouvellement créés, suite à des coupures budgétaires, des nouvelles

⁷⁶ Jacques Godbout, *La participation contre la démocratie*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1983, p. 155.

⁷⁷ Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. 235.

⁷⁸ Andrée Fortin, *La participation politique: leçons des dernières décennies*, op. cit., p. 234.

réglementations, des conflits imprévus ou des nouveaux mandats électoraux.

Ceci dit, les groupes actuels ne contournent pas l'État pour autant. Ils assurent plutôt la continuité du réformisme d'État déjà entamé dans les années 1970-1980. Cela consiste alors en une offensive contre l'État plutôt qu'à "*une réplique à une mobilisation politique*" ⁷⁹.

L'État se défend par la "participation institutionnalisée", et il se préserve un rôle à la fois d'animation et de tutelle. Il s'agit de la démocratie de participation fondée à même les structures étatiques. Par exemple, la consultation publique est "*(...) un espace d'influence instituée sur les décideurs*" ⁸⁰. René Parenteau réfère notamment à la loi sur la qualité de l'environnement, à celle sur la Communauté urbaine de Montréal et au BAPE. Viendront aussi bientôt les États généraux sur l'éducation.

On ne cherche donc pas à se défaire de la socialité étatique pour autant. On est plutôt face au phénomène de la double demande identifiée par Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, et que ceux-ci expriment comme suit:

"(...) demande de services collectifs et demande de démocratisation des services (...) celle-ci donne lieu à des compromis qui prennent la forme soit de l'étatisation de services collectifs, soit de leur démocratisation par des

⁷⁹ Lizette Jalbert, op. cit., p. 253.

⁸⁰ René Parenteau, "La consultation publique: une forme de participation publique aux décisions", *La participation politique; leçons des dernières décennies*, sous la direction de Jacques T. Godbout, IQRC, 1991, p. 163.

réalisations relativement autonomes ou encore par des formes de partenariat" 81.

Cela se manifeste aussi dans des actions collectives tissées de multiples projets individuels et communautaires enracinés dans les préoccupations de la vie quotidienne, tels les comités de citoyens, les organismes communautaires, les associations bénévoles, les coalitions, souvent porteurs d'autre part de "*composantes idéologiques diverses*" 82.

Par exemple, depuis 80, il y a le cas des mouvements montréalais. Ceux-ci soit sont engagés sur le plan de la gestion des équipements et des services collectifs, soit cultivent le partenariat public et privé, soit ils participent tout simplement à la relance de l'entrepreneuriat local. Mais en bout de compte, leurs actions entretiennent un espace de démocratie pratiqué par la bureaucratie de l'État.

Donc l'individualisme, bien que dogme de la doctrine libérale, témoigne manifestement de sa présence dans les formes de revendications collectives des groupes sociaux et corporations autant que dans les programmes élaborés par les gouvernements.

Le corporatisme est par nature un phénomène qui engendre des associations spécialisées. Elles se composent de membres qui se préoccupent plus de problèmes économiques, techniques et juridiques que de débats éthiques. L'échange se fait surtout entre l'État et l'expertise professionnelle. L'on croit que l'État contrôle

81 Paul R. Bélanger, Benoît Lévesque, "Le mouvement populaire et communautaire: de la revendication au partenariat (1963-1992)", op. cit., p. 715.

82 Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale*, op. cit., p. 19 et p.33.

l'essentiel des circuits financiers qui alimentent les appareils technico-économiques et qui réalisent les politiques économiques. Aussi, l'on sait que la division spécialisée du travail favorise certaines élites professionnelles qui accaparent une partie du contrôle des décisions sur leurs actions professionnelles à cause de leurs connaissances. D'autant plus que la capacité des professions d'affirmer leur influence prend de l'ampleur face à la faiblesse des administrations chargées de les contrôler. Les premières, par le type et la nature de ces expériences qu'elles exposent, sont d'ailleurs partiellement la cause de ce déséquilibre.

En outre, les demandes, souvent issues des groupements corporatistes, proviennent fondamentalement d'antagonismes liés au salariat. Il s'agit de luttes de classement au sein du salariat, c'est-à-dire des luttes pour la "*mobilité ascensionnelle*" et qui incitent "*les groupes à lutter les uns contre les autres*"⁸³. À la rigueur, l'individualisme peut être interprété comme étant issu de telles contradictions.

Par ailleurs, la prolifération des droits sociaux accordés aux citoyens et auxquels les gouvernements doivent répondre devient une forme d'action privilégiée des groupes dominants. Ce sont notamment et surtout les corporations qui en bénéficient. De ce fait, l'État n'est plus à certains moments égalitaire et universaliste parce qu'il est fréquemment acculé au compromis et à la consolidation de statuts. Et, au risque de nous répéter, de plus en plus les formes actuelles de régulation dans notre société résultent des rivalités structurelles dont l'enjeu central est

⁸³ Michel Aglietta, "Les métamorphoses de la société salariale", texte de conférence, op. cit., page 176.

l'appropriation du contrôle de reproduction des individus. Cela est caractéristique d'un champ social occupé par les experts.

Et même dans le contexte de la société d'aujourd'hui, les corporations demeurent porteuses de rapports de force importants hors des appareils de l'État, donc dans la société civile. C'est souvent le jeu du corporatisme que d'entretenir le processus interactionnel entre la sphère publique et privée. Ce phénomène est loin d'ailleurs de représenter la masse des individus. La socialisation du revenu est certes un palliatif aux carences de l'économie, mais elle est surtout un terrain de lutte entre les corporatismes. Cela est typique de l'État centrant ses modalités de gestion au niveau du salariat.

À certains moments, cela est crucial pour l'image de l'État qui doit de plus en plus tenir compte des revendications de la société civile (libre opinion, suffrage universel, etc.)⁸⁴. Alors qu'il demeure un modérateur obligé pour permettre à des niveaux distincts d'organisation de communiquer, il ne réussit pas tant à équilibrer les rapports de force entre groupes sociaux⁸⁵ qu'à les neutraliser. Il est à cet effet régulateur parce qu'il est aussi modérateur obligé. Il en est ainsi tant pour des raisons de contrôle que pour des raisons de type électoraliste.

⁸⁴ De toute manière, tout régime politique engendre un ensemble de contraintes à travers les normes et les structures d'autorité.

⁸⁵ Émile Durkheim s'est penché sur cette question. À son avis, il existe dans la dynamique des rapports entre l'individu et l'État un principe d'alternance entre les demandes de l'État et celles des associations. En faisant référence à la complexité des sociétés modernes, il explique, entre autres, les principes d'instance et de contre-pouvoir. Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1978, p. XXXIII.

Les modalités de régulation de l'État résultent d'antagonismes structurels. Des oppositions naissant tantôt des institutions extérieures à l'État, tantôt contre celles-ci. Il s'agit d'oppositions et de conflits parce qu'ils sont issus de mouvements épris de leurs priorités spécifiques⁸⁶.

Comme le concevait déjà Émile Durkheim, l'État est incapable de satisfaire "(...) *l'activité collective [désormais] trop complexe pour pouvoir être exprimée par le seul et unique organe de l'État*"⁸⁷. Il est le médiateur trop éloigné des individus. Ce qui le porte à entretenir à leur endroit des rapports trop intermittents. Mais on ne peut décrire l'État comme "(...) *une véritable monstruosité sociologique [et lui attribuer l'incapacité de pénétrer] (...) *bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement*"* ⁸⁸.

Dans sa réflexion, Durkheim cherche dans une situation d'anomie généralisée à recréer le lien moral. Il croit que ce rôle revient aux corporations parce qu'elles ont la vertu de remédier à l'atomisation du corps social et de réunir des groupes sociaux antagonistes. À son avis, les corporations servent de contre-poids et peuvent même donner naissance à de nouvelles normes.

C'est ainsi qu'il est partagé entre l'avantage des corporations comme groupes secondaires dans une société à rapports complexes et leurs désavantages élitistes.

⁸⁶ Joachim Hirsch, "The Crisis of Fordism", *Transformations of the "Keynesian" Security State and New Social Movements*, Research in Social Movements, Conflicts and Change, vol. 10, 1988.

⁸⁷ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, op.cit., p. XXXII.

⁸⁸ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, op.cit., p. XXXII.

C'est de l'analyse de la professionnalisation des services comme conséquence de la division sociale du travail qu'il est question. Il s'agit d'une division sans cesse plus poussée des tâches qui conduit souvent à une professionnalisation et à une parcellisation croissante du savoir. Cela entraîne la fusion des élites alors que la participation des citoyens régresse. Face à ce phénomène, les appareils d'État sont de plus en plus spécialisés et entravent le processus d'universalisation des rapports sociaux qu'ils devraient promouvoir. À l'inverse, nous assistons à l'émergence d'une forme de socialisation fondée sur les particularités et les aspirations des individus mais inscrites dans leurs rôles sociaux divers. Par conséquent, leurs demandes sont déterminantes en autant que les groupes qui les représentent peuvent s'affirmer auprès de l'État. Comment alors intégrer de tels antagonismes?

Concrètement, la reconnaissance de la citoyenneté est reliée à la force des groupes de pression qui représentent les individus. Les conflits qu'ils génèrent renvoient aux luttes salariales. De ce fait, Aglietta et Brender voient l'enjeu de la dégradation de l'État puisqu'il légitimise des droits hétéroclites ⁸⁹. Mais il faut penser sa condition autrement. Sa force ne réside-t-elle pas justement en sa capacité de réunir les oppositions, sans pour autant attiser leurs résistances? Nous y reviendrons.

L'individualisme issu de la société civile repose sur une vision utilitariste de l'État. Elle se traduit, entre autres, par des demandes pour la hausse de ressources tout en souhaitant payer moins d'impôts. Ces groupes se penchent surtout sur leurs

⁸⁹ Michel Aglietta, Anton Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calman-Lévy, 1984, p. 241.

intérêts, leurs besoins et leur devenir au détriment de droits collectivement acquis, ce à même les structures étatiques. Ce phénomène ne repose donc pas nécessairement sur la démobilisation politique. Il se renforce plutôt avec le "participationnisme institutionnalisé", ce qui promeut les rapports entre le gouvernement et les gouvernés, en faveur du premier. D'un côté, l'État redéfinit ses structures de pouvoir par la décentralisation, et de l'autre, la société civile reproduit l'idéologie de participation née au début des années 60, et cela se traduit par une adhésion forte à la démocratie directe.

La décentralisation se présente d'entrée de jeu comme une réponse positive à la crise du modèle technocratique-gestionnaire. Or, au plan stratégique, cela correspond à l'approche politique identifiée par Jacques Godbout et qui est "(...) *celle du dirigeant pour qui la décentralisation est d'abord un moyen de contrer à peu de frais la désaffection des citoyens et de les lier à ses politiques*"⁹⁰. C'est une analyse qu'endosse Lizette Jalbert. À son avis, la stratégie de l'État pour la promotion de la démocratie de participation consiste à "(...) *ne plus compter sur la soumission pure et simple des administrés mais sur leur adhésion active*"⁹¹.

Cela sous-tend des rapports de dépendance envers l'État, mais aussi des niveaux d'intégration particuliers. Il est vrai que le mouvement participationniste se traduit par le pouvoir des participants sur les décisions relatives au contenu et sur ce que produit l'organisation: biens, services et décisions politiques

⁹⁰ Jacques T. Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit., p. 34. Jacques T. Godbout reprend quelques citations de Katznlson déjà présentées par Richard Cole, in *Citizen Participation and the Urban Policy Process*, Toronto, D.C. Heath and Co., 1974, p. 8.

⁹¹ Lizette Jalbert, op. cit., p. 263.

(Godbout). Mais c'est l'État qui procure un cadre légal (constitutionnel, politique) et des ressources d'action à la société civile. Il finance ou subventionne différents organismes. Il permet le développement au sein de la société civile d'espaces publics politiques. Il "dose" les possibilités de participation. C'est ainsi que les pouvoirs politiques institutionnalisent l'idée de participation des usagers.

Pour une grande partie du mouvement communautaire, l'État demeure le principal interlocuteur "(...) car c'est lui qui détient les "cordons de la bourse" ⁹². Il finance, sanctionne et approuve les programmes de subvention, les projets communautaires ainsi que d'autres projets "philanthropiques".

Malgré la crise de représentation que traverse l'État, les mouvements sociaux et les groupes de pression sont loin d'être des relais autonomes pour une gestion communautaire des politiques sociales, non plus que pour les causes philanthropiques diverses. Ils demeurent liés à l'État à travers l'appropriation de leur expérimentation et de leurs organisations⁹³.

C'est encore une fois la thèse qu'avancait aussi Lizette Jalbert en observant les stratégies de décentralisation et de régionalisation des structures de l'État en faveur des municipalités pour les domaines de la voirie, des commissions scolaires et de la police, par exemple. Elle note ainsi une décentralisation "boiteuse"; sans oublier la "paperasse" bureaucratique et autres exigences technocratiques qui s'y

⁹² Andrée Fortin, *La participation politique: leçons des dernières décennies*, op. cit., p. 233.

⁹³ Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale*, op. cit., p. 39.

greffent. Ainsi, *"(...) plutôt que d'octroyer des pouvoirs décisionnels, l'État cède surtout des pouvoirs de gestion"* ⁹⁴. En d'autres termes, on est toujours en présence de réseaux d'entraide, de groupes et d'organismes mais ils sont fortement définis par l'État. Cela assure donc la continuité de la gestion technocratique des rapports sociaux.

Le discours de *"(...) l'allégement de l'État et de sa décentralisation ne procure en fin de compte qu'un espace d'autonomie administrée"* ⁹⁵. De telles expériences de participation entretiennent l'autorité de l'État. La modernisation des espaces d'entraide et de solidarité maintient un rôle considérable de l'État tant sur le plan normatif que réglementaire ⁹⁶. Partout il y a des groupes et des associations qui, par l'entremise de l'action collective, défendent leur identité et leurs intérêts. Or, cela s'accomplit à travers la "participation institutionnalisée" qui n'est pas l'alternative aux tendances techno-bureaucratiques; au contraire, elle les supporte. Les mouvements sociaux et les luttes sociales contre la normalisation des pouvoirs sociaux ne sont ni directement, ni automatiquement des luttes sociales contre les règles et l'exercice du pouvoir politique de l'État. Ces luttes participent plutôt à sa consolidation. Andrée Fortin note que, même si certains groupes s'affichent "autogestionnaires", ils

"(...) se considèrent eux-mêmes comme des services (...) en ce qu'ils s'estiment jouir d'un droit acquis à la subvention,

⁹⁴ Lizette Jalbert, "La décentralisation: enjeux et perspectives", *La recomposition du politique*, op. cit., p. 258.

⁹⁵ Lizette Jalbert, "La décentralisation: enjeux et perspectives", op. cit., p. 265.

⁹⁶ Lizette Jalbert, op. cit., p. 262. Le transfert des services aux municipalités par le gouvernement du Québec est un autre exemple.

autant par leur compétence organisationnelle que par les besoins qu'ils comblent" 97.

C'est pourquoi la participation politique se traduit par la multiplication d'organisations communautaires concurrentes ou rivales. Ces dernières constituent des mouvements qui, au nom de l'action collective, défendent leurs propres intérêts.

Certes, il s'agit d'un certain pluralisme. Mais, alors qu'ils réclament plus de démocratie, ces groupes sont souvent "*le contraire d'une démocratie active et formelle*" 98. Louis Maheu dénote que certaines approches véhiculent des revendications sociales de qualité de vie, mais elles "*sont imperméables aux enjeux profonds de recherche de liberté*" 99. On ne peut donc que constater combien les expériences de participation sont des instruments de la légitimation du pouvoir d'un groupe social 100.

La participation directe est ainsi une stratégie importante de contrôle de l'État à l'intérieur de la société civile. Cela est d'ailleurs favorable aux "conventions de la culture gestionnaire" alimentée par un langage technocratique élaborant un ensemble de normes qui servent en retour à catégoriser les groupes et les individus. Les rapports de force se cristallisent ainsi à travers la

97 Andrée Fortin, *La participation politique: leçons des dernières décennies*, op. cit., p. 234. Il y a par exemple les maisons pour femmes violentées.

98 Louis Maheu, "Mouvements sociaux et politique: les enjeux d'une articulation entre les grandes problématiques du politique", op. cit., p. 203.

99 Louis Maheu, "Mouvements sociaux et politique: les enjeux d'une articulation entre les grandes problématiques du politique", op. cit., p. 203.

100 Il s'agit d'une thèse développée dans l'écrit de Jacques T. Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit.

normalisation des rapports sociaux puisque les actions individuelles n'ont de légitimité que sur le fondement des normes elles-mêmes édictées par les gouvernants de l'État.

Au-delà de ce fait, la citoyenneté culmine également en un contrôle par des groupes d'intérêts et associations particulières. Ce qui "(...) implique que continûment nous reproduisons l'égoïsme de nos actions les uns par rapport aux autres" ¹⁰¹. Mais cela est aussi lié à l'intervention de l'Etat qui contribue à créer des groupes qui, tout en énonçant "*des représentations spécifiques, (...) suscitent du même coup des oppositions*" ¹⁰². Il s'agit donc d'une éthique qui s'incarne dans le discours gouvernemental et se présente parmi un amalgame de valeurs (démocratie, droits individuels, liberté de parole, etc.).

D'un côté, on fait appel au "partenariat" en institutionnalisant les groupes de revendications; de l'autre, on accentue les stratégies corporatistes. Ces exercices incitent l'intervention de groupes sociaux qui, centrés sur leurs besoins spécifiques, encouragent les types actuels d'offre d'État et induisent donc la "déresponsabilisation" gouvernementale. Ces tendances diminuent d'ailleurs les possibilités de contestation du système et cela masque les contradictions qu'il génère.

Encore plus, depuis que les groupes en viennent à faire partie de l'État et, par le fait même, se détachent de la société, ils rivalisent les uns avec les autres pour les faveurs qu'accorde

¹⁰¹ Alan Wolfe, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", *Les formes modernes de la démocratie*, sous la direction de Gérard Boismenu, Pierre Hamel, Georges Labica, PUM, 1992, p. 39.

¹⁰² Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale*, op. cit., p. 51.

l'État. Pendant qu'ils se disputent "une part du gâteau", le gouvernement légifère et réglemente. Et alors que de multiples groupes hétérogènes, représentant un segment important de la société civile, rivalisent pour certains privilèges que l'État prétend décréter selon des modalités démocratiques et économistes, la majorité "silencieuse" n'atteint pas un niveau de vie convenable. Ce faisant, ils agissent au détriment des démunis tels que les assistés sociaux, les chômeurs et les personnes âgées. D'ailleurs, la démocratie directe est surtout représentative de catégories d'individus producteurs.

Si nous empruntons l'expression si joliment énoncée par Carlo Freccero, "(...) *la majorité silencieuse ne s'est pas [et de loin] encore transformée en majorité tapageuse*"¹⁰³. Il faut plutôt se rallier à l'idée que les ferveurs citoyennes sont dissoutes dans des structures sociales étatiques complexes. Les oppositions et clivages normalement attendus à l'intérieur d'une société civile vigoureuse sont absorbés à l'intérieur des structures de l'État. Cela pervertit l'idée de citoyenneté.

En d'autres termes, on est en présence d'un phénomène dont la dynamique ne développe pas nécessairement des demandes qui donnent une "épaisseur" à la société civile. Ces types de revendications ne nous permettent pas d'assister au développement d'espaces et d'échanges concrets. Idéalement, face à la baisse de l'offre de l'État, la société civile devrait renforcer la solidarité sociale afin de répondre aux besoins sociaux. Or, dans notre société de plus en plus complexe, qui fragmente davantage les diverses facettes des trajectoires de vie individuelle et de groupe, on constate que la demande adressée à l'État tend à aller à

¹⁰³ Carlo Freccero, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, p. 35.

l'encontre de principes égalitaristes et universalistes¹⁰⁴. De multiples projets se confondent, tels que la baisse de la dette publique, le maintien de la gratuité des services médicaux, le pouvoir d'achat des individus, les droits du consommateur, ceux des non-fumeurs, etc., bref, et à la limite, celui d'être différent d'autrui. Des demandes simultanées et devenant quelques fois conflictuelles apparaissent ainsi¹⁰⁵.

Ce n'est pas tant les objectifs visés que la différenciation des groupes et les rapports oppositionnels qui se créent entre eux qui brisent les conventions. Les situations d'inégalité perdurent¹⁰⁶ et "brouillent donc les règles du jeu" démocratique.

Parce que l'État est confronté à la crise financière de ses appareils, il adopte un discours et des actions en faveur de la décentralisation. Mais il conserve tout de même un contrôle social important par la norme qui s'illustre dans ses politiques gestionnaires technocratiques. Par conséquent, ces stratégies normatives créent, au plan de la société civile, des rapports sociaux de plus en plus individualisés et dépersonnalisés.

¹⁰⁴ Louis Maheu évoque aussi les tendances des nouveaux mouvements sociaux qui refusent l'institutionnel et peuvent avoir pour effet de renforcer l'État. Louis Maheu, "Mouvements sociaux et politique: les enjeux d'une articulation entre les grandes problématiques du politique", op. cit., 1992.

¹⁰⁵ Comment interpréter les séances et mémoires actuellement présentés lors des "Commissions sur l'avenir du Québec"?

¹⁰⁶ Les familles d'un milieu aisé dépendent moins des soutiens de la parenté. Par contre, la famille défavorisée demeure plus dépendante de réseaux formels, c'est-à-dire institutionnalisés. Renée B. Dandurand, Françoise-Romaine Ouellette, *Entre autonomie et solidarité: parenté et soutien dans la vie de jeunes familles montréalaises*, IQRC, 1992, 432 p.

Face à la crise économique et à la nécessité de soulager les finances publiques, plutôt que d'assouplir les contraintes normatives, l'État diminue les effectifs des services qu'il fournit à la population. Du moins tendancielle, il transfère le rôle de ses appareils à certains groupes et associations tout en maintenant un certain contrôle social par la norme.

Il s'agit de liens de dépendance sur lesquels l'État exerce un pouvoir dont il assure la légitimité. Cette autorité repose sur des mécanismes de contrôle social allant de la coercition à l'"expérience démocratique". C'est pourquoi, il tente en quelque sorte de réanimer les valeurs axées sur la démocratie, alors qu'à notre avis, la démocratie moderne demeure une organisation de domination ordonnée par l'État. En l'occurrence, les changements repérés et liés au repli dépolitisé sur la vie privée dans notre société ne relèvent pas nécessairement de l'initiative individuelle. Ils relèvent aussi de pressions d'ordre social, politique et économique, alors que l'État y a une part de responsabilité en favorisant l'individualisation des rapports sociaux.

Finalement, comme le rappelle Lizette Jalbert, "(...) *les vertus des techniques administratives*" confisquent les préoccupations idéologiques¹⁰⁷. Sans oublier que les expériences de participation renforcent la structure techno-bureaucratique. Il s'agit d'une démarche contraire à la culture démocratique qui doit résister à cette structure professionnelle¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Lizette Jalbert, "La décentralisation: enjeux et perspectives", op. cit., p. 265.

¹⁰⁸ Jacques T. Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit., p. 159.

Selon Jacques Godbout¹⁰⁹, dans sa stratégie de développer une "démocratie de contact", l'État se réserve une influence évidente par la voie d'un contrôle technocratique. Et cela va au-delà des groupes de revendication. D'ailleurs, la plupart des secteurs et des attitudes de la vie sociale ne sont-ils pas l'objet d'une réglementation toujours croissante? Cela va de la norme veillant à la gestion des déchets à celle des décrets salariaux, en passant par celle du patrimoine familial et les règlements pour compenser d'autres déréglementations, ce qui donne lieu à un processus sans fin. Et ultimement, la légitimité du gouvernement et l'étatisation de la société sont tout autant un produit des conflits instaurés par les groupes de pression et associations diverses qu'un produit des institutions politiques. Est-ce ainsi qu'on peut penser la poursuite d'une compatibilité et d'un compromis entre les impératifs démocratiques et les nécessités du marché? Que reste-t-il du sujet politique?

"L'étatisation remplace la solidarité collective par une sécurisation constante (...) qui fait de chaque individu le mouton bêlant d'une grégaire solitude (...)" ¹¹⁰.

6.6 Le conflit institutionnalisé: la judiciarisation des rapports sociaux

Au sujet de la normalisation des rapports sociaux dont nous faisons part précédemment à propos de la démocratie de participation, un autre phénomène mérite d'être questionné, soit celui du "droit" en termes de mode d'affirmation individuelle et

¹⁰⁹ Jacques T. Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit.

¹¹⁰ Michel Aglietta, Anton Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, op. cit., p. 123.

collective. Il s'agit d'un phénomène qui conduit également à la perte des conventions collectivement discutées et débattues. Bref, le recours juridique est l'étape ultime de la démocratie directe. Nous croyons qu'il est aujourd'hui l'instrument politique privilégié.

Ainsi, face à une société civile composée de groupements politiques divers et ponctuels, les grands rassemblements sont tendanciellement remplacés par les conflits juridiques. L'État est le "*(...) cadre juridique de l'unité*"¹¹¹, alors que l'activisme politique visible et tangible s'estompe. Il annonce la perte du sens de l'espace public et politique et de la résistance d'une société civile.

Comme Anne Légaré et Nicole Morf, nous croyons que

*"la question du sujet telle que conçue par le droit est enclavée dans l'État, s'annonce en effet comme la pierre d'achoppement du devenir de la démocratie"*¹¹².

Il s'agit d'un ordre civil qui incline à se fonder sur l'initiative des individus plutôt que sur le maintien d'une cohésion sociale de la part de ses institutions¹¹³, alors que ce sont des actions individualisées. D'ailleurs, les réglementations traversent de plus

¹¹¹ Michel Foucault, *"Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique"*, op. cit., p. 16.

¹¹² Anne Légaré, Nicole Morf, *La société distincte de l'État: Québec 1930-1980*, op. cit., p. 10.

¹¹³ Dorval Brunelle, Danielle Laberge, "Présentation. La sociologie du droit", *Cahiers de recherche sociologique, Droits et libertés*, UQAM, no. 13, automne 1989, p. 7.

en plus les institutions sociales et l'antithèse de ce phénomène s'exprime fréquemment par le terme suivant: "le vide juridique".

Il est indéniable que le droit, avec l'extension du contrat, a un poids important dans le maintien de l'ordre social. D'après Dorval Brunelle et Danielle Laberge, cela repose sur un contractualisme de plus en plus légitimé et d'ailleurs favorable au néo-libéralisme qui, par nature, revendique le désengagement de l'État ¹¹⁴. Ces auteurs notent que la culture du sujet compose avec l'élargissement "(...) *des libertés civiles (droit des homosexuels, droit des minorités, etc) [et cela] contribue à accroître la fluidité des distinctions entre l'ordre du droit et l'ordre social total*" ¹¹⁵.

Comme le mentionnait déjà Guy Rocher, le droit occupe une place grandissante dans une société où se produit la montée de la rationalité par l'effort de rationalisation sociale, et ce, au plan de l'organisation sociale¹¹⁶. Il maintient aussi que le droit "(...) *apparaît offrir la normativité la plus assurée, la plus largement partagée et la mieux fondée en rationalité*" ¹¹⁷.

Autrement dit, on est dans une société pluraliste et civile "(...) *régie par les canons*" ¹¹⁸ *du droit civil*" ¹¹⁹. C'est là aussi

¹¹⁴ Dorval Brunelle, Danielle Laberge, "Présentation. La sociologie du droit", op. cit., p. 7.

¹¹⁵ Dorval Brunelle, Danielle Laberge, "Présentation. La sociologie du droit", op. cit., p. 8.

¹¹⁶ Guy Rocher, "Droit, pouvoir et domination", *Sociologie et sociétés, Droit et pouvoir: pouvoirs du droit*, vol. XVIII, no. 1, avril 1986, p. 41.

¹¹⁷ Guy Rocher, "L'emprise croissante du droit", *La société québécoise après 30 ans de changements*, sous la direction de Fernand Dumont, IQRC, 1990, p. 110.

¹¹⁸ Le mouvement "soft-anarchiste" "*politically correct*" illustre cette réalité.

qu'entre en jeu le droit, puisqu'il est le reflet d'une éthique basée sur l'intériorisation de normes souvent reconsidérées et questionnées. Il s'agit de modalités de contrôle social spécifiques à une socialité démocratique, mais aléatoire. Elles sont typiques d'une organisation sociale sans cesse plus individualisante et se composant de liaisons éphémères et abstraites. Cela reflète une multitude d'individus nivelés à la généralité abstraite de la loi¹²⁰.

En d'autres termes, cela est symptomatique de la "fragilisation des rapports sociaux" entamée avec l'avènement de la société salariale et largement soutenue par leur étatisation. Selon Guy Rocher, "(...) *le droit fait figure de créateur ou de producteur de consensus social*"¹²¹: il tend à se substituer à la morale, aux valeurs et à la vie sociale. Mais il est aussi plus qu'une valeur moderne. Il en est aussi la conséquence. Il est à la fois essentiel et intrinsèque à une société où il y a prolifération d'un arsenal législatif et réglementaire. Il est un instrument de gestion de contraintes étatiques. D'ailleurs, la norme sert de légitimation et de justification de la contrainte. Le droit a donc "*(...)des avantages techniques comme instrument de gestion sociologique de la société*"¹²².

Comme moyen de défense des prérogatives individuelles, il s'inscrit en continuité avec une organisation sociale

¹¹⁹ Dorval Brunelle, Danielle Laberge, "Présentation. La sociologie du droit", op. cit., p. 6.

¹²⁰ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, op. cit., pp. 115-116.

¹²¹ Guy Rocher, "L'emprise croissante du droit", op. cit., p. 108.

¹²² François Ewald, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 467.

individualisante, imposée par l'État. Aussi, il apporte en retour une vision particulière de l'identité individuelle. Précisément, les modalités d'identification des individus au plan collectif sont basées sur des principes normatifs et contractuels. L'individu se voit ainsi livré à lui-même et aux groupements de toute nature (corporations, syndicats, groupes ethniques, etc.). Par conséquent, il doit se défendre seul ou avec eux: c'est le propre de l'individu moderne. Pierre Rosanvallon aborde une réflexion semblable alors qu'il soutient que

*"le droit est bipolaire: il est lui aussi à la fois centré sur l'individu et sur l'État. L'individu souverain et autonome, en tant que représentation particulière et abstraite du genre humain, est la fin suprême du droit; en même temps que la limitation de ses libertés "extérieures" est la fonction unique du droit (...)"*¹²³.

C'est pourquoi l'individualisme actuel renvoie à une pseudo-glorification de l'individu qui se traduit de plus en plus en droits juridiques et réels. Le maintien de la Proclamation des Droits de l'Homme, qui reconnaît la souveraineté de l'individu dans sa sphère privée et dans son affirmation publique, illustre ce phénomène. Conjugué au mouvement démocratique et égalitaire ainsi qu'au phénomène de la "particularisation" des demandes et des droits sociaux, le pluralisme juridique, dans et à l'extérieur de l'État, n'est pas uniquement fondé sur la présence des institutions pluralistes, mais aussi sur les rapports privés et complexes.

Le recours au droit est ainsi approprié à l'État moderne qui développe un modèle d'interventionnisme gouvernemental axé sur

¹²³ Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, op. cit., pp. 115-116.

la réglementation. Il valorise alors des rapports politiques normalisés et impersonnels qui sont compensés par des rapports d'échanges juridiques: contrat de travail, normes de consommation, codes routiers, etc. Sans oublier les rapports de sociabilité qui se créent aussi à l'intérieur de paramètres de type juridique et qui définissent, critiquent et remettent en question les comportements admissibles.

Ainsi, l'"État de droit", tout en étant promoteur de libertés civiles, rationalise tout autant le "jeu" social et politique qui motive en retour les individus à adopter des comportements individualistes. La "justice" est donc un puissant instrument idéologique d'affirmation de valeurs et de comportements individualisés.

Face à l'État, un même individu est à la fois salarié, consommateur, étudiant, malade, criminel et divorcé, par exemple. Le droit se présente sous de multiples formes et découle d'une pluralité des logiques de régulation sociale qui se traduisent par des contradictions entre acteurs. Par exemple, il y a le droit de l'enfant qui s'établit indépendamment de celui du couple parental. Un droit intégrant des catégories sociales axées sur les inégalités et les différences et qui s'ajoute à celui de l'universalité. Cela part donc d'une réponse au droit à la vie, à la liberté et à la propriété pour se diversifier en toutes sortes de droits, quelques fois hétérogènes, tels que les droits aux particularismes culturels, à l'enfance et au travail. La démocratie libérale doit ainsi gérer à la fois un État dont les tentatives autoritaires se confirment et des diversités sociales qui ne s'y conforment pas si aisément. D'ailleurs, il s'agit d'un processus de différenciation sociale légitimé par l'État.

Aussi, faut-il tenir compte des contrats de multiple nature qui préexistent dans la société et constituent une part de la vie juridique hors de l'État. Surtout dans une société où les transactions sont de plus en plus compliquées. Par exemple, par le biais des conventions collectives, il y a un investissement croissant du terrain judiciaire par les centrales syndicales et autres groupes de pression. Ceux-ci impliquent une pluralité de rapports de pouvoir et de domination. Les contrats de vente d'un immeuble, les contrats entre écrivains et éditeurs ne sont que quelques cas qui s'ajoutent à cette réalité. La notion de convention éclate en une multiplicité de types de contrats susceptibles d'être chacun régis par une réglementation particulière. À l'image de la démocratie "individualisante", la loi est de plus en plus l'expression de transactions de la société sans cesse renouvelées. Elle est aussi l'effet et l'enjeu d'intérêts particuliers en conflit.

On peut également se référer à la "normativité sociale responsabilisante" à l'endroit des exclus de l'emploi imposée par l'État et qu'évoque Boismenu. Il soutient que "*la régulation technicienne des rapports sociaux, sous l'égide de l'État-Régulateur (...) [illustre que] le modèle classique du droit perd de son ascendance au profit d'un modèle de l'intervention qui obéit à un cadre de référence imbu d'une logique technico-administrative*"¹²⁴. Ce phénomène peut être observable dans un contexte de marginalité. Ainsi, dans le cas de délits, les individus sont "des êtres troublés" avant d'être criminels. "*Les normes se définissent moins comme une infraction à la loi qu'à une norme de*

¹²⁴ Gérard Boismenu, *La régulation technicienne de l'État*, op. cit., p. 224.

comportement"¹²⁵. Il s'agit d'une perspective entretenue par des experts et alimentée par un langage technocratique.

François Ewald complète cette idée en soulignant que lorsque les experts interviennent,

*"(...) les pratiques d'individualisation supposent une telle attention sur les différences que la justice ne peut être dans l'égalité de traitement mais dans des pratiques réglées de l'inégalité, dans des modes d'intervention différenciés"*¹²⁶.

À cela s'ajoute le développement continu de la judiciarisation de l'appareil de l'État noté par André-J. Bélanger. *"Comme si la magistrature apparaissait comme le meilleur arbitre aux conflits d'intérêts"*. D'emblée, la judiciarisation poussée des rapports sociaux se fait au profit d'une culture de juristes. Afin de *"(...) mieux garantir la culture par rapport à elle-même, on prévoit des règles générales dont seuls les juges sont habilités à évaluer les répercussions"*¹²⁷, note cet auteur. On est en présence d'une culture d'experts échappant à la représentation du sujet. Avec un ordre social normalisé, la justice se divise pour circonvenir la particularité des diverses activités sociales.

Ainsi, dans la foulée de la promotion sociale de l'individu, la loi, dont la norme est le code et le déterminant, a de plus en plus une fonction de promotion, de prévention, d'expertise et non plus

¹²⁵ François Ewald, *L'État-providence*, op. cit., p. 538. Que penser de la dérogation devenant tout autant valable que le droit?

¹²⁶ François Ewald, *L'État-providence*, op. cit., p. 415.

¹²⁷ André J. Bélanger, "La démocratie libérale comme règle du jeu", *Les formes modernes de la démocratie*, PUM, L'Harmattan, 1992. Cet auteur maintient qu'auparavant, l'ascendant de l'"exécutif" sur le "législatif" était important, alors qu'aujourd'hui on observe le renforcement du "judiciaire", p. 26.

seulement un rôle de sanction et de punition. Par exemple, à l'endroit de la déviance, la justice ne questionne pas tant l'atteinte à l'esprit civique que la non-conformité à un rôle social donné. Ce qui d'ailleurs confirme la thèse "foucauldienne" sur le pouvoir normatif. Nous y reviendrons.

Là où les solidarités sociales perdent de leur cohérence, les facteurs juridiques constituent une variable déterminante dans la gestion étatique du social, mais aussi au plan des rapports entre individus. Le judiciaire est donc l'objet d'un compromis instable et de moins en moins universel, malgré l'éthique universelle portée par la Charte des droits. C'est ce qu'entrevoit Marie-France Bich lorsqu'elle désigne la Charte québécoise "*comme instrument éducatif à vocation structurante*"¹²⁸. Le droit a surtout le rôle d'intégrer le compromis dans les normes elles-mêmes en constante redéfinition. Cela conditionne alors une nécessaire inflation juridique dans de multiples relations sociales.

Nous sommes en présence d'une convivialité fondée sur l'"institutionnalisation du conflit" qui s'accroît par la différenciation de la demande sociale due à une société complexe. Il s'agit d'un phénomène de sociabilité qui renvoie à des rapports sociaux rationnels.

D'après François Ewald,

"nous sommes passés d'un ordre de contrat à un ordre de consensus. Et le consensus est bien à l'inverse du contrat. Il n'est plus le principe d'un accord explicite sur ce à quoi on s'oblige, il consiste à taire ce qui nous divise. Le consensus

¹²⁸ Marie-France Bich, "Défense et illustration du droit québécois", *Sociologie et sociétés*, Québec fin de siècle, sous la direction de Nicole Laurin et Arnaud Sales, Vol. XXVI, no. 2, automne 1994, p. 76.

est la forme du consentement lié à une société qui se conçoit comme fondamentalement divisée en intérêts opposés, qui ne voit d'autre réalité que le conflit des intérêts, mais qui pourtant se sait liée par une solidarité objective irréductible" ¹²⁹.

Par conséquent, les individus perçoivent que l'État peut difficilement répondre à son rôle qui consiste à établir des droits individuels et des droits égalitaires universels. Ce phénomène de "particularisation" des droits sociaux, à la fois promu par l'État et la société civile, constitue-t-il une menace à la citoyenneté commune porteuse de références collectivement choisies? Cela est tout à fait plausible. L'État fonde aussi une cohésion qui, dans le cadre de rapports quotidiens conflictuels, privilégie le droit comme source d'affirmation et d'autodéfense. Il en résulte que les conventions s'estompent et cela débouche sur une perte du sens public et politique.

L'individu semble être un sujet "justiciable" plutôt qu'un citoyen. Ce "consensus judiciairisé", observable à travers l'État de droit, ou cette "citoyenneté institutionnalisée" évoquée précédemment, nous renvoie à la thèse sur le pouvoir de Foucault.

La citoyenneté d'aujourd'hui ne relève-t-elle pas du "conventionnalisme" déguisé en un pouvoir "individualisant et totalitaire"?

Le salariat instaure de plus en plus des rapports conflictuels particuliers ralliant la régulation de conflits et la socialisation des individus à l'intérieur d'un champ sociologique étatisé. Mais

¹²⁹ François Ewald, "Systèmes et stratégies", *Le Débat*, no. 41, 1986, p. 208.

l'État est-il toujours État? À cela nous répondons de façon positive.

L'État est l'élément central à la composition de l'univers politique mais aussi culturel du sujet moderne. Il lui sert toujours de référent. Ainsi, ses changements repérés et ses nouvelles formes de gouvernabilité "providentielle" mettent peut-être en cause son mode d'investissement du tissu social. L'individu ne gagne donc pas d'autonomie concrète. Lorsque l'on observe les modalités de contrôle qui se diffusent dans le tissu social par opposition à l'espace privé, il en résulte la subordination économique et politique de l'individu. Ce sont des assujettissements structurellement créés.

On est ainsi confronté à une crise de citoyenneté collective plutôt qu'à un projet conscient de retour vers le privé et de désaffection politique. Il y a certes crise de représentation de l'État. Or, "sociologiquement", il demeure que l'État est le "complexe générateur de souveraineté" et il conditionne les comportements sociaux diversifiés. C'est pourquoi nous assistons à la création/disparition de groupes sociaux divers, alors que leurs caractères multiformes et leurs exigences spécifiques peuvent "pervertir" la cohésion sociale. Or, l'État est servi par cette réalité et même nous croyons que cela le renforce: il divise peut-être "docilement" pour mieux régner.

Les individus, par la voie de leurs groupes d'appartenance, entretiennent des revendications fondées sur les antagonismes structurels et axés, entre autres, sur le salariat. Ces requêtes concernent les besoins de contrôle du mode de production et le procès de transformation des normes de consommation, de biens et de services. C'est pourquoi, dans les diverses sphères de la société, nous assistons à différents niveaux de demandes comme

celles axées sur le revenu, les services sociaux, la santé, l'éducation, etc.

Aglietta et Brender interpréteraient peut-être cela en termes de "*fractionnement social à mesure du développement du capitalisme d'organisation*". Ils croient que les "*(...) luttes de classement pour la mobilité sociale vont se fractionner, et devenir des principes de mouvement*"¹³⁰. Quoique cette approche ait quelques limites, puisque le partage de la plus-value n'est qu'un facteur, même s'il est important, qui se conjugue aux phénomènes des rapports sociaux différenciés (les rôles sociaux multiples, les appartenances culturelles et sociales diverses), il est plus approprié d'associer la société contemporaine à un amalgame de groupes revendicateurs qui créent en retour un tissu social "moléculaire"¹³¹. Il s'agit alors de penser la société tissée de groupes sociaux et d'individus, à la fois porteurs et évoluant à l'intérieur d'une socialité aléatoire. Nous sommes ainsi en présence d'un phénomène de sociabilité qui demeure fondamentalement corrélé au pouvoir "totalitaire et individualisant" de l'État. Ces formes d'individualisation participent aussi à son renforcement.

Pourtant, selon Simon Langlois¹³², la valorisation de projets collectifs, par exemple, demeure une valeur élevée dans notre

¹³⁰ Michel Aglietta, *Les métamorphoses de la société salariale*, op. cit., p. 176.

¹³¹ On emprunte ce terme à Andrée Fortin. Celle-ci fait référence à l'ensemble des groupes de revendication qui implique à la fois ceux dont la dynamique est fondée sur une solidarité "mécanique" et/ou une solidarité "organique". Dans notre cas, on l'applique à des fins de dénomination de la dynamique du tissu social dont se compose la société civile et dont la solidarité est surtout à tendance "organique". Andrée Fortin, op. cit., p. 230.

¹³² Simon Langlois, "L'évolution récente des valeurs", op. cit.

société. Or, celle-ci est surtout partagée par la classe moyenne, en voie d'effritement. Cette classe constitue une catégorie d'individus vivant une mobilité sociale descendante, notamment à cause de la difficulté de l'État de contrer l'exclusion sociale, surtout le chômage. La question de la cohésion sociale pour perpétuer l'économie capitaliste dans la société salariale est manifestement présente.

Que penser de la jeunesse et des personnes âgées qui, comme groupes sociaux, ont une vision segmentée d'eux-mêmes et de leur appartenance? Comment questionne-t-on les acquis des générations subséquentes? Quelles représentations identitaires se donnent-ils d'eux-mêmes? En qu'en est-il de la représentation de soi que s'accorde l'individu comptant parmi ces groupes? C'est de l'"incivisme régulateur", accuserait peut-être Jean Baudrillard, dont l'idée est reprise par Guy Hermet:

"(...) d'un côté, les gouvernés adhèrent à la fiction d'une démocratie fondée sur des valeurs d'égalité et de solidarité. De l'autre, ils compensent leur vision fixiste des biens disponibles en tentant de s'approprier la plus grande part possible de ceux-ci" ¹³³.

La reconnaissance de revendications multiples et hétérogènes neutralise le débat de fond démocratique devant normalement être axé sur un projet collectif, puisque l'intégration du conflit se fait surtout à l'intérieur même des structures étatiques.

Malgré cette forme d'incivisme soulignée, jusqu'où peut-on *"(...) créer une société de groupes d'intérêts"* ¹³⁴? Si nous

¹³³ Guy Hermet, *La technique de marketing démocratique*, op. cit., p. 61.

¹³⁴ Alan Wolfe, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", op. cit., p. 38.

convenons tout de même de la validité démocratique de ceux-ci, à quelle moralité se greffe leur expérience politique? De telles considérations sont primordiales à notre réflexion, surtout lorsqu'on se rappelle que les objectifs de la démocratie directe consistent à renforcer la solidarité sociale et à contrer le contrôle bureaucratique de l'État. À certains égards, et si nous reprenons l'expression d'Alan Wolfe, n'est-ce pas que *"les groupes collectivisent l'anomie, transformant, ce faisant, une caractéristique des individus en une caractéristique des organisations"* ¹³⁵?

Il y a aussi l'idée du "ticket gratuit" de Mancur Olson. Que l'on participe ou pas, on ne perd rien¹³⁶. Les grandes organisations poussent le gouvernement à satisfaire les exigences immédiates et tous en bénéficient, qu'ils participent ou non au groupe. Les groupes ont surtout des intérêts, ils ne cherchent pas à combler des besoins moraux, du moins des besoins collectivement définis.

Pourtant, les mouvements participationnistes d'aujourd'hui sont issus à la fois du rejet de l'hétéronomie et des valeurs individualistes fortement partagées par notre société. Mais paradoxalement, ils encouragent fortement des activités communautaires et des associations porteuses de rapports conflictuels plutôt que de reconsidérer la socialité étatique en émergence. Derrière ce fait, il y a l'enjeu de ne plus remettre en cause les modalités de dispersion sociale établies par la gouverne étatique puisque *"(...) ces expériences de la participation (...) sont*

¹³⁵ Alan Wolfe, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", op. cit., p. 38.

¹³⁶ Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978, 199 p. Les résultats électoraux peuvent également procurer le même effet chez les abstentionnistes.

toutes rattachées à la structure opérationnelle de l'organisation", c'est-à-dire à sa structure d'exécution, techno-bureaucratique et professionnelle (...) ¹³⁷. D'autre part, les citoyens semblent se conforter de cette situation. Du moins, ils se comportent de façon civilisée malgré de telles stratégies.

La démocratie directe peut être ainsi

"(...) un substitut au mode oppositionnel, aux groupes de pression, à la contestation comme mode de solution des conflits et des divergences d'intérêts entre [l'organisation] et sa clientèle" ¹³⁸.

Ce qu'il y a de plus spécifique parmi les priorités que les différents acteurs veulent mettre de l'avant, c'est que le partage n'est pas un principe en soi qui est mis en question, mais est plutôt l'objet d'une demande fragmentaire. Il y a reflet de la continuité de l'État-providence. Ainsi absorbée par la conjoncture économique précaire actuelle, la crise de l'État-providence est surtout une crise de solidarité sociale conduisant à l'individualisme à la fois provoqué et soutenu par l'État et la société civile. Il est aussi plausible d'envisager que cette période critique est annonciatrice d'une cohésion sociale intégrant à la fois individualisme et bureaucratisation de la société. Ce phénomène est discernable parmi les revendications qui traduisent une contradiction entre la quête d'une citoyenneté commune et des revendications privées.

¹³⁷ Jacques Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit., p. 159. Lorsque ce processus fut inauguré par le nazisme, on aboutit alors à une société totalitaire.

¹³⁸ Jacques Godbout, *La participation contre la démocratie*, op. cit., p. 153.

La société civile impose donc d'elle-même, à certains niveaux, le règlement des conflits qui la divisent et cela se vérifie, par exemple, à travers les divers groupes sociaux et mouvements sociaux qui, en tant que phénomènes de pouvoir social, se substituent à l'État à l'intérieur de la sphère privée. Les associations visant la protection du consommateur reflètent aussi cette réalité. Ce sont les antagonismes salariaux qui constituent les motifs qui animent de plus en plus les gens. Il s'agit du triomphe d'une forme de gouverne politique. Nous sommes ainsi confrontés au paradoxe où des millions de gens adhèrent supposément à l'action démocratique alors que la dynamique des inégalités du marché se renforce. Et cela ne se fait pas uniquement à l'échelle nationale mais aussi internationale.

Qu'est-il advenu de l'action du citoyen, cet enjeu démocratique fondamental issu de la modernité?

Conclusion

En comprenant comment le citoyen s'accomplit et développe ses exigences politiques, on saisit le caractère individualisant du pouvoir social et politique. Pour cet aspect, la théorie de la régulation est importante dans la perspective de la régulation de l'individualisation. Précisément, l'individualisme est une valeur qui incite l'individu à la maîtrise de son comportement et réduit la citoyenneté à certains droits, normes et stratégies édictés par l'État. On croit que l'individualisme est connexe aux politiques étatiques néo-libérales porteuses de rapports sociaux rationalisés. Ainsi, bien que nous assistions à une certaine revalorisation de la société civile qui relève d'"intuitions du libéralisme" et du privatisme, le type d'autorité qu'exerce l'État est l'élément clé dans le phénomène de l'individualisme.

L'interventionnisme de l'État n'est pas mort. Mais, pour répondre à des priorités politiques nouvelles, il gouverne différemment. Le système démocratique qu'il reproduit et l'institutionnalisation du système de l'ordre social qu'il assure reposent sur l'intégration à des moeurs politiques individualistes. Il s'agit d'ailleurs d'une forme de contrôle social nécessaire au capitalisme de marché.

Par ailleurs, les projets de société nécessitant pour l'ensemble des "générations" des orientations communes ne sont plus de l'ordre des préoccupations politiques. Les stratégies consistent à favoriser une culture de confrontation, non pas contre l'État même, mais entre groupes revendicateurs. Et même là, cela peut être très discutable. Il ne s'agit pas non plus d'un activisme qui se manifeste par l'adhésion à des organisations souvent spontanées, alors que les projets politiques collectifs s'estompent au profit de besoins ponctuels.

Ce type d'individualisme devient un mot d'ordre parmi une masse d'individus dont les trajectoires de vie sont de plus en plus variées, et même de moins en moins convergentes. Les demandes se confondent entre elles, détruisent les oppositions politiques globales pour se réduire à des demandes individualistes et momentanées. C'est toujours la "fin des certitudes", mais paradoxalement, la démocratie en est le leitmotiv.

À l'instar de Jacques T. Godbout, nous reconnaissons que l'individualisme repose en partie sur une crise de solidarité sociale qu'on a transférée dans l'État. Or, la crise de citoyenneté consécutive à cette forme de solidarité ne nuit pas spécifiquement à l'État; au contraire, elle le renforce, mais à titre de régulateur. Ses défaillances gestionnaires et ses

déséquilibres budgétaires le conduisent à la fois à une crise de confiance et de croissance ainsi qu'à celle des pratiques qui l'ont institué et dont on peut mesurer les effets dans la société actuelle. Pourtant, l'étatisation de la société se poursuit à travers mille et une réglementations. Ce pouvoir politique semble se retirer du pouvoir idéologique toujours "stérile", et se réduit à un pouvoir gestionnaire. Désormais, nous avons affaire à des formes de pouvoir politique et de contrôle social des individus de moins en moins axées sur la sanction et de plus en plus sur la normalisation.

L'État développe toujours une gestion systémique du capital humain à travers les appareils scolaires, sanitaires et sociaux et il participe toujours à la gestion intégrée de la société. Son rôle déborde celui de l'État-providence pour déboucher sur un État régulateur. Et nous dirions même qu'il est de plus en plus "régulateur" et de moins en moins "providentiel".

Fondamentalement, l'État régulateur est une forme de pouvoir qui se conforte de la participation politique éclatée. Bien que la démobilisation politique soit un facteur important de la crise de l'État, nous devons reconnaître les enjeux derrière les stratégies de contrôle et de refoulement par l'État des organismes de la société civile et, par extrapolation, des individus en général.

L'État demeure une institution fondamentale pour la réalisation des solidarités contemporaines parce qu'il s'infiltré au plan des rapports sociaux multiples de la vie quotidienne. Par contre, en maintenant le salariat, donc en faisant de même pour les conditions de reproduction du capitalisme, il perpétue aussi les inégalités sociales et la dispersion des individus. Il procède alors à l'éclatement des représentations.

"Le pluralisme de la société civile repose tant sur la multitude des associations nées de la fiction individualiste que sur la permanence d'une pluralité d'englobants sociaux" ¹³⁹ dont est fortement responsable l'État. Il en est ainsi parce que le gouvernement agit sur un code d'éthique qui privilégie les choix rationnels des individus¹⁴⁰. Conséquemment, la solidarité sociale, plutôt que de se transférer strictement dans l'État ou la société civile, se "compartimente" à l'intérieur de structures particulières, complexes et hétérogènes.

C'est de là qu'origine, du moins partiellement, cette perte de consensus à l'endroit de projets collectifs. Un éclatement des valeurs à la fois issu d'une gestion étatique individualisant les rapports sociaux et d'une société civile où les valeurs individuelles priment sur les valeurs collectives. Cela se voit d'ailleurs avec l'idée des *"droits fondamentaux"* (...) *"lorsqu'on parle de la primauté des droits individuels sur les projets collectifs"* ¹⁴¹.

L'individu est à la fois condition et effet d'un processus de structuration identitaire qui est lié à l'économie des rapports sociaux spécifiques. Et à l'inverse, celle-ci est porteuse d'une socialité aléatoire. C'est ainsi que le sujet moderne est aussi "humaniste". Il est humaniste parce que objectivé en tant que valeur. Une valeur établie selon des paramètres précis.

¹³⁹ J.-Yvon Thériault, "La société civile est-elle démocratique?", *Les formes modernes de la démocratie*, PUM, 1992, p. 78.

¹⁴⁰ De quels types d'individus s'agit-il?

¹⁴¹ Marie-France Bich, "Défense et illustration du droit québécois", op. cit., p. 74.

L'individualisme se reflète à la fois par l'apathie politique et par l'idéologie de la solution. En outre, la crise traversée par l'État ne change pas en profondeur ses stratégies gestionnaires. Ce qui diffère, au début des années 90, c'est que la conjoncture économique accentue l'individualisme déjà amorcé lors des décennies précédentes. Cela crée un certain désespoir, puisqu'il n'y a pas d'alternative à la désinstitutionnalisation des services. Pourtant, cela rend légitime le renforcement du contrôle technocratique de l'État et la décentralisation de ses services.

Par ailleurs, il y a des limites à la démocratie participative. Hormis ceux qui se joignent à des mouvements d'idées ou d'association (militants actifs, intellectuels, porteurs de mouvements sociaux, etc.) et ont une vision mieux éclairée des enjeux qui régissent la société civile et l'État, il y a la masse des individus qui subissent un conditionnement inconscient et donnent peu de significations volontaires aux orientations collectives. Ceux-ci sont pourtant les plus influencés et les plus contraints à subir certaines stratégies de gestion de l'État.

L'État est une voie parmi d'autres pour l'affirmation individuelle. Pourtant, le type d'individualisme qu'il entretient n'est pas nécessairement égalitaire, il est surtout utilitaire. La nature des groupes sociaux est déterminante sur ce plan.

Comme c'est le cas pour la démocratie, l'individu n'est pas un état mais un processus. L'activisme politique actuel génère donc ses propres contradictions. Derrière ce fait, il y a que, dans la foulée des revendications qui y sont liées, s'ajoute une contradiction majeure entre, d'une part, l'appropriation par l'État du tissu social et, d'autre part, les tentatives de contrôle de l'État par des groupements sociopolitiques différenciés. Mais, ultimement, le "citoyen" n'est qu'un sujet voué aux principes

sociaux universels portés par l'État. Ses actions politiques n'existent qu'en fonction de la légitimité que leur assure l'État.

Pourtant, à certains moments, l'État réussit à créer dans la société civile un sentiment de neutralité à son endroit en permettant l'intervention publique de multiples groupes sociaux. Des contradictions évidentes en découlent, d'autant plus que l'espace politique, donc public, est occupé par les institutions pluralistes. Celles-ci conduisent à la dispersion sociale tolérée par l'État mais pourtant, elles constituent des points d'appui importants pour la société civile. La citoyenneté commune s'affaiblit; elle reflète le recours à la démocratie parlementaire "affadie" et provoque l'adhésion à divers groupes privés et associations, souvent concurrentiels.

Notons aussi que dans la société actuelle, il existe une grande diversité d'associations qui structurent les groupes sociaux, tout en n'étant pas dépendantes de l'État. Dans le champ des relations sociales quotidiennes, cela crée une tension liée à une autonomie des groupes face aux leviers de l'État. Or, cette distance vis-à-vis de l'État, que permettent les organisations intermédiaires, est un élément tout à fait décisif. Sans compter l'encouragement à adhérer à des valeurs, des revendications et même des comportements de plus en plus diversifiés que l'on observe et qui reflètent des besoins sociaux particuliers (sectes religieuses, associations philanthropiques, etc.)

Cela peut mener à une revalorisation de segments de la société civile (voisinage, réseaux d'entraide, etc.), mais aussi accentuer la dispersion sociale et porter atteinte à l'État idéalement tutélaire. Face à un tel paradoxe, la montée des revendications et des attitudes individualistes crée des médiations de toute nature dans la société. Or, elles composent un

tissu social qui n'est pas sans menacer l'objectif d'égalisation des conditions d'existence propre aux valeurs démocratiques.

Il en résulte autant de conceptions de l'ordre politique qu'il y a de groupes, qu'ils soient de nature corporatiste ou autre. Cela engendre donc des clivages et des fractionnements dans la société civile. Il en découle aussi que nous sommes dans une société de plus en plus assiégée par des pouvoirs indépendants qui s'occupent d'abord de l'intérêt général par nécessité orientée selon des besoins spécifiques et ponctuels. Ces groupes adhèrent à des principes démocratiques érigés par notre société mais poussent autant à leur éloignement qu'à leur consolidation. L'enjeu de perpétuer une société duale et même fragmentée perdure donc.

L'individualisme se manifeste alors par l'apolitisme pour la "gouvernementalité"¹⁴². Comme Foucault, nous croyons qu'il y a gouvernementalisation qui, *"(...) dans tout l'Occident, n'a cessé de conduire (...) vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le gouvernement sur tous les autres (...) Ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs (...)"*¹⁴³. De ce fait, le pouvoir normatif est constitutif de la vie des individus. Ce que nous dénommons démocratie est devenu une manière d'"être communément individualisés". Dans la foulée actuelle de la dynamique politique "institutionnalisée", est-ce possible d'envisager un retournement vers une culture politique de classes, de ce fait contrant les exigences du capitalisme? Par ailleurs, quelle conscience de soi le sujet acquiert-il dans ses rapports politiques?

¹⁴² Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit, pp. 102-103.

¹⁴³ Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit.

CHAPITRE 7

LE CITOYEN, LE SUJET ET LA MODE: UNE CONNEXION ENTRE LA MODE ET L'ÉTAT

Introduction

Devant l'ampleur prise par le phénomène de la mode et l'omniprésence de l'État en de multiples aspects et dimensions de la vie sociale, la question des rapports entre la mode et l'État se pose. Nous allons tenter de les mettre en connexion et de qualifier cette connexion.

* * *

L'individu est déjà un sujet de la mode dans la période moderne qui s'ouvre au XVIII^e siècle. Il s'agit d'une époque où, entre autres, en France, l'État centralise ses fonctions afin de s'assurer un contrôle de ses unités sociales. C'est aussi à cette même période que l'individualisme se renforce par souci d'humanisme au sens du respect de la dignité humaine, de la quête du bon goût et de la civilité. Ces phénomènes sociologiques appartiennent toujours à la société actuelle. Comment alors expliquer, et même systématiser, ces divers éléments de la vie sociale qu'a intégrés notre société contemporaine, dite "postmoderne"?

Pour la tradition sociologique, les concepts de "mode" et d'"État" apparaissent antinomiques. La notion de mode réfère au

changement, alors que celles du costume et de l'uniforme renvoient à la stabilité des conventions ou à celle des fonctions sociales. C'est dans ces termes qu'on explique l'opposition conceptuelle entre la mode et le costume ou l'uniforme. Par exemple, selon Herbert Spencer¹, le renforcement de la mode marque le reflux des contraintes imposées par l'État. Ce penseur adopte la philosophie libérale qui a, à la fois, une vision utilitariste du sujet et une conception dualiste de l'individu et de l'État.

Si nous nous en tenons à la définition littérale, la mode est un ensemble d'"(...) *habitudes collectives et passagères en matière d'habillement*"². Par contre, le costume et l'uniforme sont définis, pour le premier, comme "*manière de se vêtir particulière à un pays, une époque, une condition*"³, et, pour le second, comme "*1° [vêtement] dont la forme, le tissu, la couleur sont définis par un règlement pour tous les hommes d'une même unité militaire. (...) 2° (...) Habit, vêtement déterminé, obligatoire pour un groupe (professionnel, etc.)*"⁴ La mode renvoie ainsi à l'idée de liberté et de variations individuelles et collectives. Alors que le costume ou l'uniforme réfèrent à la contrainte dans la parure vestimentaire et à celle de l'État.

De fait, l'expérience politique contemporaine nous renseigne sur l'existence de certains régimes totalitaires, comme en Chine

¹ Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière, 1880, 884 p.

² A. Rey, J. Rey-Debove, (sous la direction de), *Le Petit Robert*, Paris, p. 1211.

³ A. Rey, J. Rey-Debove, (sous la direction de), *Le Petit Robert*, Paris, p. 400.

⁴ A. Rey, J. Rey-Debove, (sous la direction de), *Le Petit Robert*, Paris, p. 2047.

communiste ou en Iran, où il y a interdiction de l'activité ludique de la mode. La démarche empirique en sociologie aide à établir de tels constats. Cependant, nous constatons qu'en société démocratique, l'Etat est tout aussi présent que la mode. Notons, avant de poursuivre, que l'État, comme l'individualisme d'ailleurs, est un concept flou et ambigu, puisque le *"(...) le définir est une tâche presque impossible"*⁵. Lorsqu'on s'attache à la morphologie de l'État, par exemple, il y a ambiguïté entre le point de vue normatif et le point de vue descriptif. Cette situation donne lieu à de multiples interrogations: comment décrire l'État? Comment délimiter ses activités et ses services? Comment le situer par rapport à la société civile? Quelles formes de contrôle social exerce-t-il à l'endroit des individus? Quels rapports établir entre les gouvernants, les gouvernés et l'État?

La position de Jean-Jacques Rousseau est éclairante à cet égard. Il

*"(...) insiste sur la "dénaturation" que suppose l'attachement des individus à [l'État]⁶ parce qu'il crée aux particuliers des obligations spécifiques, mais aussi que les obligations des citoyens vis-à-vis de l'État ne sont en dernière instance rien d'autre que leurs obligations vis-à-vis d'eux-mêmes"*⁷.

Notre intérêt pour Rousseau réside en ce qu'il nous ramène fondamentalement aux rapports d'immanence: l'immanence des

⁵ *Encyclopaedia Universalis*, tome 4, 1984, p. 221.

⁶ Dans le document dont nous tirons cette source, il y est écrit "République" plutôt qu'"État". *Encyclopaedia Universalis*, op. cit., p. 225.

⁷ *Encyclopaedia Universalis*, op. cit., p. 225.

individus dans l'État et une certaine "consubstantialité" des individus et de l'État. C'est ainsi que le sujet prend forme. Ce qui, en termes "foucauldien", réfère à la "microphysique de pouvoirs", puisque Foucault conçoit que les rapports sociaux sont délimités par des formes de pouvoir données. La morphologie des rapports sociaux est liée à des formes de contrôle spécifiques, tantôt institués et tantôt informels, entre individus, entre groupes, etc. Penser le pouvoir qu'exerce l'État nous porte à réfléchir sur la substance des rapports d'immanence liés à une forme d'État particulière. Ainsi, selon Foucault, il y a de ces pouvoirs d'État qui figent l'action individuelle ou groupale, tels les régimes politiques totalitaires, et d'autres qui ne figent pas les initiatives, mais les conduisent: il réfère alors aux régimes politiques démocratiques.

Comme phénomène de substance de la vie sociale, un de ces pouvoirs bloque l'évolution sociale, alors que l'autre la dirige. Fondamentalement, réfléchir sur les formes de régulation des apparences présentes dans diverses sociétés, dont la nôtre, renvoie à des formes de pouvoir incarnées par des rationalités politiques particulières. C'est à partir de tels préceptes que nous souhaitons réfléchir sur le rapport entre la mode et l'État. C'est une leçon que nous retenons indirectement de l'analyse de Foucault sur l'État moderne et, par extrapolation, sur les régimes politiques démocratiques, incluant celui de la société québécoise.

Comme propriété universelle, rappelons que le décor vestimentaire est *"le symbole réel de la qualité de l'homme"*, [il] *donne l'exacte mesure de l'organisation ethnique⁸ et sociale"*

⁸ Le terme "ethnique" doit être ici associé à l'idée d'appartenance et de liaison

⁹.Ainsi, plutôt que de lier le concept de mode à l'absence de l'État et le concept de costume ou d'uniforme à un pouvoir étatique plutôt "tentaculaire", il s'agit, d'une part, de penser l'État en régime libéral comme la configuration d'une forme d'économie du pouvoir et, d'autre part, de réfléchir la mode comme l'expression "esthétique" d'un mode de vie en régime politique démocratique.

La connexion annoncée entre la mode et l'État libéral ne doit en aucune façon être pensée dans les termes d'une causalité mécaniste. La détermination n'est pas directe: l'État n'habille pas les citoyens. Peut-on parler alors d'affinité dans le sens weberien, puisque l'État encourage les initiatives individuelles et notamment, pourquoi pas sur le plan esthétique et vestimentaire? Nous pensons qu'il y a plus que cela. L'individu est l'objet de sollicitations discontinues de la part de l'État que nous allons essayer de caractériser.

7.1 État et rapports sociopolitiques

La "res publica" est tendanciellement l'oeuvre d'une société pluraliste qui ouvre sur une "alchimie" de petits groupes porteurs de revendications diverses. À certains égards, il s'agit d'une société civile qui génère la vie privée et révèle un espace régi par les besoins, les contingences, l'égoïsme, le luxe, et

"(...) avec les cadres d'un groupe au sein duquel l'individu est intégré à titre personnel. [Il s'agit d'une situation] (...) qui assure à la fois le sentiment d'être comme élément individuel d'un groupe où l'on joue en tant que soi-même et le sentiment d'une opposition par rapport aux groupes différents". André Leroi-Ghouran, Les gestes et la parole: la mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel, 1965, p. 191.

⁹ André Leroi-Ghouran, op. cit., page 191.

quelquesfois l'unique. Elle est le lieu d'expressions multiples incluant une variété de formes de vie engendrées par la convivialité. Elle peut contrer l'universalisme ou créer des oppositions à toute société, dont la nôtre, dont la cohésion est fondée sur la valeur d'échange monétaire et la logique étatique. La société civile permet à l'occasion la décentralisation des lieux de pouvoir et place partiellement ceux-ci près de l'individu. À l'inverse, il peut arriver qu'on se confronte à l'État par l'effet de médiation provoqué par les partis politiques et les groupes de pression¹⁰ et associations diverses. En outre, l'informatique, les sciences sociales et les techniques de propagande, par exemple, servent à l'occasion de contrepoids devant la prolifération de la réglementation et des lois étatiques. À la rigueur, la société civile permet de créer des espaces d'autonomie. Ainsi, la question du pouvoir peut être remise en cause lorsque de multiples droits libéraux sont revendiqués ou reconnus, tels les droits d'association, de vote, de liberté de parole, le droit à l'avortement, etc. "Les droits de l'homme" et les droits d'association, en quelque sorte consécutifs aux premiers, inscrits dans la Charte canadienne des droits et libertés, par exemple, illustrent le refus de l'imposition de lois qui ne reconnaissent pas les besoins propres à des cultures particulières.

Mais peut-on se limiter à la thèse du pluralisme lorsqu'on observe une société civile compartimentée en une multitude de pouvoirs éparés, comme en témoigne la présence des mouvements sociaux, des associations, des groupes d'intérêts et des corporations dont les revendications révèlent qu'elles reposent

¹⁰ Tocqueville avait aussi identifié ce phénomène. Il nous en fait part dans son écrit *La démocratie en Amérique*. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, Oeuvres complètes, 1951.

sur des principes souvent antinomiques? Qu'en est-il de la cohésion sociale?. Comme toute société pluraliste, la société civile génère et reproduit de multiples repères identitaires et est porteuse de rapports de force différenciés pouvant mener à une "douce anarchie"¹¹.

Nous parlons donc d'une socialité démocratique et du contrôle du lien social par l'État s'avérant être constituant de la vie des individus. Les individus, dénommés "citoyens", se servent des structures étatiques afin de répondre à des besoins spécifiques (soins de santé, revenu minimum, protection juridique, etc.). Mais c'est aussi à l'intérieur d'institutions, de réseaux, d'associations privées, que l'individu cultive et entretient des modalités d'expression de soi. Mais nous savons aussi que plusieurs de ces instances sont entretenues par l'État; à travers elles, chaque individu se trouve alors directement lié à l'État. La plupart des conflits se résolvent par le processus de la participation institutionnalisée. Ce qui donne lieu au renforcement de l'État comme structure de régulation sociale. Bref, pour comprendre la problématique de l'individualisme, on n'évoque pas des causes spécifiques relatives à l'État ou à la société civile mais à leur imbrication. Bien que la société civile serve de rempart contre le totalitarisme en faisant naître, par exemple, certaines solidarités entre individus et regroupements d'intérêts, elle ne peut nous permettre d'échapper entièrement à la logique rationalisatrice de l'État¹². La société civile est "(...)

¹¹ Le mouvement "politiquement correct" est un exemple éloquent de ce fait.

¹² Même Durkheim convient que les groupes sont des solutions pour atténuer l'individualisme "pur" et l'atomisation de la vie sociale. En d'autres termes, cela devrait favoriser l'harmonisation entre la conscience individuelle et la conscience collective. Or, le corporatisme révèle souvent un processus inverse. Il y a "compartimentation" des représentations sociales.

le lieu où le privé et le public s'interpénètrent"¹³, les rapports conflictuels qui originent de cette dynamique sont légitimés par l'État.

On trouve une illustration de ce fait dans les sociétés occidentales et industrielles avancées où des conflits sociaux et quotidiens sont de plus en plus judiciairisés. À la limite, la société civile postmoderne est une société politique soumise à la loi. Pour certains, il s'agit d'une démocratie juridique, d'"(...) *un instrument pratique aux mains de la société*"¹⁴. Il arrive même que les normes sociales soient modulées et adaptées en fonction de demandes issues de groupes et associations. Il s'agit alors de pressions provenant des structures locales de la société. Mais c'est l'État qui "(...) *surplombe les pratiques de normalisation*"¹⁵ et fonde le pouvoir en instituant des actes politiques. D'ailleurs, le pluralisme qui y est inhérent est la condition pour poser la question de la démocratie, mais il ne reflète pas spécifiquement une démocratie formelle. Ainsi, l'on ne doit pas confondre individualisme et démocratie dans le sens de l'égalité de tous, parce que cette dernière n'en résulte pas¹⁶.

¹³ François Rangeon, "Société civile: histoire d'un mot", *La société civile*, Paris, CURAPP, PUF, 1986, p. 9.

¹⁴ Laurent Cohen-Tanugi, *La métamorphose de la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 198.

¹⁵ Michel Aglietta, Anton Brender, *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calman-Lévy, 1984, p. 166.

¹⁶ Notons que le sens donné à l'identité individuelle provient d'un système de valeurs issu de la modernité. Ce système repose sur le principe des "Droits de l'Homme" et révèle que le rapport entre la société et les individus doit être conceptualisé avec celui de l'État. À l'origine, le principe de liberté repose sur le droit de faire tout ce que les lois n'interdisent pas. Cela s'observe dans la Déclaration de 1789: "*La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société*".

La complexification des rapports de pouvoir n'est pas non plus spécifique à l'atténuation des inégalités sociales ni à celle des rapports de force, mais à la recomposition de leur économie.

C'est la fonction même des structures étatiques occidentales modernes que de réguler les formes de coalition et le pouvoir normatif. Il s'agit de l'aménagement de structures de médiation entre l'individu et les diverses organisations. De toute manière, sans communauté de quelque sorte, pas de citoyenneté, car une communauté politique dépasse le cadre d'une simple sommation d'individus. Ainsi, les lois, les normes et toutes les autres réglementations reflètent cette réalité. Cela s'applique évidemment à notre société puisqu'une part importante du vécu de l'individu lui est imposée par la régulation des rapports entre sa vie privée, sa vie publique et l'État. Il s'agit d'un processus qui déborde de loin les mandats électoraux (lois, normes, réglementations, etc.).

Enfin, avec la judiciarisation des rapports sociaux, nous sommes face à un État dont l'omniprésence tient plus à ses diverses législations qu'à son implication philanthropique au plan de la responsabilité sociale. Bref, nous concevons que la société civile suppose l'État parce qu'il y a toujours des structures de médiation entre l'individu isolé, l'État et les organisations. La part de l'État et celle de l'ensemble de la société s'inscrivent au fond dans un processus sans fin, dans un "cercle vicieux".

7.2 Gouvernamentalité

Ainsi, nous pensons qu'individualisme, socialité aléatoire, narcissisme, etc., sont des éléments qu'il est possible d'appréhender selon une approche globale et relationnelle. Cette perspective nous fait saisir la socialité démocratique instituée par l'État. Il est également nécessaire de rappeler que, pour Dumont, l'individualisme est un phénomène de socialisation. Comme institution légitimant les rapports de pouvoir, l'État demeure omniprésent au sein des rapports sociaux. Il s'agit d'une présence qui se fait sentir autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'individu. Il exerce un contrôle à la fois divisant et structurant. Au-delà d'un certain "esprit de citoyenneté" qu'il favorise, il exerce aussi une régulation des rapports conflictuels et de domination, jusque dans l'intimité (violence conjugale, enfants abusés, etc.). La distinction entre société civile et État devient d'autant plus floue que l'État intervient dans la sphère interindividuelle et structure les rapports sociaux par des législations et réglementations diverses, qu'elles soient sociales ou économiques¹⁷.

Au-delà du fait que l'État soit un point d'appui important pour l'affirmation de l'identité et des valeurs québécoises, l'individu est dépendant de l'État. Mais pour des causes économiques et politiques, ce rôle est remis en question par tout un discours postlibéral. La reconnaissance des institutions québécoises est en quelque sorte bouleversée, notamment celle

¹⁷ À l'inverse, il y a présence de groupes sociaux de toutes catégories dans l'État. Mais on ne peut nier aussi la présence de réseaux autonomes (le marché au noir, par exemple) qui participent quelquefois au court-circuitage du pouvoir politique. Pour ce dernier, n'est-ce pas nuisible à la prestation de services de soins de santé convenables puisqu'on prive les coffres de l'État d'un certain niveau de revenu?

de l'État. Or, il demeure, tant par sa présence que par le cautionnement qu'on lui accorde. Il est institution dont la portée est universelle et qui exerce une influence très profonde sur la pratique sociale. Son contrôle est de plus en plus subtil et diffus et ce, à tous les niveaux de la société.

Nous constatons donc que l'État ne se limite pas à ses appareils. Il s'infiltré subtilement et de façon multipliée dans le privé¹⁸. Avec l'État-providence¹⁹, et supposant les formes de régulation expliquées précédemment, on assiste à une mutation dans le rapport entre l'État et les différents segments des classes salariées. L'État est entré dans les moeurs. Il recèle la caractéristique d'un pouvoir normatif et de "pastorat"²⁰. Comme Foucault, nous croyons que

"(...) ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est pas l'étatisation de la société, c'est (...) plutôt la gouvernementalisation de l'État" ²¹.

Avant de pousser la réflexion, rappelons qu'au chapitre 3,

¹⁸ Danièle Lochak, "La société civile: du concept au gadget", *La société civile*, Paris, CURAPP, PUF, 1986, p. 60.

¹⁹ Terme issu du "catholicisme social": passage de la providence religieuse à la providence étatique.

²⁰ Pour Foucault, *"(...) le pastorat des âmes est une expérience typiquement urbaine, difficilement conciliable avec la pauvreté et l'économie rurale extensive des débuts du Moyen Age. D'autres raisons sont de nature culturelle: le pastorat est une technique compliquée, qui requiert un certain niveau de culture. Le féodalisme développa entre les individus un tissu de liens personnels d'un type très différent du pastorat"*. Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no. 41, p. 16.

²¹ Michel Foucault, "La gouvernementalité", op. cit., p. 102.

nous retenons que l'individualisme est compréhensible en situant le sujet moderne comme sujet d'intégration. En effet, Louis Dumont nous rappelle qu'à travers le primat institutionnel accordé à l'individu, l'institution moderne incarne la morale individualiste. De ce fait, nous croyons que l'institutionnalisation se caractérise comme système de rationalisation plutôt que d'autorité. Au lieu d'être le point d'application d'une morale définie ailleurs, comme on l'observe dans l'institution traditionnelle, elle est le milieu même où la morale individualiste s'élabore. L'individualisme est un phénomène "d'individualisation" dans et à l'extérieur de la société civile et cela est lié à l'"étatisation du social". En tant que "*(...) foyer de l'institutionnalisation de la pratique sociale*"²², l'État exerce une influence profonde sur les individus, car les conventions sociales auxquelles ils sont soumis les pressent de cautionner la rationalité de l'État. "*Dans le sens restreint du mot "gouvernement", on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques*"²³.

L'État "chapeaute" une multiplicité de rapports de pouvoir et de micropouvoirs par le droit, par exemple, et les groupes sociaux divers. Sans oublier que le salariat, comme "forme de gouverne politique", est au fond une "police sociale et sanitaire de non-citoyens". À travers ce fait, il assure une socialisation "non-marchande" des individus par diverses procédures de

²² Carol Levasseur, *Les mouvements sociaux: de l'autonomie à la demande de normalisation étatique*, Acte du 2e colloque international sur l'État. L'État contemporain: au coeur de la société ?, Université Laval, 13 juin 1986, p. 52.

²³ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, p. 318.

normalisation qu'on peut observer à travers les politiques sociales, par exemple. En réalité, il structure une citoyenneté spécifique.

En outre, dans le chapitre précédent, et notamment à travers l'observation des services sociaux, on souligne que l'État crée des constituantes de la vie des individus. Or, cela a pour effet de le renforcer. Autrefois, l'autorité venait de la monarchie, du père, de l'Église, etc; aujourd'hui, elle vient du gouvernement. L'État entretient un pouvoir qui, malgré qu'il nous conditionne quotidiennement, perd ses caractéristiques négatives de répression et d'interdiction. Il exerce un contrôle pédagogique. La conformité de l'individu s'explique comme assujettissement à la norme plutôt qu'à la sanction. L'État est porteur d'un pouvoir normatif et "normalisé" ancré dans les moeurs; "*(...) le vrai gouverneur ne doit pas avoir besoin d'un aiguillon (...) pour exercer son gouvernement*"²⁴ Comme l'enfant bien intégré à la famille n'a pas besoin de fessée pour fonctionner. Il lui suffit d'être éduqué, rappelé à l'ordre et de se faire convaincre que c'est pour son bien. Autrefois, on emprisonne l'individu; aujourd'hui on le découvre, le questionne et lui demande son opinion: on lui fait découvrir "ses convictions conscientes". Il ne s'agit pas d'expurger mais d'endormir, de subjuguier et surtout de disperser. Et ce pouvoir peut, en termes foucaaldiens, assujettir le sujet en le "subjuguant". Il le questionne, le consulte, l'éduque et l'informe: il est omniprésent.

De telles stratégies servent à convaincre l'individu de manière civilisée d'entretenir une citoyenneté particulière: être "démocrate" et conserver son opinion tout en reconnaissant celle

²⁴ Michel Foucault, "La gouvernementalité", *Magazine littéraire*, septembre 1989, no. 269, op.cit., p. 101.

d'autrui. Alors que "(...) *le recours au suffrage [comme] sacrement des régimes démocratiques*"²⁵ est un prélude à la version moderne des rapports politiques, le sondage en est une formule "postmoderne"; il en est la stratégie ultime. Comme l'explique Freccero, notre époque "(...) *oppose à la science un savoir qui s'appuie sur l'opinion et sur la mesure de celle-ci à travers le sondage (...)*"²⁶. Or, nous croyons que cela est l'oeuvre d'une forme de "pouvoir pastoral" identifiée par Foucault et qui, depuis l'État-providence, réussit à "(...) *associer différentes vertus (...) tempéraments contraires en se servant de la navette de l'opinion populaire*"²⁷.

La démocratie prend ainsi forme d'un mode de vie. C'est pourquoi la société survit avec les contradictions qui y sont liées puisque en termes foucaaldiens; il y a "rationalisation loin dans le nexus social". En d'autres mots, la démocratie est plus qu'un régime politique, elle est un mode de vie. Ce dernier se compose aussi de rapports de pouvoir gérés par tous et auquel tous participent. De ce fait, la norme est au respect des droits individuels: nous avons tous des droits. Ceux-ci sont spécifiques à chaque individu dont la trajectoire sociale est de plus en plus différenciée. Toutes les opinions et idées émises ont leur validité.

Dans le chapitre précédent, nous expliquons aussi que la

²⁵ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1969, p. 138.

²⁶ Franco Freccero, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, p. 35.

²⁷ Michel Foucault, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", *op. cit.*, p. 15.

citoyenneté et l'affirmation de l'individu relèvent d'une offre de l'organisation étatique à l'endroit de l'individu. En réalité, l'État doit aussi assurer le maintien de ses appareils en intégrant l'action conflictuelle à l'intérieur même de ses structures. Il s'agit de dispositions "socialisantes" pour mieux assurer la légitimation de l'État. En effet, la praxis du sujet politique se confond avec celle de sa quotidienneté.

Dorénavant, la valorisation et la justification de l'individualisme nous mettent en présence de modes de subjectivation fondés sur une éthique de vie légitimée à la fois par l'État et par la masse des individus. Il n'y a plus de rupture réelle entre le sujet politique et l'"homo sociologicus": le sujet "gouvernementalisé" en est la synthèse. Par exemple, comme sujet de droit, l'individu est sujet actif en fonction d'une légitimité sociale qui lui est accordée par l'État. À cet égard, l'Etat n'est pas tant une instance extérieure qu'un lieu de rationalisation des rapports conflictuels qui sont, à la limite, intrinsèques à toutes les relations sociales. Bref, la démocratie assumée par l'État se fusionne à la culture politique des individus tout en les soumettant à un processus spécifique d'individualisation.

Par conséquent, est-il plausible de croire que les intentions et les actions politiques contemporaines dévoilent un sujet rejetant l'emprise de l'État et, par extrapolation, un individu en "pleine possession de soi", tel que le présume Alain Laurent? N'assisterions-nous pas plutôt à la "matérialisation" de structures de pouvoir dont la caractéristique première consiste à nous faire oublier le pouvoir?

On sait que les principes politiques incarnés par l'État servent bien sûr à alimenter et à renouveler les interventions

démocratiques²⁸. Or, malgré l'intérêt humaniste qu'elles suscitent, on constate également qu'elles sont porteuses de modalités de contrôle spécifiques à l'endroit de l'individu: que peut-on en déduire? Comme Freccero, nous croyons qu'"(...) *interroger les gens est encore une manière d'interroger le pouvoir (...) l'opinion n'est en quelque sorte que l'"écume" des structures plus profondes*"²⁹. Il est entendu, dans le chapitre 3, que ces structures révèlent "(...) *une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets*"³⁰. Passant de l'État-providence à l'État de droit, c'est selon de tels processus que naît la subjectivité. Les opinions, les actions politiques et les revendications multiples et diversifiées montrent l'intention de sujets dépendants d'autrui et attachés à leur "conscience de soi". La reproduction du sujet moderne fait en sorte qu'il soit incité à soutenir de tels principes. Or, il s'agit d'une forme de représentation de soi fragmentée relevant d'un mode de conditionnement. C'est donc dans la nature du sujet moderne de soutenir de tels principes. Certes, à travers les "micropouvoirs", on peut entrevoir comment les dimensions relationnelles et les "résistances" politiques de la part des individus supposent la constitution de sujets conscients de leur sort pour transformer ou surmonter les injustices dont ils pourraient être l'objet. Selon Foucault, il s'agit de luttes politiques "transversales" qui renvoient à la réalité immédiate des individus. Ceux-ci ne critiquent pas le projet mais la stratégie. On découvre surtout "(...) *des luttes qui mettent en question le statut de l'individu:*

²⁸ Pierre Hamel, *Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais*, Montréal, PUM, 1991, p. 220.

²⁹ Franco Freccero, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", op. cit. p. 35.

³⁰ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 302.

d'un côté, elles affirment le droit à la différence (...) De l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu (...)" ³¹. Il s'agit d'un besoin de "vérités sur soi " "(...) *vécues comme essentielles à la constitution ou à la transformation de soi*" ³². C'est pourquoi l'affirmation de soi passe par le privatisme. Par conséquent, la volonté de déployer des actions en faveur de la défense de la collectivité ou de ses "compatriotes" est impensable. Il s'agit de demandes et d'exigences individuelles sans projets sociaux. C'est le "politique événementiel". Alors qu'au XVIIIe siècle, le pouvoir passe "à travers le corps de l'individu", aujourd'hui c'est à l'individu d'investir le pouvoir, mais il s'agit d'une situation à laquelle il doit s'adapter. Le pouvoir n'est plus un élément contre lequel on doit se défendre, mais plutôt quelque chose dont on doit "s'imprégner" et que l'on doit investir, mais de façon ponctuelle. Avec la "microphysique" de pouvoirs toujours relationnels, c'est dans la nature même du pouvoir normatif incarné par l'État que d'être constitutif de la vie sociale. Dès lors, l'individu trouve le principe de son action dans les règles sociales qu'il intériorise en les percevant comme son oeuvre propre. Mais alors que cela lui apparaît action ou pensée indépendante de toute influence, il est privé de la fonction critique de ces mêmes actions sociales puisqu'il cherche surtout à satisfaire des besoins individuels. Cela s'observe, par exemple, dans la négociation syndicale, la gestion de la pauvreté par les organismes d'entraide ou tout simplement dans le secteur de la santé. Il s'agit de modalités évidentes

³¹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 302.

³² Pierre Bouretz, "La question du pouvoir", *Magazine littéraire, Foucault aujourd'hui*, no.325, octobre 1994, p.31. Il s'agit d'une citation de Michel Foucault qu'a retenue Pierre Bouretz dans Michel Foucault, "Subjectivité et vérité, cours du 14 janvier 1976, Collège de France 1980-81, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard 1994, p. 2697.

révélant une culture politique axée sur des priorités d'ordre privé, salariales et institutionnalisées. Par leurs luttes, les individus ne cherchent pas "(...) *l'ennemi numéro un, mais l'ennemi immédiat*" ³³.

Par ailleurs, n'entend-on pas quotidiennement nos politiciens raconter: "vous êtes malades, criminels, chômeurs, etc., mais comprenez qu'on doit réduire la dette publique, rationaliser les services sociaux, etc.". Malgré cela, peut-on, aujourd'hui, supposer un rejet de l'État qui nous individualise tout en orientant nos conditions économiques et sociales? Est-il plausible imaginer le rejet de ce "système", un idéal déjà mis de l'avant dans les années 60 par le mouvement contre-culturel? Fondamentalement, peut-on s'opposer à ce qui nous fait découvrir notre propre vérité, nous prend en charge et gère une partie de notre vie? En d'autres termes, peut-on se détacher d'un processus de "subjectivation" nous objectivant de manière spécifique et ce, à travers la normalisation qu'impose l'État contemporain?

Sous le couvert du discours démocratique, on prétend permettre aux individus de révéler et de découvrir leur propre vérité. L'"opinion" des individus sollicitée par l'État n'est qu'une indication des mille et une actions quotidiennes inscrites à l'intérieur d'une socialité démocratique individualisante. Il s'agit d'une continuité de ce qui est entrepris avec la "démocratie directe" et l'État de droit. Que cela soit à travers la prestation des soins de santé, la judiciarisation des rapports sociaux ou la "télé démocratie", l'État se déguise en " (...) *un pouvoir qui, au nom de la majorité, refuse tout type de*

³³ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 301.

limitation et de contrôle" ³⁴. Il sait se faire oublier. Mais il s'agit également de l'aménagement d'une forme de société dont les individus en viennent à oublier l'importance des déterminants structurels et politiques qu'elle suppose. C'est selon un tel processus qu'on peut expliquer ce que certains annoncent comme le triomphe des régimes politiques libéraux dits démocratiques.

À travers ces divers paradoxes s'entretiennent de multiples actions "civiles" et civiques. Quelle expérience civique confèrent-elles au sujet? Comment rappelle-t-on à l'individu qu'il est sujet? Quelle forme de culture politique s'y profile donc? À cela nous répondons que la "vérité du sujet" s'est renforcée d'une façon particulière avec la société salariale, soit de manière fonctionnelle et spécifique. De nos jours, la citoyenneté révèle un caractère institutionnel. Elle repose sur un imaginaire politique entretenu par un sujet qui, à l'instar de la représentation qu'il a de lui-même, pense le monde et autrui de façon fragmentée. Il s'agit d'un sujet qui est "(...) soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet" ³⁵. Ce point de vue nous ramène au paradoxe identifié par Jean Leca, soit le soutien de l'État aux demandes d'autonomie individuelle intrinsèques aux rôles de chaque individu, mais les conduisant également jusqu'à développer une représentation fragmentée d'eux-mêmes³⁶. On peut dès lors tabler sur l'exploitation "subtile" de l'individualisation plus que

³⁴ Franco Freccero, *Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo*, op. cit., p. 34.

³⁵ Hubert Dreyfus, Paul Rabinov, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 297.

³⁶ Pierre Birnbaum, Jean Leca, *Sur l'individualisme: théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, 379 p.

jamais ancrée dans la vie de chacun et ce, à des fins de contrôle social.

On retrouve un État toujours régulateur qui, à travers une réglementation complexe, entraîne l'individualisation poussée des rapports sociaux jusque dans la sphère privée. Mais à l'inverse, c'est en toute légitimité que l'individu croit qu'il a des droits qu'il doit et peut faire reconnaître et ce, malgré les obstacles qu'il peut rencontrer. Il s'agit de fonctionner et de répondre selon des principes et normes sociales dites "démocratiques". Alors que la dévalorisation publique des représentants politiques est à son comble³⁷, on cautionne ce qu'ils représentent. Par ailleurs, comment interpréter les revendications identitaires des peuples autochtones ou du peuple québécois? Cela ne repose-t-il pas sur un même processus institutionnel démocratique et producteur d'un sujet à la fois dépendant d'autrui et centré sur soi? À cela nous répondons qu'il s'agit d'un contrôle social axé sur des "*pratiques divisantes*" et qui établit le "tracé" d'actions civiques qui se confondent en des solutions souvent hétérogènes, paradoxales et médiatisées. D'emblée, s'y dissimule le processus de fragmentation identitaire selon la rationalité technocratique: c'est l'"émiettement du sujet". En réalité, la socialité démocratique entretient un principe de cohésion sociale axé sur des formes de coopération à la vie sociale et collective à la fois dispersées et "dispersantes" pour la masse des individus et ce, tant au plan de l'action politique que de la représentation sociale. C'est pourquoi, plutôt que de revendiquer des projets pour l'ensemble de la société, l'individu s'isole de la masse et demande que l'État réponde à son autonomie individuelle. Au fond, l'étatisation

³⁷ "Les Parlementeries", *Musée Juste pour rire*, automne 1994.

poussée de la société a pour effet de détourner le citoyen vers des préoccupations privées. Mais c'est également l'effet de la "gouvernementalisation" des individus supportée par une division "moléculaire" des conflits sociaux et une socialité aléatoire.

D'après Bouretz, "(...) *l'État moderne a remplacé le contrat par le consensus et renforce son allure providentielle par le fait qu'il relie la division sociale et le conflit des intérêts à des formes de transaction qui donnent l'idée d'une solidarité objective*"³⁸. Ouvert aux particularismes et encourageant la différenciation sociale, l'État favorise un espace public, donc une société civile, désormais lieu de conflits partiels et éphémères. Il s'agit d'un champ politique dont la nature rend désormais impossible une remise en question collective des contraintes et des incohérences bureaucratiques de l'État dans son rôle de protection sociale, par exemple. L'ère des grandes révoltes publiques et politiques est révolue et ce, pour longtemps. Ce qu'on désigne comme "fin des idéologies" peut également s'expliquer ainsi. Par ailleurs, comment expliquer qu'un organisme comme le "Protecteur du citoyen" (l'ombudsman) reçoive tant de plaintes? Qu'est-ce qui justifie la survivance et le renforcement d'un tel paradoxe?

Ultimement, l'État comme support au salariat a pour effet d'absorber, à l'intérieur même de ses structures et appareils, les oppositions et clivages normalement attendus au sein d'une société civile "politisée" et de la part de l'individu s'étant approprié "ses propres vérités". De ce fait, il s'agit de l'affaiblissement de la culture ouvrière compensé par une

³⁸ Comme le dit Bouretz, sur ce point, il faut se référer à François Éwald, "Droits: système de stratégies", *Le Débat*, no. 41, septembre-novembre, 1986. Pierre Bouretz, "La question du pouvoir", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, p. 31.

culture politique "gouvernementalisée". Se présente alors un sujet, avec ses droits, en tant qu'entité distincte de tout cadre social. Cela estompe en soi le sens de l'intérêt collectif et pervertit l'idée de citoyenneté telle qu'on la conçoit communément. Tout individu a des droits certes, que ce soit l'enfant ou le criminel. Le pouvoir crée un citoyen participant de ce fait à la vie politique mais de façon individualisée et de manière fonctionnelle. Dans le cas de l'inceste par exemple, le droit reconnu à l'enfant de s'opposer à son "parent agresseur", avec toute la dimension humanitaire qui accompagne ce droit, révèle, aux plans sociologique et anthropologique, une étape décisive et même une rupture importante: la "dénaturalisation" de l'autorité typique à l'institution traditionnelle. Tel que souligné précédemment, l'institution "postmoderne" n'est plus autorité, mais rationalité: c'est ainsi qu'on peut penser le sujet. En termes d'institution incarnant le pouvoir légitime, l'État investit plus que jamais l'individu en "imprégnant" sa conscience de principes individualistes. C'est pourquoi ses résistances dissimulent un "conventionnalisme" politique.

7.3 Des éléments critiques

Par conséquent, même si l'individualisme est pour les libéraux, à l'origine, une idéologie anti-étatiste, donc libérale, cela n'exclut pas l'influence actuelle de l'État au plan de l'individualisation des rapports sociaux. À l'instar de Bouretz, nous croyons que le peu d'importance qu'accorde l'idéologie libérale à l'Etat révèle que

"(...) du point de vue de l'histoire des systèmes de pensée, l'essentiel réside dans le passage d'un univers politique centré sur la thématique de la "raison d'État" au

monde propre du libéralisme. Avec celui-ci, la rationalisation de l'exercice du gouvernement consistera désormais à jouer de cette logique économique qui optimise les effets du pouvoir en réduisant ses coûts. En ce sens, l'imaginaire libéral relie la recherche de la rationalité du gouvernement à la critique de ses formes, en attachant sa technique politique à l'idée selon laquelle on gouverne par principe toujours trop, ou de manière trop visible, selon une sorte d'utopie de la société sans pouvoir" ³⁹.

En réalité, il s'agit d'un "art de se gouverner" à la fois assumé et déterminé par l'État et nécessaire au régime politique démocratique et libéral fondé sur le système économique capitaliste. Comme le rappelle Alain Boyer, *"la question centrale de la politique libérale réside dans l'impossibilité du non-interventionnisme (expression du "paradoxe de la liberté", selon Popper)" ⁴⁰*. Le keynésianisme, culminant en la forme de l'État-providence, illustre un tel processus. Même si la philosophie libérale réduit l'individualisme à sa dimension économique et marchande, nous insistons sur la nécessité d'élargir l'analyse de ce fait à toutes les dimensions de la société civile, incluant celles de type non-marchand. Comme l'exprime Alan Wolfe:

"La vérité est que le déclin des obligations morales qui étaient autrefois associées à la société civile renforce à la fois l'individualisme et l'autorité gouvernementale" ⁴¹.

³⁹ Pierre Bouretz, "La question du pouvoir", op. cit., p. 31.

⁴⁰ Alain Boyer, "Le libéralisme est-il antisocial?", *L'individualisme: le grand retour*, Magazine littéraire, no. 264, avril 1989, p. 32.

⁴¹ Alan Wolfe, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", *Les formes modernes de la démocratie*, sous la direction de Gérard Boismenu, Pierre Hamel et Georges Labica, PUM, 1992, p. 48.

Mais il y a plus, nous croyons que le régime politique libéral actuel est soutenu par une mentalité civique "gouvernementalisée". C'est là le paradoxe souvent entretenu, de façon inconsciente, par des regroupements, associations et corporations nés de projets collectivistes. L'anticollectivisme d'Alain Laurent comme expression de l'individualisme contemporain est, à notre avis, une interprétation peu plausible. Comme promoteur de l'idéologie libérale, il a un jugement détourné de la réalité sociopolitique. Il est vrai que, comme projet politique, le collectivisme n'est plus. Mais il n'est plus parce qu'il s'est transmué en une forme de corporatisme d'État. Cela s'observe tant chez les syndicats que chez les organismes philanthropiques comme Centraide.

Cela dit, que penser de cette "(...) *représentation dichotomique de la société [entre la société civile et l'État] systématisée par la doctrine libérale*"⁴²? Nous répondons qu'il est irréaliste d'établir une dichotomie entre le privé, le public et l'État, puisque la société globale est constituée d'un espace de rapports techniques, économiques, politiques, informatifs et même affectifs extérieurs à l'individu et infiltrés par le pouvoir de l'État. La vision des libéraux est incompatible avec la réalité sociologique, même si la société civile est revendiquée en tant que sphère sociale afin de permettre la liberté des acteurs économiques nécessaire au développement du capitalisme. L'avènement de l'État-providence est révélateur. De nos jours, le "marché", la dette publique, la mondialisation de l'économie, etc. sont de l'ordre des discussions quotidiennes et des priorités politiques. À travers ces préoccupations entretenues publiquement par les représentants politiques, on découvre que

⁴² Danièle Lochak, "La société civile: du concept au gadget", op. cit., p. 38.

l'ensemble des individus y adhèrent. À notre avis, ces attitudes relèvent d'un conditionnement social et constituent une entrave au désordre social comme celui qu'on craignait à l'époque du mouvement ouvrier. À notre connaissance, les contestations relatives à la hausse des taxes sur les cigarettes, en 1993, furent les derniers événements que les médias désignèrent comme mouvement de "révolte des citoyens". Qu'en penser? Est-ce à ce type d'enjeu qu'en est réduit le sujet politique?

Comme le dit Danièle Lochak, "(...) *la mode de la société civile est ainsi un symptôme parmi d'autres des turbulences qui affectent l'imagination politique*"⁴³. Il en est de même du discours du "moins d'État" porté par des individus dépassés par les événements et endoctrinés d'une façon déroutante⁴⁴.

À cet égard, nous pensons que Gilles Lipovetsky, Alain Laurent et même Pierre Lemieux, cet anarcho-capitaliste, reflètent une pensée abusivement optimiste et une imagination politique peu fertile. Surtout lorsqu'on constate que l'idéologie, et ils en conviennent, n'occupe pas la culture politique et que tout conduit vers des valeurs refuges telles que l'individualisme, la vie privée et la régulation par le marché. En outre, contrairement à ce que soutient la philosophie politique libérale, la société civile est au fond un alibi pour passer sous silence la force désorganisatrice des rivalités entre classes sociales pour altérer la culture politique. À certains moments, l'individualisme prend même la forme d'un certain déchirement de la société civile et d'une concurrence entre les intérêts

⁴³ Danièle Lochak, "La société civile: du concept au gadget", op. cit., p. 59.

⁴⁴ L'acte terroriste perpétré contre les institutions de l'État en Oklahoma en constitue un aspect extrême certes, mais prévisible.

particuliers. On avance souvent que la société civile définit de plus en plus la politique en termes d'espace de médiation des intérêts particuliers qui cherchent à combler un "manque à gagner" auquel l'État ne répond plus ou tout simplement n'a jamais répondu.

Par ailleurs, on a beau prôner le "(...) retour en force des collectivités locales" ⁴⁵ et vouloir repenser la citoyenneté, nous vivons dans une collectivité démocratique dont la dynamique ne peut être favorable à une réorganisation de vie de type communautaire. C'est dans la nature même de la société salariale, soutenue par l'État, de favoriser la convivialité marchande. De ce fait, le collectivisme ne peut être soutenu en l'absence d'un consensus autour de besoins collectifs. On ne peut plus penser la société telle une communauté. À l'égard de son environnement social, et comme élément d'un tout, comment l'individu se pense-t-il? Quel sentiment d'appartenance sociale partage-t-il à l'égard de la société et à l'égard d'autrui? Puisque la solidarité actuelle ne repose pas sur des objectifs communs, cela donne lieu à des rapports sociaux et affectifs qui réduisent l'action individuelle au privatisme, au souci de soi et de sa personne. On ne peut donc y associer des formes de solidarité et de hiérarchie sociales autrefois intrinsèques à l'organisation de vie communautaire. En outre, avec l'organisation sociale contemporaine et la division sociale du travail, peut-on repenser une collectivité locale? La Cité n'est plus "res publica". Elle se réduit plutôt à une socialité aléatoire intrinsèque au contrôle de l'État moderne qui, comme structurant collectif déterminant, ne peut convenir à des structures communautaires. Il incarne

⁴⁵ Louis Favreau, "Le retour en force des collectivités locales", allocution présentée lors du Colloque *Droit de cité: repenser la citoyenneté*, revue Options, CEQ, Automne 1994, pp. 149-166.

surtout une forme d'autorité qui assure sa légitimité par la "médiation" bureaucratique, juridique et normative. De ce fait, c'est dans la nature même de l'État postmoderne que d'être porteur d'un certain éclatement identitaire et, par conséquent, de tracer un champ d'actions politiques fragmentées.

7.4 Imaginaire politique, identités et mode

Qu'en est-il du sujet des Lumières? Qu'en est-il également aujourd'hui de ce sujet émancipé qu'annonçaient Lipovetsky et Laurent dans les années 80? En regard du pouvoir de l'État toujours omniprésent, s'agit-il d'un sujet "de Sa gracieuse Majesté" ou d'un acteur oeuvrant seul à son cheminement personnel? De ce fait, peut-on plutôt penser un nouvel imaginaire politique issu de l'influence qu'exerce l'État à l'endroit de la sphère privée et publique? Ultimement, quels liens peut-on établir entre le caractère universaliste de l'État et celui de la mode?

L'individualisation ne dérive pas uniquement des appareils de l'État, elle provient aussi de son emprise sur les relations de pouvoir entre individus. Or, cela se situe au confluent des relations sociales. On y entrevoit l'enjeu que le sujet postmoderne développe une représentation de la société telle un univers social "hermétique", "*(...) comme si le réel pouvait être appréhendé à travers des images du moi (...)*"⁴⁶. Derrière un certain éclatement des opinions, on le pressent déjà avec la manière dont on aborde l'État et aussi dont on pense un projet collectif comme la souveraineté du Québec. Par exemple, comment interpréter qu'un groupe représentant les propriétaires

⁴⁶ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 260.

des machines de "vidéopokers" québécois intervienne lors de la Commission de consultation sur la souveraineté du Québec? De quels acteurs politiques s'agit-il? À notre avis, le caractère individualiste du questionnement politique des individus est, entre autres, la conséquence de l'État régulateur sous l'effet d'une normalisation plus que jamais individualisante. Mais cela reflète également l'action de sujets se représentant cette institution de façon opérationnelle et même, pour reprendre les propos de Taylor, en termes d'institution "dispensatrice de services". Le politique est revendiqué comme champ d'accommodations et d'actions politiques ponctuelles. Il s'agit d'un imaginaire politique qui déborde sur l'ensemble de l'imaginaire social. Ce constat ne permet-il pas d'extrapoler sur la problématique des conflits de génération ?

La légitimité des rapports conflictuels étant refoulée dans les structures étatiques, elle repose sur l'arbitraire des experts. *"Concilier l'efficacité instrumentale et les échanges vivants (...) est une tâche qui résiste à toute solution définitive et voilà qui ouvre à débattre sans fin"* ⁴⁷. Il est vrai que le "gouvernement c'est nous autres"; mais nous sommes toujours autres. Le caractère aléatoire de la socialité démocratique s'explique également de cette façon. Pour le sujet, il s'agit d'oeuvrer dans un cadre social dont les règles toujours changeantes acquièrent une dimension informelle. Le conventionnalisme politique que l'on supposait précédemment y est corrélé.

Comme l'exprime Baudrillard, *"(...) l'individu n'est plus le sujet affronté à l'autre"* ⁴⁸. Par exemple, le type de rapports

⁴⁷ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 102.

⁴⁸ Jean Baudrillard, "Le sujet et son double", *Magazine littéraire*, avril

politiques qu'institue l'État fait en sorte que le conflit ne se règle pas spécifiquement sur le champ. Il se résout selon des principes judiciaires promulgués de manière hétéronome. La tension, comme fondement de la relation sociale, est normée et "civilisée". D'emblée, "on ne se dispute plus sur le perron de l'église" puisque le sujet politique est acteur dans un réseau d'interdépendance sociale forte. Le champ politique n'est plus un espace de sociabilité, de rhétorique, de conflits, etc. Il est un champ fonctionnel et opérationnel. Qu'il s'agisse, selon Élias et Weber, de la "pacification de la vie sociale" liée à la confiscation de la violence légitime par l'État, ou de la "pacification du politique" expliquée par Donzelot, les rapports sociaux, du moins politiques et publics, révèlent finalement un esprit d'urbanité. L'action politique est surtout basée sur l'"événementiel"; il s'agit d'une sociabilité de ville qui n'est plus Cité. On ne règle plus les conflits en public. Le conflit civilisé, c'est le conflit médiatisé et "normalisé". Il est tributaire des conventions avec lesquelles l'individu, "être de sensibilité" et acteur politique toujours conditionné par l'héritage des Lumières, doit composer.

Par ailleurs, comme il est souligné dans le chapitre 1, Maffesoli maintient qu'il y a déclin de l'individualisme puisque nous sommes à l'ère des tribus. De par ce fait, l'esthétisme, et donc la mode, est un moyen de sentir, d'éprouver en commun. Il s'agit d'un tribalisme qui signale à l'occasion "*(...) qu'une vêture commune leur rappelle qu'ils forment un ensemble*"⁴⁹. L'accent est donc mis tant sur la globalité des effets que sur ce qu'ils

1989, no. 264, p. 19.

⁴⁹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, p. 140.

particularisent. Le propre du spectacle est d'accentuer la dimension sensible et tactile de l'existence sociale. La valorisation de l'esthétisme flexible et éphémère, sans forme universellement définie, exprime de nos jours ce fait. Maffesoli exprime alors que " (...) *dans la massification croissante de nos sociétés (...) l'habit, plus ou moins théâtral, (...) signalera le désir d'appartenance à un groupe ou à une communauté donnée*" ⁵⁰. L'on parle ainsi d'une quotidienneté à travers les apparences qui véhiculent une ambiance émotionnelle. C'est aussi une voie pour se reconnaître et se faire connaître. "*La bigarrure vestimentaire, les cheveux multicolores et autres manifestations punk servent de ciment.*" ⁵¹ Il s'agit d'une "théâtralité" qui conforte la communauté. Il s'en dégage une vitalité publique qui, à travers le culte du corps et le jeu de l'apparence, laisse se profiler "*(...) une vaste scène où chacun est à la fois acteur et spectateur*" ⁵².

Est-il approprié d'attribuer le terme de tribalisme alors que la cohésion sociale repose sur une socialité démocratique peu porteuse de liens sociaux communautaires?

Comme l'a prédit Tocqueville par exemple, pour réfléchir sur l'individualisme contemporain on doit y associer le phénomène du privatisme. En contexte nord-américain, le privatisme ancré dans les moeurs est un facteur central. De ce fait, selon Sennet, la personnalité narcissique est peu encline à s'investir dans l'espace public parce qu'il est impersonnel; seuls les rapports privés demeurent une valeur sûre. D'après cet auteur, le

⁵⁰ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 148.

⁵¹ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 99.

⁵² Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, op. cit. p. 99.

narcissisme se limite à l'affirmation de la personnalité dans l'espace public. En outre, le processus de personnalisation n'est jamais achevé. Or, nous croyons, à l'instar de Lasch, que le "culte de l'intimité" qu'il induit provient de la "personnalité qui s'effondre", ou du moins d'une personnalité en besoin de structuration continue puisque "(...) *la division croissante du travail provoque un étiolement de la personnalité*"⁵³. C'est le propre de l'individu moderne évoluant à l'intérieur d'une socialité aléatoire. Il est sans appartenances sociales fixes. Il pense, agit et évolue en fonction de rôles et d'identités multiples. Ce principe se manifeste, par exemple, dans des associations dont la caractéristique première est la composition changeante et dont la structure n'est établie que de façon ponctuelle. Il s'agit d'une évolution de l'individu en fonction d'une culture publique qui entretient l'inconstance et la fluidité des repères.

On ne peut envisager l'espace public comme étant un lieu d'échange libre des affects. Précisément, le sentiment de détachement à l'égard de la communauté est lié à une économie des affects différente. "*Le retour apparent à l'immédiateté des émotions n'est tolérable dans une société telle que la nôtre, qu'à partir du moment où il est très strictement borné*".⁵⁴ Pour reprendre l'expression de Fernand Dumont, "(...) *les conduites des individus relèvent surtout de critères qui ne relèvent pas des impulsions de la personne totale*"⁵⁵. À ce propos, le phénomène

⁵³ Freddy Raphaël, "L'étranger de Georg Simmel", Patrick Watier (sous la direction de), *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1986, pp. 257-276.

⁵⁴ Roger Chartier, "Comment penser l'autocontrainte?", *Communications, Le gouvernement du corps*, no. 56, 1993, p. 41.

⁵⁵ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1969, p. 140.

des rapports monétaires de plus en plus intrinsèques aux rapports sociaux et sur lesquels s'est penché Simmel constitue le "coup de grâce" à l'effritement de l'espace public. Comme le conçoit Élias, dans le champ public, l'immédiateté des émotions n'est tolérée que dans des activités spécifiques, les activités sportives par exemple. Il s'agit en fait d'exutoires.

Par ailleurs, si nous revenons à la mode, comme le parfum par exemple, elle constitue une "stylistique de la personnalité" mais dans des "caractères généraux de la vie sociale". Elle participe ainsi à l'expérience de la

"(...) civilisation moderne déterminée par l'économie monétaire, dans laquelle l'homme se rapproche de l'idéal d'objectivité absolue en tant que producteur, acheteur, ou vendeur, bref en tant que n'importe quel autre agent économique. (...) Les hommes ne sont plus que les supports d'un échange de réalisations et de contre-réalisations (Leitungen und Gegenleistungen) qui se produisent selon des normes objectives, et tout ce qui n'appartient pas à cette objectivité (Sachlichkeit) a en principe également disparu de cette activité sociale" 56.

Il s'agit de ne laisser aux activités sociales que les "énergies qui leur sont spécifiques". Et cela fait référence évidemment à la culture des spécialistes et des experts.

De plus, le capitalisme est toujours là, entretenant un *"(...) code de croyances dont les apparences sont désormais signes du caractère individuel" 57.* Bref, s'y dissimule toujours le

⁵⁶ Georg Simmel, "Digression sur le problème: comment la société est-elle possible?", *Sociologie et expérience du monde moderne*, sous la direction de Patrick Watier, Paris, Méridiens, 1986, pp. 21-45.

⁵⁷ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 119.

processus de personnalisation évoqué par Sennett et qui n'a pas de rapport avec la tradition ni l'autorité traditionnelle. Dès lors, *"(...) là même où les tendances démocratiques ou socialistes projettent une "égalité" ou l'atteignent partiellement, il ne peut s'agir que d'une équivalence entre les personnes"* ⁵⁸.

Par conséquent, face à la thèse de Maffesoli par exemple, il est nécessaire de rappeler que l'individu postmoderne est un sujet confronté à une société où l'identité est à construire et à afficher, dans laquelle il est contraint de développer des stratégies pour son expression. Ce sont de moins en moins les conventions qui imposent une identité spécifique, comme c'était le cas à l'époque de la société traditionnelle où l'individu devait répondre à des normes spécifiques imposées par son appartenance sociale (famille, école, emploi, etc.). La vie publique actuelle n'est plus un immense théâtre avec les rôles prédéfinis qu'on observait dans le passé. *"Nous avons passé d'une société où les bases de la compréhension sociale de l'expression passent de la présentation à la représentation"* ⁵⁹.

La métaphore de la mort de l'espace public évoquée par Sennett demeure essentielle. N'étant plus un lieu de convivialité et de confrontation, l'espace public n'est plus occupé par un sujet acteur dont l'action peut modifier le champ d'actions possibles d'autrui. À l'instar des rapports politiques opérationnels institués par l'État, l'espace politique est un espace fonctionnel et, à certains égards, il correspond à celui

⁵⁸ Georg Simmel, "Digression sur le problème: comment la société est-elle possible?", op. cit., pp. 21-45.

⁵⁹ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité.*, op. cit., p. 44.

des rapports des individus en milieux urbains. Dans une société à socialité éphémère et "fracturée en droits", l'espace public et le champ d'actions politiques sont d'emblée constitués de rapports sociaux impersonnels et fonctionnels. Les obligations politiques morales associées à la société civile sont remplacées par la civilité et les nécessités de la quête de son individualité. La multiplicité des revendications individualistes expliquée précédemment illustre ce fait. C'est de la "douce-anarchie" qui dissimule le caractère informel des rapports sociaux. D'après Charles Taylor, *"c'est parce que l'identité est à négocier que le travail d'autodéfinition se déplace vers le domaine politique"* ⁶⁰. À cette idée, nous ajoutons que c'est dans la nature de l'institution postmoderne de conférer des contraintes identitaires spécifiques. L'orientation de l'action du sujet ne relève plus d'un sens identitaire acquis par la tradition, *"(...) l'individu ne fonctionne pas dans un champ aimanté de forces historiques"* ⁶¹. Nous sommes plutôt en présence d'un processus de régulation sociale répondant au double mouvement du sujet occidental dépendant d'autrui et attaché à la reconnaissance de soi. D'ailleurs, il n'est pas abandonné par les structures: elles le font exister. L'orientation de l'action du sujet est inconstante et la représentation de soi est "éclatée". Et, pour reprendre l'analogie de Foucault, il s'agit aussi d'une "brebis" mais bêlant pour sa conquête, parce que son cheminement identitaire est constamment inachevé. Selon Baudrillard,

"l'individu aujourd'hui a ses machines, ses prothèses, son look, ses images. On peut appeler ça une culture, mais ce n'est pas une culture de l'action. C'est une culture de l'opération. L'individu est la fonction opérationnelle dans

⁶⁰ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit., p. 99.

⁶¹ Jean Baudrillard, "Le sujet et son double", op. cit., p. 19.

"l'équation réseau, masse" 62.

Comme être de sociabilité et en quête naturelle de référents identitaires, le sujet vit la contrainte quotidienne de se construire une identité. C'est ce qu'endosse Pascale Weil en expliquant que

"cette attention forcenée portée à soi-même provient précisément d'une absence de conscience de son identité et du désarroi des individus qui, échappant au carcan des normes sociales, se trouvent libres de s'auto-manipuler 63.

Mais il s'agit fondamentalement de l'autocontrainte évoquée par Élias. Dans ces conditions, la mode du "look" et les autres formes de consommation de l'apparence deviennent en soi significatives parce qu'elles symbolisent des relations spécifiques entre acteurs, surtout chez les jeunes. C'est pourquoi la tenue vestimentaire et les parures adoptées ne reflètent jamais un processus achevé. Et c'est ainsi que le principe de "nouveauté", constamment soutenu par la mode, se préserve une cote importante et demeure à la fois recherché et accepté de nos jours. C'est l'insatisfaction continue de soi, et aussi politique, qui conduit à une compensation intimiste et narcissique soutenue.

Privatisme et consummatisme vont ainsi de pair puisqu'ils mènent au repli sur soi et à une pseudo-quête personnelle. Parallèlement, la mode entretient l'illusion que le corps est de plus en plus perçu comme lieu de différenciation individuelle. À cet effet, l'aspect de frivolité et d'affirmation de soi qu'on

⁶² Jean Baudrillard, "Le sujet et son double", op. cit., p. 20.

⁶³ Pascale Weil, *Et moi, émoi*, Paris, Editions d'organisation, 1986, p. 83.

attribue à la mode révèle un principe d'authenticité largement entretenu, mais il est aussi contraignant à cause de l'exigence d'auto-exploitation des atouts et potentialités.

L'espace public se compose de rapports publics dénudés de chaleur, sans convivialité réelle, mais pourtant axés sur la "contemplation de soi et du monde". Les incitations de la mode deviennent centrales pour l'individu face à ses besoins de redéfinition continue de soi.

"Il y a du désespoir dans cette attitude narcissique que l'on aurait tort de prendre pour une simple conscience de soi. L'individu est en mutation constante qui, avec la multiplicité des rôles qu'il joue, le porte à se concevoir au pluriel (...). C'est exactement l'enjeu du look" ⁶⁴.

Il s'y greffe alors des variations identitaires saisissables dans le cadre d'une société capitaliste de plus en plus complexe et qui renforcent la convivialité marchande. C'est ainsi qu'on peut interpréter ces discontinuités symboliques attribuables au renforcement de la mode.

Nous le répétons, il y a "crainte de l'indistinction sociale" et un désarroi identitaire⁶⁵ derrière cette réalité et cela incite l'individu à des pratiques sociales individualistes et narcissiques dispersantes, alors que le marché prétend les rassembler.

"Ce qui est vécu, ce n'est pas un individualisme sain et vigoureux; c'est plutôt une sorte d'anxiété à propos du sentir

⁶⁴ Pascale Weil, *Et moi, émoi*, op.cit., p. 83.

⁶⁵ Pascale Weil, *Et moi, émoi*, op. cit., p. 61.

individuel, qui pèse lourdement sur les gens dans leur rapport avec le monde" ⁶⁶.

Le conditionnement de l'individu repose, à la fois, sur une "(...) *recherche du plaisir et de la survie psychique*" ⁶⁷ et sur un auto-investissement individuel producteur d'un sujet "clos", replié, refoulé. Une quête de volupté qui repose sur "(...) *un état entropique*" ⁶⁸ s'illustrant par un individu replié sur son moi: un individu ahistorique et même apolitique. À cet égard, l'espace public qu'il occupe se réduit en un espace à occuper. On ne se confronte plus, on se plaît ou on s'ignore. L'espace public se comble par des rapports "kaléidoscopiques", qui ne sont pas nécessairement saisissables pour l'individu. On n'évoque donc plus un "espace public" mais un "espace de publics". Les individus, ou les groupes de toutes sortes, s'expriment avec insistance selon des ères d'ambiance mode. L'individu qui nourrit avec son "moi" une relation attentionnée en tire possiblement un bénéfice narcissique et social mais limité. N'est-ce pas le reflet de l'individu qui se pense comme individualité plutôt que comme élément de coopération sociale? Surtout lorsqu'on saisit combien les attitudes narcissiques observées ont une portée publique limitée à l'action séductrice et expressive de sujets. Par ailleurs cela entretient

"(...) le mythe selon lequel les maux de notre société se ramènent à l'impersonnalité, à la froideur et à l'aliénation. Nous sommes ainsi confrontés à une idéologie de l'intimité"

⁶⁶ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, p. 13.

⁶⁷ Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 102.

⁶⁸ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 260.

⁶⁹, axée sur le privatisme et le narcissisme.

De nos jours, l'actualité et la publicité globales nous informent et confirment l'existence d'inégalités sociales diverses, telles la violence ou la perte du contrôle politique de nos gouvernements. Elles entretiennent ainsi l'idée que la vie publique est inhumaine et sans rapports personnels possibles (guerres, pauvreté, famines, épidémies, exploitations infantiles, divorces, etc). On y voit même une fusion des rôles respectifs de l'actualité et de la publicité. Il s'agit d'une tendance observable, par exemple, dans la publicité Benetton reliant mode et problèmes sociaux, et qui prend la forme d'un spectacle de l'information. Et parallèlement, l'industrie de l'apparence, donc la mode, s'improvise quotidiennement dans différents réseaux, en termes de moyens pour définir, exprimer et réaliser ce qu'il y a de plus concret en soi et même ce qu'on vit intérieurement: son corps.

D'un côté, la mode devient un phénomène promu par les médias, de l'autre, ceux-ci suscitent également le scepticisme politique. Autant ils nous font part, à travers la publicité, de possibilités de nous donner bonne apparence, de nous rajeunir, autant, à l'inverse, ils cultivent l'idée d'un certain échec social, politique et autre. Dans ce contexte, le souci de soi, de sa qualité de présentation se renforce en termes de valeur, et même en tant que besoin. Bref, tant que la mode, institution omniprésente, nous informe des forces sociales en présence, elle se justifie par un pseudo-"vide politique"; elle se justifie aussi par son rôle de conditionnement au narcissisme qui, en fait, relève d'un nouvel imaginaire politique. Pour paraphraser Henri

⁶⁹ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, p. 197.

Lefebvre, elle aussi perpétue "l'idéologie de la consommation"⁷⁰ puisqu'elle sanctionne et entretient un consummatisme de masse.

La passion des valeurs privées et l'intérêt personnel gagnent une légitimité certaine. Loin de s'investir sur le terrain des préoccupations sociales, ces pratiques portent vers l'intimité et se manifestent par une recherche continue de volupté et de confort, notamment et surtout par le vêtement⁷¹ et les produits entourant le culte du corps. Comme le soutient Christopher Lasch, *"la civilisation de masse a finalement donné naissance à une société dominée par les apparences: la société du spectacle"*⁷².

Pour parer à l'anonymat des grands espaces sociaux, le culte de la consommation s'inscrit dans la recherche de la satisfaction immédiate des désirs. C'est ainsi d'ailleurs que le consummatisme suscité par un collectivisme défailant prend le sens d'un mode de vie. Dans ce contexte, *"(...)la seule épaisseur de l'autre est souvent celle de son regard: ce qui reste quand les relations sociales se font plus distantes, plus mesurées"* ⁷³, croit David Le Breton.

⁷⁰ Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

⁷¹ Quel temps accorde-t-on aux rites de beauté, comparativement aux préoccupations de type social?

⁷² Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, op. cit., p. 107.

⁷³ David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je ?, 1992, pp. 97-98.

Nous sommes en présence de l'effet conjugué d'une crise de l'action politique collective et d'une crise de l'individu en quête de sa révélation personnelle et de son authenticité qui sont propres aux valeurs modernes. Or, il s'agit d'une tangente individualiste qui se réalise par la faveur "d'être vu en public". Ce qu'a très bien compris l'industrie de la mode. À l'instar de Simmel, nous croyons que l'individu, être de subjectivité, est constamment en quête d'originalité pour se gagner une reconnaissance sociale. Et la mode s'insère dans ce scénario.

L'espace public perd de sa signification politique et se réduit en un espace à occuper: on ne le pratique plus en termes de lieu de redéfinition des conditions sociales, mais plutôt de révélation de soi. La foule, les individus ou les groupes de toutes sortes s'expriment désormais par un esthétisme et des formes d'apparence à la fois dénonciatrices et mystérieuses. Ces individus sont motivés à décorer et parer leur corps d'artefacts variés (casquettes, tee-shirts, vêtements griffés, etc.). On cherche à "donner une épaisseur à sa personnalité". La jeunesse porteuse d'apparences diverses, les groupes sportifs et les associations de toutes sortes révèlent cette réalité. Il s'agit de "*(...) ces modes entre guillemets spontanées et tribales, signes de reconnaissance de petites couches marginales-new wave, rasta, rappeurs, homos- [qui] se sont démultipliées*"⁷⁴.

La vie publique d'aujourd'hui est un espace qui se comble par la capacité de l'individu à s'exprimer socialement. Mais cette capacité, il doit l'acheter⁷⁵. En d'autres termes, c'est le "(...)

⁷⁴ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", *Le Nouvel Observateur*, 19 au 25 mars, 1992, p. 12.

⁷⁵ Nous y reviendrons ultérieurement.

paradoxe moderne de l'isolement au sein de la visibilité" ⁷⁶, à même des actes de consommation.

Roland Barthes attribuait déjà un rôle identitaire à la mode, traduisible en un rêve d'identité qui

"(...) semble se retrouver dans toutes les oeuvres de masse et dans tous les menus comportements de ceux qui y participent, soit qu'on y voie une conduite des classes aliénées, soit qu'on y découvre un acte compensatoire destiné à réagir contre la dépersonnalisation de la société de masse(...)" ⁷⁷.

La mode n'est donc pas l'effet spécifique d'une frivolité. Ces préoccupations identitaires illustrent un certain défi d'expression auquel est confronté l'individu moderne avec ses identités multiples, et même éclatées: être parent, professionnel, sportif, homme, femme, québécois, américain, etc. Un processus de différenciation se manifestant en autant d'identités que les rôles donnés que l'individu doit remplir et savoir révéler.

Au-delà des modes tribales, la désaffection politique et même l'urbanisation croissante et souvent non contrôlée ont pour effet d'accroître l'état d'isolement des individus et de les soumettre constamment aux incitations de la mode. Cette dernière remédie à cette absence de participation qui caractérise la condition de l'individu dans la cité. Ce dernier, dans son insécurité et son ennui,

⁷⁶ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, p. 153.

⁷⁷ Roland Barthes, *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967, p. 258.

*"(...) sent le besoin d'une collectivité qui le divertisse."
 "(...) De là vient que l'emprise de la mode croît avec
 l'isolement, l'anxiété et la vulnérabilité psychologique des
 individus" 78.*

La valeur sociale qu'on accorde au "look", cet art de se révéler d'aujourd'hui, se renforce donc au moment où est couramment véhiculée l'idée qu'il existe une crise morale et sociale au plan de certaines institutions. Cependant, le culte de la personnalité individuelle, suscité par le consummatisme et employé comme moyen d'augmenter l'attrait de la mode vestimentaire, devient surtout une solution en "temps réel" pour l'individu en quête d'une compensation intimiste axée sur la vie privée. Quant aux mille et un produits et services présentés sur le marché, ils ont pour effet d'apparaître comme réponses aux besoins sociaux. Dans l'ère individualiste actuelle, la différenciation vestimentaire constitue, de ce fait, un acte social important puisqu'il donne l'impression de contrôle sur l'action. Comme le conçoit Simmel, la mode entretient chez l'individu l'impression d'autorité sur son action, d'où l'"(...) accentuation de son moi" 79. L'idée du "(...) moi qui impose sa loi [aux choses] en les pliant extérieurement à un quelconque schéma subjectif" 80. Pascale Weil note que

"l'isolement social, les pratiques sociales s'illustrant dans l'acte d'achat, ainsi que la faible abstraction de projets de société, laissent l'individu face à lui-même pour fixer

⁷⁸ Edmond Radar, "Les manifestations de la mode comme phénomène de psychologie sociale", *Diogène*, no. 68, 1969, p. 97.

⁷⁹ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988, p. 117.

⁸⁰ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, op. cit., p. 118.

ses limites"⁸¹.

Il s'agit d'un contexte justifiant également le sentiment que la socialisation de l'individu et le développement de sa personnalité sont d'autant plus favorisés par l'oeuvre d'instituts voués à l'industrie de l'apparence, notamment à celle de la mode. De ce fait, la fonction sociale de la mode, comme la publicité d'ailleurs, est à saisir dans une perspective extra-économique de l'idéologie du don, du conseil et du service. La publicité, les revues, les conseils de spécialistes de toutes sortes, les émissions radiophoniques, etc., entrent dans ce scénario. Ceux-ci supportent la mode et celle-ci cultive l'importance de la révélation et de la reconnaissance individuelles. Les nouveautés suggérées prétendent aider à approfondir et à raffiner cette quête individualiste propre aux valeurs modernes. Le marché est là pour offrir à l'individu différentes formes d'expression, dont la mode vestimentaire qui se réserve un rôle d'intermédiaire par l'éclatement et la différenciation des styles. Elle joue ainsi la carte d'une pseudo-liberté.

Mais il y a l'envers du look, puisque créer un look personnel est une nécessité. La liberté est une valeur moderne envahissant l'individu et qu'il tente d'assumer. C'est pourquoi ce dernier compense, entre autres, par la recherche de produits lui permettant d'améliorer son apparence. Par conséquent, la liberté semble plutôt consister à se comporter différemment des autres et à ne pas ressembler à autrui. La quête de son image personnelle conditionnée par la mode répond à cette contrainte: "*(...) la transparence du style, personnel et authentique*"⁸² est

⁸¹ Pascal Weil, *Et moi, émoi*, op. cit., p. 61.

⁸² Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit., p. 12.

ciblée.

Avec "(...) l'apparition des "looks" ⁸³, la publicité et la mode atteignent l'individu, puisqu'elles entretiennent l'illusion qu'il est apte à exprimer ses différents atouts, à les vivre et à s'en servir continuellement. Révéler ses particularités alors que la règle est la liberté, voilà ce que cultive la mode actuelle. Bien que sans ligne directrice apparente, elle se moule très bien à une telle logique derrière des rapports sociaux discontinus qui influencent *"la dialectique de l'altérité et de l'identité de l'individu"* ⁸⁴. Le look est un enjeu important qui déjoue et fausse donc les perceptions quant à l'existence d'une libération réelle de l'individu. L'omniprésence actuelle des valeurs individualistes et hédonistes que fait miroiter notre société, notamment à travers la mode, fait en sorte que

" (...) le narcissisme se répand maintenant dans l'espace social et est provoqué par une culture privée de sa dimension publique et dominée par l'affectivité intimiste, devenue la mesure de toute réalité" ⁸⁵.

Par conséquent, l'intérêt pour sa personnalité et ses problèmes personnels, bien que fragile, prédomine puisque les rapports sociaux intimes deviennent principe social et ce, au détriment de rapports sociaux collectifs, profonds et conviviaux.

⁸³ Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", op. cit., p. 12.

⁸⁴ Michel Maffesoli note qu' *"(...) il existe une double nature de l'individualité de base [qui] (...) se perd dans un processus d'appartenance à un ensemble plus vaste. [Il s'y révèle, entre autres, une forme] (...) de modulation produisant alors la personne (persona), procédant par identifications successives. À l'individu opposé à la personne correspondant l'identité opposée à l'identification"*. Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 248.

⁸⁵ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 262.

Il y a surinvestissement des premiers au détriment des seconds. Ce qui revient à souhaiter de moins s'impliquer dans une situation d'incertitude. "Il est plus sécurisant de se déguiser les pieds que de se les mouiller!". Face à un certain désenchantement à l'endroit des institutions traditionnelles, il est plus facile d'adopter une parure, un style et de démontrer ses valeurs par cette voie que de communiquer directement un sentiment. Et tant que l'individu n'y arrive pas, il cherche constamment à combler ce besoin, entre autres, par une quête continue d'apparences diverses.

Les rapports fluides et fragiles de la majorité des individus à l'endroit des institutions, mais aussi au plan relationnel, sont ainsi empreints d'une résignation et même d'une acceptation passive face à l'état global des conditions de vie en société. En outre, le privatisme renforcé illustre que les relations personnelles et les institutions sont moins des valeurs sûres. L'individualisme s'illustre dans des attitudes narcissiques, constitue un mouvement qui renforce celui de l'appartenance à plusieurs réseaux de socialité dont l'implication sociale et émotive profonde est fréquemment éphémère.

7.5 Citoyen et sujet de mode

Ainsi, si on emprunte l'expression de David Le Breton, voici comment on en vient peut-être "(...) à cette *socialité a minima fondée sur la séduction*"⁸⁶. On ne peut donc souscrire à l'idée de Maffesoli (1985) proposant "(...) *une socialité à dominante empathique en remplacement du social rationalisé*"⁸⁷. La

⁸⁶ David Le Breton, *La sociologie du corps*, op. cit., p. 98.

⁸⁷ Marcel Rafie, "Le sujet: quel sujet?", op. cit., p. 301.

socialité démocratique est au contraire le reflet d'un social rationalisé.

L'empathie repose normalement sur une convivialité forte, sur la connaissance d'autrui, et est viable surtout en communauté, "là où on lave notre linge sale en famille". Plutôt que d'empathie, nous croyons qu'il est question d'affinités partagées de manière sporadique. L'individu se voit ainsi tantôt "cocoquant", tantôt participant à un narcissisme de groupe. Sans appartenance stable, l'individu n'évolue plus dans un espace à promiscuité forte où l'existence se mène en public. Il s'agit de "(...) démonstrations d'existence, [plutôt que de] celles des rapports de force"⁸⁸. C'est "Louis XIX"⁸⁹ et le besoin de s'afficher en public, dans les médias. C'est ainsi que s'explique l'ère du changement, de la mode et de l'individu.

Un tel constat pose la question organique des institutions et de leur économie. Que sont la mode et l'État? "Des manières de penser et d'agir" corrélées à la force d'attraction de ces institutions pour la masse des individus. Rappelons également que la question de l'individualisme pose celle de projets politiques, c'est-à-dire de mécanismes de pouvoir impliqués dans l'élaboration d'un projet de société et dont l'État est le soutien principal. Encore aujourd'hui, l'État demeure le moyen le plus achevé pour organiser rationnellement les rapports sociaux. C'est ainsi qu'il a vocation d'universalité, à l'instar de la mode d'ailleurs. Nous croyons même qu'il est corrélé à ce phénomène

⁸⁸ Jean Baudrillard, "Le sujet et son double", op. cit., p. 25.

⁸⁹ Louis XIX, film. Rêvant depuis toujours de passer à la télévision, Louis réalise son rêve en gagnant un concours dont le prix consiste à télédiffuser son quotidien.

puisqu'il y a une convergence entre le contrôle de soi, auquel invite la mode, et le contrôle social de l'État. Ainsi, comprendre le phénomène du "look", c'est analyser le rapport individu/État, ce que commandent les concomitants historiques sociohistoriques et sociopolitiques. C'est précisément en saisissant la portée universelle de ces deux institutions que nous pouvons comprendre d'une manière globale l'individualisme narcissique.

À ce propos, la question que pose Quentin Bell, bien que paradoxale en apparence, est cruciale à notre réflexion.

"Pourquoi l'opinion publique et les règlements officiels sont-ils toujours vaincus, alors que la norme vestimentaire qu'aucun règlement n'impose, se voit obéir avec docilité, bien que sa loi soit déraisonnable, arbitraire, souvent même cruelle?" ⁹⁰.

À cela nous répondons qu'il n'y a pas de distinction réelle entre l'homo politicus et le sujet de mode. Et c'est de cela que découle l'individualisme narcissique. *"Le look [n'est pas] l'effet d'identification des tribus"* ⁹¹ mais plutôt de la dispersion sociale et de la communauté disparue. Derrière le fait que les sous-cultures, les associations et les regroupements de toutes sortes sentent le besoin de s'afficher et de s'affirmer dans un contexte de rapports sociaux impersonnels, se cache paradoxalement le souci de la consolidation de l'identité individuelle. Issu de la communauté de quartier, du voisinage, de son emploi, si on en a un, ce supposé tribalisme auquel participe la mode du "look" est l'illustration de la convergence du besoin

⁹⁰ Quentin Bell, *Mode et société, essai sur la sociologie du vêtement*, Paris, PUF, 1992, p. 24.

⁹¹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 149.

de singularité et de celui d'adhésion à un objectif ou projet quelconque, qu'il soit culturel, politique, économique ou social.

Il s'agit, en somme, d'un rêve d'identité qu'entretient la mythologie de la mode, soit l'idée de liberté fondée sur la possibilité d'englober révélation de soi et vie sociale indéterminante. Par conséquent, comme "sujet à coquille vide", et parce que divisé à l'intérieur de lui-même et extérieurement (Foucault), l'individu est inconsciemment disposé à se "nourrir" de ces signes et symboles issus d'une culture exogène: la mode. Il est ainsi enclin à un mode de vie axé sur le changement et le contrôle de soi. Cette culture confirme d'ailleurs peut-être la "mort des cultures" mais non celle des institutions, surtout en ce qui a trait à ces deux institutions universelles que sont la mode et l'État moderne. Ce phénomène annonce peut-être "la tragédie de la culture" évoquée par Simmel, mais ce dont nous sommes certains, c'est qu'il s'agit du sujet occidental.

Précédemment, nous expliquions aussi que l'espace public apparaît vide parce que fonctionnel et dénudé d'affectivité au plan de l'investissement de soi et au plan idéologique. De la "pacification de la vie sociale" résulte une certaine apathie politique. À ce propos, Jean-Jacques Courtine, en reprenant le thème de Claude Lefort dans "*L'invention démocratique*", explique que "*(...) la sphère publique des démocraties occidentales a connu (...) une lente désacralisation et psychologisation continue*" ⁹². Puisque le message politique n'est plus

"(...) chargé de sens par un ordre politique et social transcendant, c'est dans la dimension individuelle,

⁹² Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro 21, 1994, p. 58.

psychologique des apparences et des sentiments qu'il s'est forgé une nouvelle légitimité"⁹³.

Avec la désacralisation du politique, le pouvoir apparaît comme "un lieu vide" et ceux qui l'exercent sont des individus qui ne l'occupent que temporairement. D'où l'importance, au plan public, pour l'homme politique de dégager de la sincérité. Derrière ce fait, retenons que, dans la foulée des paradoxes suscités par la gestion de l'État, par exemple, ce mouvement s'est accentué et le représentant politique est encore moins mystifié. Désormais, "*(...) le pouvoir est un lieu vide, qu'occupent physiquement des hommes ordinaires*"⁹⁴. Or, nous sommes tous ces hommes et femmes "ordinaires" et politiques. Tout au long de notre trajectoire personnelle, il est approprié de nous faire connaître et surtout reconnaître à travers "*(...) un charisme séculier*"⁹⁵, qui ne relève pas tant "*(...) de l'égalisation progressive des conditions dans une société de masse*"⁹⁶ que d'une économie du pouvoir complexe.

À travers ce fait, l'individu vit en société. Et ce sujet comme être de sociabilité est partagé entre le besoin de s'assembler et de se distancer d'autrui. Il cherche à répondre à de tels besoins tout en vivant les contraintes de l'adaptation sociale dans une société dont l'organisation est complexe. Par

⁹³ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., p. 56.

⁹⁴ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., p. 58.

⁹⁵ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., p. 56.

⁹⁶ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., p. 56.

ailleurs, rappelons que le sujet narcissique ne s'est pas affranchi du contrôle social communautaire par lui-même. Cela s'est produit surtout par la conjonction de la division sociale du travail répondant aux nécessités de l'économie de marché et d'un contrôle politique "démocratisant".

Rappelons qu'à travers le "désenchantement du politique", le sujet occidental n'est plus investi de la tâche métaphysique que lui conférait la tradition. Il est sujet de virtualités. À l'image de l'aristocratie supplantée par la bourgeoisie, le symbolisme n'a plus le même fondement depuis la "désacralisation du politique". "*L'individu s'est réalisé*"⁹⁷ certes, et il doit toujours le faire. Cette réalisation n'est pas nécessairement "glorieuse", mais elle prend toujours forme et se prolonge avec la mode. Comme il est souligné dans le chapitre 5, la mode est une mise en forme de l'individualité par le capitalisme. Elle sert à perpétuer l'éthique bourgeoise. Dès lors, comment concilier "manières de penser, sentir et agir", sujet postmoderne, socialité aléatoire, récurrence de la mode et embourgeoisement de l'individu?

La mode est-elle une manière de concilier les projets politiques "édulcorés" et, à travers le "look", une possibilité de sortir l'individu de son isolement? Ne serait-ce pas plutôt que l'accroissement de la conscience de soi, de l'apparence corporelle et du bien-être physique n'est que l'aboutissement d'un processus normatif refoulant l'individu vers lui-même, alors que certaines "*(...) contraintes se transforment en auto-contraintes*"⁹⁸?

⁹⁷ Jean Baudrillard, "Le sujet et son double", op. cit., p. 20.

⁹⁸ Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 182. Selon Roger Chartier: "*Le gouvernement de soi y est une composante essentielle du pouvoir et la plus sûre entrave au désordre politique (...)*". Roger Chartier, "Comment penser l'auto-contrainte?", *Communications, Le gouvernement du corps*, no. 56, 1993,

La mode commande des actions de coquetterie et de volupté alors que cela est traditionnellement le reflet de l'individu accompli au plan économique et social, bref de la réussite sociale. À l'ère des incertitudes, et lorsqu'on observe la mode, qu'est-ce qui commande cette impression d'"oisiveté"(Veblen)? Contrairement à Lipovetsky qui entrevoit la mode contemporaine comme reflet de la démocratisation des conditions d'existence modernes, nous croyons plutôt que la mode est à la démocratie ce que l'apparence est à la liberté. C'est-à-dire que ce sont les conditions, les contraintes et les pressions de toutes formes auxquelles l'individu est confronté qui déterminent et délimitent son degré d'adhésion à la mode, ainsi que celui de son adaptation.

De ce fait, derrière les comportements narcissiques observés, pourquoi ne pas voir aussi "*(...) une modification de la sensibilité et du comportement humains dans un sens bien déterminé*"⁹⁹, des manières de "penser et sentir" autrui et la société liées à des formes d'intégration spécifiques? D'une part, la manifestation des affects surtout reléguée dans la vie privée et, d'autre part, l'investissement de soi de façon sporadique indiquent l'action d'un sujet peu enclin à s'investir entièrement dans autrui. Au-delà du désabusement du citoyen et de la complexification de la société qu'englobent ces réalités, que commandent les représentations collectives si ce n'est d'inviter les "individualités", de manière limitée, à s'investir dans autrui et la communauté, donc à entretenir des rapports publics et collectifs admissibles?

pp. 41-49.

⁹⁹ Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, op. cit., p. 181.

La cité, fondée sur un environnement social urbain désormais généralisé, bref l'univers de "métropolis" comme "(...) *terrain nourricier de la mode*"¹⁰⁰, repose sur un faisceau d'innombrables facteurs historiques, politiques, mais également sociopsychologiques. En dépit de l'assertion de Maffesoli voulant que les rapports sociaux exprimés à travers les apparences illustrent que "(...) *la profondeur de la réalité sociale se marque et se dévoile à la surface des choses et (...) qu'une telle procédure décharge l'individu de toute responsabilité*"¹⁰¹, ce qui importe, c'est de souligner que le sujet postmoderne est "naturellement" lié au mode de vie urbain. Mais son adaptation n'est pas exempte de pressions et d'exigences sociales spécifiques. Selon Simmel, l'espace urbain renforce la "dimension intellect" de l'individu alors qu'il n'y investit sans doute qu'une partie de son individualité. Or, cela n'est pas sans exiger de sa part un certain contrôle de soi. La ville est un espace culturel et un champ de tensions favorables à la personnalité de l'homme moderne mais où "(...) *réserve et distances [sont] imposées*"¹⁰². La mode répond à ce phénomène. Elle est fondamentalement un phénomène de civilité.

Il faut surtout percevoir la mode comme un facteur d'intégration souple qui se situe à la frontière de la civilité. Elle renvoie à certaines convenances et usages, mais aussi à la citoyenneté puisqu'elle invite à l'expression de l'individu dans l'espace public. La mode atteint des comportements de civilité

¹⁰⁰ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, op. cit., p. 120.

¹⁰¹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 61.

¹⁰² Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, op. cit., p. 120.

puisqu'elle repose sur des convenances et manières acceptées socialement que Simmel définit comme formes ludiques de civilisation¹⁰³. Penser la mode, c'est comprendre un segment important de l'économie des moeurs politiques et publiques contemporaines. Elle repose sur une culture politique "gouvernementalisée" qui, il n'y a pas très longtemps, était de classe et que les forces politiques productivistes ont su déconstruire.

Nous avançons ainsi qu'elle est une version "esthétique", "en surface", de rapports sociaux particuliers. Par conséquent, son conditionnement est au coeur des rapports sociaux et ceux-ci sont toujours politiques. Le "souci de soi" qu'exige la mode est donc corrélatif au pouvoir étatique. La mode est globalement une éthique de vie transposée en moeurs de consommation et sied aux convenances démocratiques, alors que ces dernières sont également conditionnées par l'"étatisation du social".

En d'autres termes, la civilité est une qualité de l'ordre politique et, comme Claudine Haroche, nous croyons qu'il s'agit d'un objet négligé de la politique¹⁰⁴. En regard de ces préceptes énoncés dans le chapitre 3, la lecture d'Élias est essentielle. La civilité dissimule une économie structurelle et psychique particulière. Il s'agit de contraintes liées aux structures sociales modifiant l'économie psychique de l'individu.

Ainsi, les pulsions narcissiques se justifient certes dans un contexte d'incertitudes sociales. Mais fondamentalement, elles

¹⁰³ Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 125.

¹⁰⁴ Claudine Haroche, "La civilité et la politesse: des objets << négligés >> de la sociologie politique", *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol XCIV, 1993, pp. 97-119.

relèvent des capacités du pouvoir politique de causer l'intériorisation des normes sociales. Le sujet narcissique est un individu soumis à un contrôle politique de plus en plus intériorisé et fonctionnel. Le sujet de loi et de droit est un sujet éduqué à de tels principes, à l'instar du "souci de soi" qui, pour Foucault, relève de la pédagogie. C'est le paradoxe d'une société dont la division du travail est très poussée, d'où l'interdépendance très serrée, et dans laquelle le sujet est conduit à se penser à la fois comme individualité et comme solitude en contexte public. Dans le champ politique actuel, le pouvoir étant moins déterminé parce que complexe, cela nécessite de la part du sujet un certain contrôle de soi plus intériorisé. En régime politique démocratique, il s'agit d'une économie du pouvoir particulière qui relève d'un rapport entre l'organisation sociale et les normes de comportement social. Apparaissent alors

"(...) des contraintes moins visibles et moins personnelles qu'entraînent l'interdépendance sociale, la division du travail, les marchés et la compétition [au point] que tous postulent la retenue et la régulation des émotions et des instincts (...)"¹⁰⁵.

Cela ne sert-il pas de "propédeutique" à ce monde de plus en plus axé sur les nécessités du marché, entretenant une organisation et une interdépendance sociale complexes et dont les propriétés commandent chez le sujet une représentation particulière de soi? Les structures sociales de plus en plus complexes ne révèlent-elles pas des exigences spécifiques à l'endroit du sujet? Il est nécessaire pour qui gouverne la cité de

¹⁰⁵ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, Archives des sciences sociales, 1969, p. 217.

savoir se gouverner soi-même¹⁰⁶. Ce qui incite à reconnaître la fonction prescriptive de la mode dans l'intériorisation des contraintes sociales en contexte d'une économie du pouvoir complexe liée au régime politique démocratique. Ce fait se conjugue d'ailleurs à la perception du moi singulier rapporté à un moment du procès de la civilisation qui implique des réseaux d'interdépendance serrés. On ne peut donc se surprendre de l'idée de Sennet qui soulève que la vie publique toute entière est absorbée dans le "spectacle du moi". Avec ses couleurs, ses "top modèles", ses spectacles, ses créateurs, etc., la mode crée l'impression d'une vie sociale et publique ludique. Nous croyons qu'elle donne lieu à des comportements quotidiens dont les exigences sont issues de moeurs spécifiques, elles-mêmes liées à des structures sociales¹⁰⁷ données. Dans un contexte où les règles juridiques, de plus en plus fines, acquièrent un caractère d'informalité, "(...) le contrôle de l'intériorité, des pulsions et des émotions, est plus exigeant" ¹⁰⁸. C'est pourquoi le souci de soi à travers la mode est à la limite de l'inconscient ¹⁰⁹. La mode constitue en soi un système d'autocontrainte institué ¹¹⁰.

Par ailleurs, il est certes concevable que cela accroisse le "registre des sensibilités"; l'individu est renvoyé à lui-même par le biais d'un investissement physique qui lui apparaît "(...)

¹⁰⁶ Voir par exemple à ce sujet Roger Chartier, "Comment penser l'auto-contrainte?", op. cit.; Claudine Haroche, "Se gouverner, gouverner les autres", *Éléments d'une anthropologie politique des moeurs et des manières (XVIe-XVIIe siècle)*, *Communications. Le gouvernement du corps*, no. 56, Seuil, 251 p.

¹⁰⁷ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, op. cit., p. 245.

¹⁰⁸ Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987, p. 27.

¹⁰⁹ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, op.cit., p. 242.

¹¹⁰ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, op. cit., pp. 242-243.

comme source ultime de durée, de certitude, d'engagement très personnalisé, installant une maîtrise de soi totalement traversée par l'attention physique à l'immédiateté" ¹¹¹.

Toutefois, il ne s'agit pas du triomphe de l'individu mais de celui du corps. C'est ainsi qu'on peut associer le look et la culture somatique qu'il dissimule. Comme le souligne Anatrella, en regard du corps adulte qui "circule dans la société", l'image de l'homme, de la femme, du père, de la mère, etc., est en état de rupture imaginaire avec la représentation et la valorisation du corps juvénile, alors qu'il ne s'inscrit plus dans la durée. Il s'agit de représentations sociales qui n'ont plus de rapports à l'histoire. C'est pourquoi *"le modèle social du corps à partir duquel la vie psychique des individus va s'identifier est donc vide et sans intériorité"* ¹¹² puisqu'il ne s'inscrit pas dans la durée. On peut attribuer les tendances actuelles de la mode à cette réalité.

"La beauté et la qualité de l'individu ne vient pas de ce qu'il est, mais de ce qu'il transparait à travers des artifices. La mode des top modèles est significative (...). Il suffit de s'exposer sans pensée, ni parole pour être quelqu'un" ¹¹³.

En termes d'expérience typiquement urbaine, la mode exprime une dualisation des rapports sociaux. Il s'agit d'une forme d'individualisme constitutif d'un champ d'action public,

¹¹¹ Georges Vigarello, "Mieux être ou ne pas être", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro 21, été 1994, p. 70.

¹¹² Tony Anatrella, "Les complexes ont-ils disparu?", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro 21, été 1994, p. 80.

¹¹³ Tony Anatrella, "Les complexes ont-ils disparu?", op. cit., pp. 80-81.

politique et urbain, c'est-à-dire un champ de pratiques sociales dans lequel évoluent à la fois des rapports sociaux rationalisés, une urbanité pas vraiment productrice d'un climat social affable et l'anonymat. C'est la perfectibilité plutôt que la perfection. L'Homo politicus, autrefois incarné par le roi et sa cour, est aujourd'hui incarné par les chefs gouvernementaux et l'ensemble des individus. Ainsi, lorsque Jean-Jacques Courtine affirme que "*(...) gouverner c'est paraître*" ¹¹⁴, nous croyons qu'il s'agit d'une exigence qui n'est pas unique au représentant politique officiel (chef de gouvernement, ministre, fonctionnaire, etc.). En outre, le gouvernement de soi, observable à travers la mode, constitue une de ces composantes essentielles que doit assumer tout individu en régime politique démocratique tel que le nôtre. Courtine explique alors que

"(...) la démocratie politique a été la scène troublée d'une désacralisation progressive du corps de ceux qui la dirigent. Le charisme politique et religieux qui auréolait le corps du roi s'y est évanoui (...)" ¹¹⁵.

Nous croyons qu'aujourd'hui cela donne lieu au phénomène de sacralisation du corps individuel en soi.

Il s'agit de l'autocontrainte, relevant de l'habitus civilisé, expliqué par Élias et Foucault. Ils démontrent que cela relève d'une régulation contemporaine des rapports politiques et conflictuels, et leur légitimation donne lieu au phénomène de privatisation de l'État en société individualiste. En d'autres termes, puisque l'État est à la frontière de l'ensemble des

¹¹⁴ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., p. 56.

¹¹⁵ Jean-Jacques Courtine, "Les métamorphoses de l'*homo politicus*", op. cit., pp. 56-58.

rapports conflictuels, le sujet qui répond de lui-même est conditionné par la fonction de prescription sociale sur les convenances de la mode.

C'est ainsi que s'explique l'importance de la mode, ainsi que les pressions qui lui sont spécifiques. Le culte du corps, la corporéité de plus en plus difficile à vivre ainsi que la peur de la mort très ancrée au plan des représentations quotidiennes s'expliquent ainsi. Comment est-on appelé à vivre le vieillissement; perdra-t-il toute connotation sociale et affective?

En cette fin du XXe siècle, le contexte social diffère beaucoup de celui du début de ce même siècle. Le consummatisme est un acquis important pour le capitalisme. L'individu moderne "assoiffé" de l'instant présent est à la recherche d'une réalité tangible observable par les produits constamment créés et mis sur le marché et il éprouve le sentiment que les structures politiques et traditionnelles ne peuvent répondre à l'ensemble des besoins. C'est pourquoi *"la satisfaction dépend du fait que l'on prend ce que l'on veut, au lieu d'attendre ce que l'on a le droit de recevoir"* ¹¹⁶. Se "faire plaisir" est un leitmotiv.

C'est ainsi que la régulation politique et l'aménagement de l'espace public favorisent l'individualisme narcissique. *"La mort de l'espace public"* s'explique également ainsi puisqu'elle est l'une des raisons pour lesquelles les gens adhèrent au consummatisme et au narcissisme. Désormais, la vie publique et

¹¹⁶ Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, op. cit, p. 100.

la vie politique ne sont plus perçues comme des milieux de changement mais plutôt comme des lieux d'expression de soi. La mode d'aujourd'hui est "(...) *le produit de l'hédonisme collectif qui conditionne de plus en plus à une conscience du présent*"¹¹⁷.

Cette conscience du présent révèle la perte de la transcendance. Donc, le sens de la tradition n'est plus. Voilà ce qu'incarnent les produits de la mode. En termes "foucaaldiens", cela se dénomme l'ère du "salut terrestre". L'importance accordée à la santé, au bien-être ou à la sécurité incarne notre période, mais n'est plus assurée par l'Église et pas uniquement par la médecine¹¹⁸. Il s'agit désormais d'une "culture de l'ipséité" qui fait en sorte qu'"*on passe du souci de conduire les gens au salut dans l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas*"¹¹⁹.

Finalement le sujet "(...) *n'arrive jamais à représenter ce qu'il est*".¹²⁰ Comme le dit Yvan Simonis, "*le postmodernisme met en scène ce qu'il n'invente pas vraiment*"¹²¹.

¹¹⁷ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit., p. 102.

¹¹⁸ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 306.

¹¹⁹ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op.cit., p. 306.

¹²⁰ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, op. cit., p. 260.

¹²¹ Yvan Simonis, "Post-modernisme, institutions et cultures", Allocution présentée lors du *Colloque Identité et modernité au Québec*, Université Laval, Colloque anniversaire du Musée de la civilisation, 20 au 22 octobre 1993.

7.6 La mode et l'État

Le sujet a bonne presse! C'est ce que nous exprimions dans le début du chapitre 1. À ce égard, nous traduisions la pensée de certains auteurs s'étant déjà penchés sur l'individualisme: soit Gilles Lipovetsky, Alain Laurent et Michel Maffesoli. Ceux-ci décrivent une société entrée de "plein fouet" dans l'"ère de l'individu". Alors que pour Lipovetsky et Laurent cette société renvoie à la consolidation de l'individualisme comme phénomène quotidien, pour Maffesoli c'est un nouveau tribalisme qui prend forme, lié au déclin de l'individualisme.

Ces auteurs ne font que renforcer la polysémie¹²² qui s'est développée autour du concept d'"individualisme". Par ailleurs, depuis le tournant des années 60, les réflexions sur le sujet prennent une tangente particulière sous l'impulsion du "postmodernisme"¹²³, un courant auquel appartiennent, entre autres, ces penseurs. Ils se rallient à un courant intellectuel concevant que nous sommes entrés dans une ère qui se démarque par un nouvel ordre social. Cette ère dite "postmoderne" reposerait, en partie, sur la dissolution de l'ère moderne autrefois incarnée par le rêve des Lumières, et se traduirait, entre autres, par l'atomisation de la société civile liée à une

¹²² Il s'agit d'une idée exposée, entre autres, dans le chapitre 2. Précisément, nous soulignons que la réflexion sociologique se divise traditionnellement en deux tendances: l'une qualifiable de positive et l'autre de négative.

¹²³ Yves Boisvert souligne que "(...) certains analystes américains affirment que le terme [postmodernité] est apparu pour la première fois dans les années 30 pour expliquer la tendance artistique qui prévalait à la veille de la Première Guerre mondiale". Gilles Boisvert, *Le postmodernisme*, Montréal, Boréal, 1995, p. 15.

solidarité tribale¹²⁴, l'essor de la technoscience¹²⁵ et la consommation généralisée¹²⁶.

Cette dernière caractéristique nous intéressait particulièrement en ce qu'elle renvoie au phénomène de l'hédonisme généralisé observable dans la mode et que Gilles Lipovetsky attribue à des phénomènes d'"éphémérité" et de frivolité. Ainsi, il rattache la mode au phénomène de consommation comme "(...) *agent de personnalisation des individus (...) [qui] les contraint à choisir et changer les éléments de leur mode de vie*"¹²⁷. Cette idée prolonge celle qu'il avance dans l'ère du vide¹²⁸. Il y soutient que l'individualisme repose sur le triomphe de l'individu consécutif au procès d'individualisation de la vie courante et s'observe avec la montée du narcissisme dans les styles de vie quotidiens et la réhabilitation du marché assorti d'une revendication de "moins d'État". En d'autres termes, selon Lipovetsky, l'hédonisme ainsi démocratisé, les individus orientent leur perspective de vie dans l'axe de la personnalisation tout en cautionnant l'ébranlement des structures autoritaires incarnées surtout par l'État.

¹²⁴ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 198 p.

¹²⁵ Ces idées sont puisées dans Yves Boisvert, op. cit., pp. 24-25. Il réfère alors à Vattimo, G., *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

¹²⁶ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 247 p.

¹²⁷ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987, p. 188.

¹²⁸ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit.

Il est réaliste de croire que l'hédonisme contemporain repose sur une intériorisation généralisée au détriment du mouvement de l'avant-garde¹²⁹, par exemple. La société apparaît ainsi comme milieu de vie informel qui permet l'expression libre, créatrice et démocratique des individus qui, à travers divers groupes par exemple, affirment leur résistance à des autorités de plus en plus perçues comme extérieures. Mais, au-delà d'une quotidienneté se composant d'actions sociales multiples et semblant orientées par un "jeu de l'indétermination sociale", peut-on strictement observer la société actuelle dans la perspective de la fragmentation sociale et de la décomposition de ses structures?

Michel Maffesoli soutient que la période contemporaine révèle une "mutation de notre manière d'être". A notre avis, il faut voir ce fait comme l'expression d'une mutation culturelle et l'inclure dans l'analyse d'une société engagée dans un mouvement historique, dans une transformation d'elle-même et de ses membres. Elle ne peut strictement s'étudier comme action sociale d'une pluralité de personnes ni comme une forme ou l'autre d'organisation sociale. La société postmoderne est toujours mouvement puisqu'elle suscite, subit ou accueille des forces, externes ou internes, qui modifient sa nature et sa destinée à l'heure actuelle. En outre, elle connaît des changements, qui sont plus ou moins en harmonie avec son passé, puisque, à notre avis, elle ne constitue pas une négation globale de la modernité. Cette nouvelle conjoncture sociale, sur laquelle repose notre société, n'exclut pas non plus la pérennité de certaines institutions, dont la mode et l'État. En outre, nous nous éloignons plus que jamais de la thèse d'Alain Laurent sur le

¹²⁹ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Grasset, 1995.

"relâchement de l'État étatisant".

Par ailleurs, l'autonomie de conduite que Lipovetsky attribue au sujet de la mode crée un "basculement épistémologique" qui évacue tout un courant fondamental à la sociologie qui systématise les cadres sociaux de la vie sociale, comme la sociologie française (Durkheim, Halbwachs). Nous ne cherchons pas à réinstaurer le déterminisme et le primat des structures, et surtout à dissoudre le sujet dans le fonctionnement des structures et en proclamer la "mort". En revanche, ce sont les structures qui font exister l'individu et lui permettent d'émerger selon une forme particulière: il existe toujours des relations sociales "objectives" indépendantes des volontés individuelles à l'intérieur desquelles s'inscrivent ces dernières. L'individualisme à travers la mode, dit "individualisme narcissique", ne repose pas tant sur l'effritement des structures sociales au profit du sujet que sur un mode de liaison particulier entre ces deux éléments. Il nous semble en effet que la quête de l'identité, observable dans la mode, implique la référence à autrui. L'individu des années 90 demeure, par exemple, un être de sociabilité puisque, bien qu'il demeure attaché à sa propre identité il l'est à autrui. Par conséquent, ces deux dimensions, en apparence contradictoires, révèlent à notre avis des formes spécifiques d'intégration sociale: il s'agit de l'entrée de l'"individu-dans-le-monde", propre aux sociétés modernes. C'est ainsi que nous gardons l'individu dans le giron sociologique. Mais cela est plausible en autant que nous concilions l'idée que, d'une part, l'individu est doté de propriétés universelles, telles que la sociabilité et le symbolisme, et, que, d'autre part, il est un processus imbriqué au sein des processus sociaux collectifs reposant sur des dynamiques conflictuelles.

Dans toute société, les interdépendances sociales existant entre les sujets et les groupes se distribuent en séries d'antagonismes, tantôt instables et tantôt équilibrés. Il s'agit de propriétés universelles et structurelles à toute société. Et la résolution des tensions et des conflits a un dessein spécifique dans chacune de ces sociétés et elle repose sur des rationalités politiques particulières.

Aujourd'hui, c'est l'État libéral qui demeure le lieu traditionnel du pouvoir politique institutionnalisé. Ce qui caractérise ce pouvoir, par rapport aux autres formes de pouvoir politique, c'est qu'il exerce une régulation globale de l'ensemble de la population. Et cela s'observe avec la participation institutionnalisée, la judiciarisation des rapports sociaux, l'État-providence, etc. Or il s'avère que le rapport de l'individu à l'État a changé. Pour notre propos, ce que nous retenons, c'est que le rapport de l'individu à l'État a changé et, par extrapolation, que l'individu est investi autrement par le pouvoir comme composante de la dynamique sociale.

Contrairement au pouvoir machiavélique, qui réfère au pouvoir du Prince et se situe "*(...) dans une position d'extériorité et de transcendance par rapport*"¹³⁰ à ses sujets, l'institutionnalisation du pouvoir politique en société moderne est liée à un contrôle social qui intègre dans ses structures l'élément de sa domination: le sujet. L'unité du corps politico-social n'est plus assurée par la violence et la coercition sociale, à l'exemple d'un régime totalitaire, mais par la normalisation des rapports sociaux.

¹³⁰ Michel Foucault, *La gouvernementalité*, op. cit., p. 97.

La judiciarisation des rapports sociaux est, à cet égard, l'aboutissement ultime de tels dispositifs. Le système de règles juridiques est une forme du système des règles sociales, mais ne constitue, en termes durkheimiens, qu'un segment de l'ensemble des normes sociales. L'État de droit se présente certes comme un ensemble d'interdits, institutionnellement définis, mais, comme nous l'exprimons dans le chapitre 6, la norme juridique est, de nos jours, à la frontière de l'échange social entre individus, ce qui, en termes foucauldien, peut, en quelque sorte, s'analyser comme lieu des "réciprocités conflictuelles" propre à la rationalité de l'État moderne. Le pouvoir passe à l'intérieur des corps et des consciences.

La conception du pouvoir chez Foucault nous fait ainsi découvrir que l'État, sur lequel il repose, donne lieu à un *"agencement inextricable de relations pénétrant l'ensemble du corps social"*¹³¹. Il s'agit d'une forme de pouvoir qui s'inscrit au cœur de la dynamique relationnelle et de la dynamique sociale. Le pouvoir ne se manifeste plus comme une autorité ouverte, mais comme un gestionnaire de la vie sociale, tout en suscitant chez l'individu le sentiment d'une certaine appropriation de soi. L'étatisation de la société passe ainsi à travers la gouvernementalité qui évoque un "art de gouverner", et dont la propriété consiste à établir des pratiques à travers lesquelles le sujet se constitue. Ainsi, la normalisation des rapports sociaux n'exprime pas spécifiquement le blocage des initiatives. Il s'agit d'une rationalité politique qui accorde un plus grand espace à l'aspect ponctuel des décisions au détriment de celui de type historique. À la complexification des rapports sociaux qu'induit la judiciarisation sont liées des formes de plus en plus

¹³¹ Jacqueline Russ, *Le Débat*, septembre-novembre, no 41, 1986, p. 179.

différenciées de sollicitation de l'État à l'endroit de ses sujets: consultations publiques, suffrages électoraux, sondages d'opinion, etc. Il est donc l'objet de pratiques divisantes.

Ainsi, l'État questionne, sollicite et consulte les "concitoyens", tant pour des visées électoralistes que pour des motifs de régulation sociale. Cependant, le sujet n'est pas pour autant interpellé comme élément d'un tout, mais comme entité différenciée; par conséquent, le sens de ses actions est acquis selon des temporalités segmentées.

De ce fait, la symbolique de la mode s'inscrit selon une logique identitaire. La mode, comme système symbolique exogène, induit un cadre de référents hétéronomes. C'est pourquoi les manifestations identitaires de la mode, de type exogène, s'insèrent dans une dynamique où le sujet postmoderne, divisé à l'intérieur de lui-même et extérieurement, est en quête de "substance" de soi et tente de consolider son identité spécifique individuelle: ce qu'il ne réussit jamais de manière achevée.

Le gouvernement de soi¹³² qu'on observe ainsi à travers la mode nous renvoie à un modèle de représentation du sujet sur lequel a réfléchi Foucault. La maîtrise de soi, à travers la mode, est un élément d'une rationalité politique, qui a aussi une portée de nature anthropologique. Elle est une composante du pouvoir qui s'incarne en régime politique démocratique. Dans un tel régime, la mode est un mode de vie régulé par la gouvernementalisation des individus et relève d'une rationalité

¹³² Au-delà de l'apparence vestimentaire, la mode inclut de multiples formes de rituels expliquées dans le chapitre 3. A ce sujet, le "look", comme rapport interne à la mode, est manifeste. Il nous réfère à une gestion des apparences qui vise la présentation personnalisée de soi.

politique propre à l'État moderne. C'est ainsi que la mode et l'État, à travers la gouvernementalisation des individus, s'ancrent dans les styles de vie.

La démocratie est un régime de vie qui repose sur un apprentissage social qui incite les individus à observer la mode comme école de référence et de bienséance. Le propre de la sociologie de la mode ne consiste donc pas à figer la réflexion sur une conception dualiste du vêtement/mode, d'une part, du costume, de l'uniforme et de l'État, de l'autre. Il s'agit plutôt d'interroger les structures sociales qui encadrent les pratiques du gouvernement de soi par le sujet.

Voilà comment nous souhaitons démontrer que la construction de l'objet d'étude dans cette thèse repose sur l'élaboration de nouveaux rapports conceptuels entre la mode et l'État.

CONCLUSION

Fondamentalement, l'individu est à la fois une invention symbolique et une valeur, et ce sont les rapports de force et la hiérarchie sociale qui en déterminent la forme.

L'espace public, la vie sociale, les relations sociales, etc., de plus en plus imprégnés par l'univers symbolique de la mode, révèlent une société qui, sous des apparences de ludisme, de gadgets, de loisirs, de bien-être, se compose d'individus conditionnés à consolider leur identité. Il s'agit d'une structuration identitaire traversée de critères de civilité constituant une version en surface des rapports politiques et, par extrapolation, d'une économie particulière des rapports de forces.

En outre, comme la violence en tant qu'expression de conventions brisées, la mode s'acquiert une image forte dans le contexte du désenchantement politique et social actuel. Elle se renforce d'autant plus du fait de la complexification des normes sociales qui, selon les termes d'Élias, lui donnent un aspect d'"informalisation". Il ne s'agit pas du déclin des contraintes sociales, mais plutôt du transfert sur l'individu de contraintes jadis exercées uniquement par des autorités extérieures et qu'il lui faut à présent prendre en charge lui-même en tant qu'homo politicus. Ce phénomène réfère à l'économie psychique de l'individu régulée par les structures sociales historiquement établies par l'État. Le narcissisme doit donc être interprété comme un processus de subjectivation par le mécanisme de contrôle social détenu par le pouvoir.

En d'autres mots, les contraintes s'imposent de moins en moins extérieurement au sujet. Il en est plutôt investi tout en l'étant également par l'État. À l'instar d'Élias nous attribuons ce fait à la civilité¹. Par ailleurs, il faut voir dans la retenue et le gouvernement de soi dans la mode une question politique. On a aussi démontré que ce phénomène est intrinsèque au régime politique démocratique qui fonde une économie du pouvoir particulière. L'autorité n'étant plus figée à l'intérieur d'un groupe social donné, tout individu doit s'en investir. Ce qui n'est pas sans exigences à l'endroit de l'individu. La civilité en constitue la version esthétique, puisque la postmodernité n'est de fait qu'accentuation de la société moderne individualisante dont la complexité des rapports sociaux toujours plus forte engendre d'elle-même des exigences d'autocontrainte chez l'individu. Pour ces raisons, la chute des transcendances et des idéologies politiques, morales et religieuses, l'effacement des grands systèmes de signification, etc., renforcent cette importance de la conscience corporelle² puisque l'individu est sujet politique. En termes précis, c'est avec la "culture du corps" véhiculée à travers la mode qu'il faut voir une nouvelle distribution des contraintes consécutives à l'économie du pouvoir en régime démocratique et à la dissolution progressive des formes traditionnelles d'encadrement communautaire.

Le sujet des années 90 est, en outre, un sujet hétéronomisé à travers ses actions et décisions quotidiennes, puisqu'il évolue à l'intérieur d'une société dite "civile" qui soutient les mécanismes

¹ Norbert Élias, entrevue par A. J. Heerma van Voss et A. van Stolk, *Norbert Élias par lui-même*, traduction de l'allemand par Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991, 183 p.

² Georges Vigarello, "Mieux être ou ne pas être", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro 21, p. 70.

de surveillance et de contrôle étatiques dont les normes échappent à sa représentation et à son appréhension. Pourtant, il les fait siennes et devient dès lors un sujet divisé au plan de la représentation de soi. En effet, la rationalité étatique est porteuse d'une praxis sociale dispersante au plan identitaire et cela est problématique à l'égard du sujet naturellement en quête d'un sens commun. C'est pourquoi il cautionne l'État à prétention universelle, alors que ce dernier impose des contraintes morales et de comportement à l'individu qui se définit par des croisements d'appartenance abstraits.

La baisse de l'interventionnisme de l'État comme soutien "providentiel" et promue par le courant socio-politique post-libéral est-elle favorable au renforcement de l'individualisme? Nous répondons de façon positive dans la mesure où il est reconnu que l'État, malgré la baisse de son interventionnisme au plan des services sociaux par exemple, demeure une instance cruciale et même omniprésente au plan des rapports sociaux selon des modalités expliquées précédemment. À la rigueur, l'individualisme et l'État sont deux valeurs qui ne s'opposent pas réellement, en ce que les formes actuelles de "gouvernabilité" de l'État favorisent une citoyenneté fondée sur une culture politique individualiste. À cet égard, nous savons que l'État ne répond que d'une façon limitée à sa "mission moderne", qu'il s'agisse de la sauvegarde de la liberté individuelle, du droit naturel, de l'égalité sociale et du droit de parole, par exemple. En d'autres mots, la garantie de l'égalité par l'État ne révèle pas tant le triomphe de l'individu qu'une forme de pouvoir déguisée en rationalité égalitaire.

L'État s'immisce dans la société civile pour exercer un contrôle social. Mais inversement, il peut arriver que des consensus s'établissent quelquefois dans la société civile,

menacent l'hégémonie politique de l'État et fassent obstacle aux projets de sauvegarde d'une collectivité. En réalité, le régime politique démocratique est constitué d'un ensemble de réseaux différents qui, par leurs dimensions et leurs interactions, illustrent une société civile capable d'ouverture mais incapable de s'autoréguler en l'absence de l'État. Nous sommes en présence d'un nouvel imaginaire politique; mais en sommes-nous conscients? En revanche, est-il approprié d'entrevoir que l'homo sociologicus actuel soit porté à questionner ce fait?

Le libéralisme, la priorité des droits individuels, la mode, l'entrepreneurship, etc., sont des valeurs entretenues par des sujets dont la représentation de soi n'est plus modulée en fonction d'une conscience collective "englobante", mais d'un système de représentations incitant à l'adoption d'actions sociales qui divisent intérieurement l'homo sociologicus. À vrai dire, la valorisation de la mode et de l'individualisme qu'on a tendance à attribuer à la crise des institutions est, de fait, liée au renforcement de la mode et de l'État, dont la connexion se situe au plan identitaire et au plan de la distribution des contraintes sociales. La mode et l'État sont par ailleurs deux institutions dominantes à l'heure actuelle dont on a amplement expliqué les facteurs. En termes d'institutions universelles, elles chapeautent les autres institutions, notamment la famille. Il ne faut pas non plus oublier que le besoin de différenciation de soi recherché tant au plan politique que dans la mode est intrinsèque à la poursuite de l'accumulation atteignant une dimension exponentielle aujourd'hui. Ainsi, l'individualité valorisée à travers le procès de consommation est déployée sous forme d'objet de marketing qui réduit l'individu à un agrégat isolé et que l'État récupère au besoin. Conséquemment, il ne faut plus se représenter le marché uniquement comme un champ de manoeuvres économiques, ni l'État comme un champ strictement

politique. Tout s'entremêle puisqu'il s'agit d'un fait de civilisation.

Par delà une certaine liberté de paraître, quelle consistance cela donne-t-il aux rapports publics et même sociaux? Quel individu émerge donc de ces pratiques d'adhésion?

Selon le conditionnement de la mode, l'individu est toujours en devenir. Ce processus lui échappe puisqu'il est continuellement renvoyé à lui-même. Il faut désormais penser l'orientation de l'action des individus en fonction d'un sens identitaire particulier. Alors qu'il arrive difficilement à se représenter ce qu'il est, l'individu "moderne" se redéfinit constamment, puisqu'il est partagé entre les droits qui lui sont reconnus socialement et sa capacité à s'autodéfinir une identité spécifique et solide. Ces droits se confondent alors avec la socialité démocratique. Ils s'agit d'une problématique identitaire dans laquelle s'insère la mode en termes de symbolique exogène.

À l'aube de l'an 2000, le sujet est un sujet à jugements multiples, ouvert à l'expérience lui permettant de réviser de façon quotidienne l'ensemble des démarches qu'il entreprend. Il est aussi disposé à l'idée du changement puisqu'il ne fait que reproduire les principes individualistes auxquels il est socialisé. Par contre, nonobstant son conditionnement aux plaisirs de la consommation et à l'hédonisme, il n'est pas tant sujet heureux et en "pleine possession de soi" que cherchant à s'identifier à ces images de jeunesse, de "lumières" et de bien-être physique, etc. *"L'amour du bien-être a engendré ses servitudes"* ³. À cet égard,

³ Jean-Jacques Courtine, "Les stakhanovistes du narcissisme: body-building et puritanisme ostentatoire dans la culture américaine du corps", *Communications, Le gouvernement du corps*, no. 56, Paris, Seuil, 1993, p. 243.

les rites d'adhésion à la mode porteurs d'exigences spécifiques sont amplement expliqués dans le chapitre 6.

L'individualisme exacerbé d'aujourd'hui est le reflet d'une exaltation de la liberté convenant très bien à la valorisation des produits de la société de consommation dont les besoins se ramènent au marché. Alors qu'on affuble notre société du titre de "société de choix", dispensatrice de services et de produits qu'elle crée et offre continuellement, elle n'est de fait que la suite logique de la société salariale. Ainsi, derrière le privatisme se profile le phénomène de l'effritement des structures traditionnelles dû à la perte de certaines valeurs axées sur les solidarités traditionnelles et fortement influencé par la montée de la technocratie et du marketing. En effet, le procès de personnalisation en cours est lié à la mutation d'une idéologie individualiste consécutive à l'élargissement du procès de consommation et au consummatisme fondés sur le "désamorçage" d'une culture ouvrière potentiellement turbulente à l'endroit des projets productivistes. La consommation est pression plutôt qu'émancipation, puisque le capitalisme de marché à la fois conduit à et repose sur la dépolitisation des individus.

En retour, la neutralisation de la culture ouvrière est porteuse de la culture de la mode qui entretient le principe narcissique de conventions à l'individualisation: la vie, la santé, le bien-être matériel. Ces valeurs supportent la bourgeoisie et la préservent comme modèle de socialisation. Par ailleurs, n'est-ce pas une manière nouvelle d'aborder le concept de lutte salariale déjà élaboré par Aglietta et Brender?

À notre avis, il s'agit d'un enjeu politique important, puisque ce qui relève du consentement des individus à ce processus est

fondamentalement un phénomène d'acculturation encore plus profonde à la philosophie libérale.

Certes, la sémantique de la mode s'oppose au costume et à l'uniforme, mais cela ne signifie pas qu'elle s'oppose à l'État ni au politique. Elle renvoie plutôt à des rapports politiques particuliers porteurs d'une "kaléidoscopie" des contacts.

Dans le contexte de rapports sociaux impersonnels et discontinus, l'individualité n'a qu'une fonction de "devanture sociale". Ce ne sont donc que les modes d'expression qui gagnent de l'espace. Le sujet, dans le cadre de ses actions courantes, y gagne une certaine affirmation personnelle; mais il demeure tributaire des contraintes de son environnement, alors que celles-ci se retrouvent définies et déterminées par la culture "instrumentale" et somatique qu'est la mode.

Dans un autre ordre d'idées, comme système de normes informelles et intériorisées par le sujet, la mode favorise une "compatibilité" entre l'exigence d'une logique techno-scientifique et le besoin culturel et politique de la satisfaction des désirs. À notre avis, la personnalité narcissique rend même légitime l'organisation bureaucratique, puisqu'elle est un modèle d'intégration pour ce type d'organisation sociale et, par extrapolation, elle confirme les formes élémentaires de la sociabilité au sein de rapports sociaux étatisés. Il est tout à fait fondé de se demander si les étiquettes que véhicule la mode et qui fonctionnent aux différents niveaux de sociabilité sont des rituels nécessaires à l'intégration d'une société désormais "gouvernementalisée".

Quel individu émerge donc de ces pratiques d'adhésion? Nous en retenons que nous sommes loin du modèle de l'homo

sociologus libéral: soit l'hédoniste rationnel avec son insistance sur le calcul des plaisirs et des peines. Parlons plutôt d'un phénomène de l'individualisme déterminé par l'action séductrice et expressive du sujet et qui n'a pas de portée réelle au plan des conditions sociales. Au fond, "(...) *le concept d'émancipation spécifique qui domine notre culture implique qu'on libère son moi plutôt qu'on ne le [l'individu] libère de son moi*"⁴.

Très ancrée au plan des représentations sociales, l'idéologie individualiste est un système de valeurs qui est un préalable à cette volonté qu'a le sujet de travailler sur soi, mais tout en se référant à la rationalité des institutions dominantes. Tel que dit précédemment, il y est sujet hétéronome alors que les normes auxquelles il se réfère interpellent son individualisation plutôt que de conférer les nécessités de projets collectifs.

Bref, l'individualisme narcissique relève d'un processus sociologique complexe qui fait en sorte qu'il apparaisse légitime à l'individu d'y participer. Comme Sennett, nous y entrevoyons d'autres enjeux dont celui, et non le moindre, de la poussée de plus en plus forte de "l'idolâtrie intimiste" qui nous empêche d'utiliser de moins en moins "(...) *notre compréhension des phénomènes de pouvoir comme une arme politique [alors que] les forces de domination et d'exploitation continuent à triompher*"⁵. Cela est d'autant plus plausible que le narcissisme actuel n'est pas spécifique à un processus de personnalisation porteur d'un sujet ayant consolidé son moi.

⁴ Richard Sennett, "La communauté destructrice", *Au-delà de la crise*, Paris, Seuil, p. 80.

⁵ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 275.

Cela nous conduit donc au questionnement suivant: l'individu est-il de plus en plus contraint à revendiquer sa liberté? À être autonome? À être asocial? À vivre des libertés particulières? À s'éloigner d'autrui? À être apolitique? En termes plus élaborés, n'est-ce pas que par les revendications courantes, nous cherchons inconsciemment à consolider une solidarité "étatisée" et une culture de la mode dont la globalité échappe à l'individu, alors qu'il s'agit d'un phénomène de cohésion sociale renforçant une société de plus en plus dispersante au plan de la représentation sociale?

Par ailleurs, face à l'idée de l'atomisation de l'individu évoquée par Lipovetsky par exemple, n'oublions pas que toute valeur, idée ou croyance provient de quelque part. Le sujet des années 90 n'est pas aculturel. Par contre, *"il est privé d'un rapport à soi"* et les actions reproduites ne sont pas nécessairement constitutives *"d'une identité conquise"* ⁶. Il est fondamentalement un sujet qui adhère au conformisme social de l'individualisme. Derrière ce fait, l'action sociale dont l'orientation nous semble déterminée individuellement repose surtout sur l'acceptation collective de l'affirmation des individus à partir de leurs choix privés.

Nous ne pouvons ainsi laisser entendre que le conformisme social disparaît au profit de la prise en charge de toute action sociale par les individus de manière consciente; parlons plutôt de formes de tolérance envers les choix individuels. Ainsi la mode, par le biais de la consommation, satisfait le besoin qu'elle engendre par son existence, celui de la séduction, par exemple. Derrière ce fait, il y a aussi les nécessités de la civilité qui, bien

⁶ Frédéric Gros, "Une pensée du sujet", *Le Monde*, 30 septembre 1994.

qu'agréables, ludiques et respectueuses d'autrui, dissimulent des dispositions nécessaires à l'adaptation sociale en société individualiste. Or, ce phénomène repose sur celui de l'État qui, comme pouvoir central et comme détenteur du "monopole de la violence légitime, contraint les hommes à vivre en paix"⁷ par un processus de complexification des rapports sociaux qui s'équilibre avec le phénomène de l'autocontrainte. Ce qui implique des moeurs telles que le respect de l'autre, une délimitation de soi et "(...) *la retenue qui se traduit dans le corps de chacun et dans le corps social*. [En d'autres termes, il s'agit de dispositions qui] (...) *se voient littéralement requises par la maîtrise de soi*"⁸ en société capitaliste. Et cela fonde, à notre avis, un modèle psychologique allouable au sujet occidental. De fait, il s'agit d'un éthos de vie qui incorpore des normes sociales muées en autocontrôle de soi, un phénomène fortement récupéré par la mode.

En outre, l'individu est faussement perçu comme un centre partiellement décisionnel parce qu'il est objet soumis à la marchandisation de la mode ainsi qu'au processus de "gouvernementalisation". Or, on ne vit pas dans une société individualiste strictement parce que l'autonomie consentie aux individus par les lois et les moeurs est très large. Au plan idéologique, le progrès des libertés limite les attributs de l'État certes, mais à l'inverse, la modernisation des institutions s'accompagne d'une extension de ses fonctions. Bref,

⁷ Claudine Haroche, "Le gouvernement des conduites", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1984, p. 45.

⁸ Claudine Haroche, "Le gouvernement des conduites", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1984, p. 45.

"gouvernementalité" et socialisation relèvent du même processus à l'heure actuelle.

À la rigueur, nous dirions même que tout individu subit l'influence d'un environnement social confondant de multiples univers liés à une "kaléidoscopie des contacts sociaux" et d'où l'individu n'est que son propre miroitement. N'est-ce pas de là que provient surtout ce qu'on dénomme la "mort de l'espace public" ou la fin des idéologies politiques?

Aliéné, obligé de se chercher et de se définir, l'individu conquiert la "théâtralité de la vie quotidienne" par le marché de la consommation qui véhicule le "langage des libérations". C'est par cette voie qu'il tente de récupérer la médiation pour sa reconnaissance par autrui et réciproquement. Cet individu, dont l'identité est définie tantôt par des normes variables, tantôt par des normes diffusées massivement, compense par une quête continue de la reconnaissance d'autrui par la consommation.

En outre, dans le contexte actuel des sociétés capitalistes avancées, l'individualité est une "création sociale" pour répondre aux nécessités du marché. Précisément, le mode d'individualisation actuel est inscrit dans un ensemble de paramètres déterminés par la société de masse et de consommation.

Et le fait qu'il n'y ait ni atomisation ni chaos social repose sur une socialité démocratique qui, bien que porteuse à l'heure actuelle d'une ère pacifique en l'absence de "turbulences" politiques et contestataires, révèle au fond qu'il y a entrave au désordre social par un processus d'intégration plutôt que de conscientisation. Il y a toujours unité entre l'acteur et le

système parce que, en termes "foucauldiens", il s'agit d'un "(...) *art de gouverner les gens*"⁹.

En outre, nous demeurons dans une démocratie "productiviste" mais qui change le paradigme de l'individualisme. Alors qu'au XIXe siècle, le mot d'ordre était que "*chacun poursuive ses intérêts individuels et la société s'en portera mieux*", aujourd'hui, l'on croit que "(...) *la seule solution nécessite que chacun poursuive ses propres intérêts*"¹⁰. C'est ainsi que l'on valorise le modèle idéal de l'individualisme.

Pour reprendre l'idée de Michel Freitag, la représentation qu'on se fait de l'individu oscille entre le modèle des droits qui lui sont reconnus et le modèle d'une personne dont l'autonomie "(...) *est reconnue à sa subjectivité comprise comme lieu d'une synthèse identitaire unique irréductible et absolue*"¹¹. C'est peut-être à cette centralité de la notion d'individu que Guy Haarscher fait référence lorsqu'il écrit que "(...) *l'individualisme moderne assimile l'idée [que] la société se trouve de plus en plus comme le produit (...) d'un "arrangement" entre individus autonomes (...)*"¹².

⁹ Pierre Bouretz, "La question du pouvoir", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, p. 31.

¹⁰ Alain Lipietz, "Bases pour un projet alternatif", allocution donnée au Colloque international organisé par le GRETSE, *Les formes modernes de la démocratie*, tenu les 1er, 2 et 3 mars 1989, Université de Montréal.

¹¹ Michel Freitag, "L'identité, l'altérité et la politique", *Société*, hiver 1992, p. 17.

¹² Guy Haarscher, "L'individualisme une conquête?", *Laïcité, La pensée et les hommes: les individualismes*, sous la direction de Jacques Lemaire, Marthe Van de Meulebroeke, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 19. C'est par l'État de droit que cela s'applique, par exemple.

À la lumière de ce fait, on ne peut nier que l'absence de désordre social est réconfortante certes, ce qui n'empêche pas qu'un jour elle puisse culminer en tragédie. En d'autres termes, face aux inégalités sociales flagrantes et aux injustices actuelles (pauvreté, chômage, violence, etc.), la cohésion sociale demeure fragile et incertaine. C'est là qu'entre en jeu l'importance de cette thèse: démontrer la face cachée de l'équilibre et dévoiler qu'elle repose sur un mode de "subjectivation individualisante" ancré dans les moeurs, alors que sous des couverts de démocratie, il brise les coopérations politiques effectives.

Cette thèse ne se veut pas un plaidoyer contre le privatisme et le confort matériel, par exemple, ni contre la démocratie. Mais nous avons plutôt fourni une explication voulant que l'ère de l'individu soit celle d'un nouvel ordre social reposant sur un régime politique démocratique qui n'est pas sans engendrer mythes et utopies comme toute société, et dont la force réside en ce que, sous des dehors de consultation, l'individu est constamment sollicité à se préoccuper de soi.

Mais ultimement, cette justification à tout prix qu'on attribue à l'individualisme dans notre société pose le problème éthique identifié par Foucault et analysé avec pertinence par Schmid, soit le "(...) *problème de l'organisation de l'existence*"¹³. Pour une solution heureuse de ce problème, il faut empêcher "(...)

¹³ Wilhelm Schmid, "De l'éthique comme esthétique de l'existence", *Magazine littéraire*, octobre 1994, p. 36.

que les relations de pouvoir se figent" ¹⁴ en faveur de la bourgeoisie néo-libérale.

¹⁴ Wilhelm Schmid, "De l'éthique comme esthétique de l'existence", op. cit., p. 36.

BIBLIOGRAPHIE

Monographies:

Aglietta, Michel, *Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des Etats-Unis*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, 334 p.

Aglietta, Michel, Brender, Anton, *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, 274 p.

Badie, Bertrand, Birnbaum, Pierre, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, 250 p.

Badie, Bertrand, Hermet, Guy, *Politique comparée*, Paris, PUF, Thémis, 1990, 404 p.

Balthazar, Louis, *Bilan du nationalisme*, Québec, Hexagone, 1986, 217 p.

Barel, Yves, *Société du vide*, Paris, Seuil, 1980, 271 p.

Barel, Yves, *La marginalité sociale*, Paris, PUF, 1982, 250 p.

Barthes, Roland, *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967, 330 p.

Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970, 247 p.

Baudrillard, Jean, *De la séduction. L'horizon sacré des apparences*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, 243 p.

Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, 316 p.

Baudrillard, Jean, *Amérique*, Paris, Librairie générale française, 1988, 122 p.

Baudrillard, Jean, *À l'ombre des majorités silencieuses. La fin du social*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982, 114 p.

Baudrillard, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, TEL, Gallimard, 1972, 268 p.

Bell, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF, Paris, 1979, 292 p.

Bell, Quentin, *Mode et société, essai sur la sociologie du vêtement*, Paris, PUF, 1992, 262 p.

Bertalanffy, Ludwig Von, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973, 296 p.

Besnier, J.-Michel, Thomas, J.-P., *Chronique des idées d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1987, 199 p.

Billy, Jacques, *Les techniciens du pouvoir*, Paris, PUF, 1960, 127 p.

Birnbaum, Pierre, *Dimensions du pouvoir*, Paris, PUF, 1984, 261 p.

Birnbaum, Pierre, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975, 285 p.

Birnbaum, Pierre, *La logique de l'État. L'espace du politique*, Paris, Fayard, 236 p.

Birnbaum, Pierre, *La place du désordre*, Paris, PUF, 1984, 245 p.

Birnbaum, Pierre, *Réinventer le parlement*, Paris, Flammarion, 1977, 223 p.

Birnbaum, Pierre, Chazel, François, *Sociologie politique*, 2 tomes, Paris, Armand Collin, 1978, 227 p.

Birnbaum, Pierre, *Sociologie de Tocqueville*, 2 tomes, Paris, PUF, 1970, 159 p.

Birnbaum, Pierre, *La structure du pouvoir aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 1971, 174 p.

Birnbaum, Pierre, Leca, Jean, *Sur l'individualisme: théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, 379 p.

Boisvert, Gilles, *Le postmodernisme*, Montréal, Boréal, 1995, 124 p.

Bourdieu, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, 670 p.

Bourricaud, François, *L'individualisme institutionnel. Essais sur la sociologie de Talcott Parsons*, Paris, PUF, 1977, 350 p.

Bowles, Samuel, Gintis, Herbert, *La démocratie post-libérale. Essai critique sur le libéralisme et le marxisme*, Paris, La Découverte, 1988, 355 p.

Boyer, Alain, *Individualisme méthodologique et individualisme politique*, Montréal, UQAM, Groupe de recherche en épistémologie comparée, 1989, 27 p.

Boyer, Robert, *Théorie de la régulation, une approche critique*, Paris, La Découverte, 1986, 142 p.

Breton, Philippe, Proulx, Serge, *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Montréal, Boréal, Science et société, 1989, 286 p.

Butazzi, Grazietta, *La mode: art, histoire et société*, Paris, Hachette, 1983, 282 p.

Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Ideas, Basic Blackwell, 1987, 301 p.

Chevallier, Jean-Jacques, *Les grandes oeuvres politiques, de Machiavel à nos jours*, Paris, Armand Collin, 1970, 303 p.

Corbo, Claude, *Les théories épistémologiques et sociales de T.B. Veblen (1857-1929); clefs pour une lecture de Veblen*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures, Philosophiae Doctor, Montréal, mai 1973, 534 p.

Crozier, Michel, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1963, 412 p.

Crozier, Michel, Friedberg, Erhard, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Points, 1977, 504 p.

Dandurand, Renée, Ouellet, Romaine, *Entre autonomie et solidarité: parenté et soutien dans la vie de jeunes familles montréalaises*, Québec, IQRC, 1992, 432 p.

Delbourg-Delphis, Marylène, *Le chic et le look: histoire de la mode féminine et des moeurs de 1850 à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, 277 p.

Denis, Henri, *Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, 1977, 738 p.

Deschamps, Marc-Alain, *Psychosociologie de la mode*, Paris, PUF, 1979, 212 p.

Dictionnaire de psychologie, sous la direction de Norbert Sillamy, Paris, Larousse, 1989, 290 p.

Dogan, Mattei, Pélassy, Dominique, *Le Moloch en Europe. Etatisation et corporatisation*, Paris, Economica, 1987, 226 p.

Dogan, Mattei, Pélassy, Dominique, *Sociologie politique comparative: problèmes et perspectives*, Paris, Economica, 1982, 218 p.

Donzelot, Jacques, *L'invention du social*, Paris, Fayard, 1984, 263 p.

Dostie, Michel, *Les corps investis*, Bruxelles, DeBoeck, Editions universitaires, Oxalis, 1988, 225 p.

Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, 367 p.

Du Roselle, Bruno, *La mode*, Paris, Imprimerie nationale, 1980, 362 p.

Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1969, 234 p.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, 267 p.

Dumont, Louis, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1978, 416 p.

Durkheim, Emile, *Le suicide*, Paris, PUF, 1973, 463 p.

Élias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, 320 p.

Élias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 345 p.

Élias, Norbert, *La société de cour*, (traduit de l'allemand par Pierre Kammitzer et par Jeanne Etoré), Paris, Flammarion, 1985, 330 p.

Élias, Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987, 301 p.

Élias, Norbert, *Norbert Élias par lui-même*, Paris, Fayard, 1990, 183 p.

Élias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, Editions de l'Aube, Agora, 1991, 222 p.

Elster, Jon, *Psychologie politique: Veyne, Zinoviev, Tocqueville*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, 186 p.

Etzioni, Amitai, *The Active Society*, New York, Free Press, 1968, 186 p.

Etzioni, Eva, Etzioni, Amitai, *Social Change*, New York, Basic Books, 1964.

Ewald, François, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986, 608 p.

Ferry, Luc, Renaut, Alain, *La pensée 68: essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Folio, Gallimard, 1988, 347 p.

Ferry, Luc, Renaut, Alain, *68-86: itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, 133 p.

Flügle, Jean-Claude *Le rêveur nu*, traduction de "The Psychology of Clothes", Londres, 1930, traduction de J. M. Denis, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 242 p..

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, 480 p.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1984, 248 p.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 318 p.

Freitag, Michel, *Dialectique et société*, tome 2, *Culture, pouvoir, contrôle: les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1985, 442 p.

Fromm, Erich, *Avoir ou être ?*, Paris, Laffont, 1987, 243 p.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, 502 p.

Gauchet, Michel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

Godbout, Jacques T., *De la sociabilité, spécificités et mutations*, Trois-Rivières, Boréal, 1990, 350 p.

Godbout, Jacques T., *La participation contre la démocratie*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1983, 190 p.

Grand'Maison, Jacques, *Le drame spirituel des adolescents: profils sociaux et religieux*, Cahiers d'études pastorales 10, Montréal, Fides, 1992, 244 p.

Grawitz, Madeleine, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1983, 376 p.

Guillaume, Marc, *Eloge du désordre*, Paris, Gallimard, 1978, 202 p.

Gurvitch, Georges, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966, 313 p.

Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, 324 p.

Hamel, Pierre, *Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais*, Montréal, PUM, 1991, 236 p.

Hamel, Guy, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 1983, 256 p.

Hamel, Pierre, *Action collective et démocratie locale: les mouvements urbains montréalais*, PUM, Montréal, 1991, 239 p.

Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1993, 115 p.

Hermet, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, 310 p.

Hermet, Guy, *Sociologie de la construction démocratique*, Paris, Economica, 1986, 172 p.

Hirschman, Albert, O., *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983, 256 p.

Jalbert, Lizette, Beaudry, Lucille, *Les métamorphoses de la pensée libérale*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987, 237 p.

Kolm, Serge-Christophe, *Le libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1984, 230 p..

Kolm, Serge-Christophe, *Le contrat social libéral*, Paris, PUF, 1985, 230 p.

König, René, *Sociologie de la mode*, Paris, Payot, 1969, 187 p.

Kroeber, Alfred-Louis, *The Nature of Culture*, Chicago, University Press, 1968, 437 p.

Larochelle, Gilbert, *L'imaginaire technocratique*, Montréal, Boréal, 1990, 441 p.

Lasch, Christopher, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1979, 341 p.

Laslo, Ervin, *Individualism, Collectivism, and Political Power, a Relational Analysis of Ideological Conflict*, Netherlands, The Hague Martinus Nijhoff, 1963, 172 p.

Laurent, Alain *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985, 189 p.

Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1993, 126 p.

Le Breton, David, *La sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 1992, 127 p.

Lefebvre, Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, 384 p.

Légaré, Anne, Morf, Nicole, *La société distincte de l'État: Québec 1930-1980*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1989, 237 p.

Leroi-Gouran, André, *Le geste et la parole*, volume 2, Paris, Albin Michel, 1964, 285 p.

Leymarie, Jean, *Chanel*, Genève, SKIRA, 1987, 225 p.

Lipovetsky, Gilles, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992, 292 p.

Lipovetsky, Gilles, *L'empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, NRF, Gallimard, 1987, 337 p.

Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 247 p.

Lochak, Danièle, *La société civile: du concept au gadget*, Paris, CURAP, 1986, 260 p.

Macpherson, Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, Montréal, Paris, Boréal Express-La Découverte, 158 p.

Macpherson, Crawford Brough, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971, 347 p.

Macpherson, Crawford Brough, *Le véritable monde de la démocratie*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1976, 75 p.

Maertens, Jean-Thierry, *Ritologies 4. Dans la peau des autres. Essai d'anthropologie des inscriptions vestimentaires*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, 192 p.

Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, 298 p.

Maffesoli, Michel, *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979, 200 p.

Maffesoli, Michel, *La contemplation du monde. Figures de style communautaire*, Paris, Grasset, 1993, 236 p.

Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 224 p.

Maffesoli, Michel, *La violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979, 311 p.

Maranda, Michel, *La société incertaine: pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Librairie des Méridiens, Sociologies au quotidien, 1986, 208 p.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, 281 p.

Mendel, Gérard, *54 millions d'individus sans appartenance*, Paris, Lafont, 1983, .

Miliband, Ralph, *L'État dans la société capitaliste*, Paris, François Maspéro, 1973, 311 p.

Morin, Edgar, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset, 1975, 288 p.

Mumford, Lewis, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, 414 p.

Naville, Pierre, *L'automation et le travail humain*, Paris, CNRS, 1961, 741 p.

Olson, Mancur, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978, 199 p.

Perrot, Philippe, *Le travail des apparences: ou les transformations du corps féminin (XVIII-XIXe siècle)*, Paris, Seuil, 1984, 281 p.

Piotte, Jean-Marc, *Petite histoire du militantisme*, Montréal, VLB Editeur, 1987, 140 p.

Pirou, Gaétan, *Les nouveaux courants de la théorie économique aux États-Unis*, tome 1, Les précurseurs, Paris, Éditions Domat-Montchrétien, 1946, 347 p.

Polanyi, Karl, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1985, 419 p.

Popcorn Faith, *Le rapport Popcorn. Comment vivrons-nous l'an 2000?*, traduit de l'américain par Louise Rousselle, Montréal, Éditions de l'Homme, 1994, 268 p.

Renaud, Gilbert, *À l'ombre du rationalisme: la société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1984, 278 p.

Riesman, David, *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964, 379 p.

Roche, Daniel, *La culture des apparences: une histoire du vêtement*, Paris, Fayard, 564 p.

Rocher, Guy, *Le Québec en mutation*, Montréal, HMH, 1973, 345 p.

Rosanvallon, Pierre, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981, 192 p.

Salomon, Jean-Jacques, *Science et politique*, Paris, Seuil, 1970, 407 p.

Sennett, Richard, *Autorité*, Paris, Fayard, 1980, 286 p.

Sennett, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, 286 p.

Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989, 331 p.

Simmel, Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, 238 p.

Simmel, Georg, *La tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988, 253 p.

Spencer, Herbert, *Le droit d'ignorer l'État*, sous la direction d'Alain Laurent et de Pierre Lemieux, Paris, Les Belles Lettres, Iconoclastes, 1993, 209 p.

Spencer, Herbert, *Principes de sociologie*, Paris, Germer Baillière, 1880, 884 p.

Stuart, Ewen, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, 240 p.

Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 150 p.

Thériault Jean-Yvon, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec/Amérique, 1985, 160 p.

Tocqueville, Alexis (Charles Henri Clérel de), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, Oeuvres complètes, 1951, 377 p.

Toussaint-Samat, Maghelonne, *Histoire technique et morale du vêtement*, Paris, Bordas, 1990, 463 p.

Van De Meulebroeke, Marthe, *Les individualismes*, Bruxelles, Les Editions Université, 1986, 127 p.

Veblen, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, TEL Gallimard, 1970, 278 p.

Weber, Max, *Ethique protestante et esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1965, 323 p.

Weber, Max, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, Plon, 1959, 185 p.

Weil, Pascale, *À quoi rêvent les années 90? Les nouveaux imaginaires*, Paris, Seuil, 1993, 222 p.

Weil, Pascale, *Et moi, émoi. La communication publicitaire face à l'individualisme*, Paris, Editions d'organisation, 1986, 218 p.

Yonnet, Paul, *Jeux, modes et masses: la société française et le moderne, 1945-1985*, Paris, Gallimard, 1985, 380 p.

Articles, colloques, revues et entrevues:

Actes du colloque de Biviers, *Sur l'autonomie sociale aujourd'hui*, Presses Universitaires de Grenoble, 1985, 730 p.

Actes du colloque de Royaumont, *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, 122 p.

Aglietta, Michel, "Les métamorphoses de la société salariale", *Interventions économiques, pour une alternative sociale*, Montréal, Éditions St-Martin, No. 17, Hiver 1987, pp. 169-187. Le présent texte est une transcription d'une conférence de Michel Aglietta qui a eu lieu à Paris, le 6 décembre 1984, dans le cadre d'une série de conférences organisée par l'*Économie en question* qui en a autorisé la publication.

Anatrella, Tony, "Les complexes ont-ils disparu?", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro 21, pp. 79-81.

Ballon, Patrick, "Le néo-baroque aujourd'hui", *Magazine littéraire*, no. 300, juin 1992, pp. 35-36.

Bauer, Julien, Judith Ship, Susan, "Individualisme et politique au Québec", Notes de recherches no. 39, UQAM, 50 p.

Baudrillard, Jean, "Le sujet et son double", *Magazine littéraire*, avril 1989, no. 264, pp. 19-23.

Bélanger, Paul R., Lévesque, Benoît, "Le mouvement populaire et communautaire: de la revendication au partenariat (1963-1992)", *Le Québec en jeu: comprendre les grands défis*, (sous la direction de Gérard Daigle), collaboration de Guy Rocher, PUM, pp. 713-748.

Bich, Marie-France, "Défense et illustration du droit québécois", *Sociologie et sociétés*, sous la direction de Nicole Laurin et Arnaud Sales, vol. XXVI, no. 2, automne 1994, pp. 57-89.

Birnbaum, Pierre, "La conception durkheimienne de l'État: l'apolitisme des fonctionnaires", *Revue française de sociologie*, janvier-mars, 1976, vol. XVII, pp. 247-258.

Boismenu, Gérard, "La régulation technicienne de l'État", *La recomposition du politique*, sous la direction de Louis Maheu et Arnaud Sales, Politique et Economie, Tendances actuelles, Montréal, PUM/Harmattan, 1991, pp. 113-134.

Boismenu, Gérard, Gleizal, Jean-Jacques, (dir.), "La régulation technicienne des rapports sociaux", *Les mécanismes de la régulation sociale*, Montréal, Boréal/Presses Universitaires de Lyon, 1988, 256 p.

Boismenu, Gérard, *La spécialisation des clientèles: ou nouvelle utopie de l'investissement dans le tissu social*, 24 p. (texte distribué dans le séminaire de doctorat, programme de sociologie, UQAM, 1989).

Boltansky, Luc, *Les usages sociaux du corps*, *Annales*, 1971, no. 1, pp. 205-233.

Bonny, Yves, "L'individualisme aujourd'hui? Critique de Dumont, Gauchet, Lipovetsky", *Société, Les épuisements de la modernité*, été 1988, No. 3, Québec, pp. 125-157.

Bonny, Yves, "Réflexions sur l'individualisme", *Société, Les épuisements de la modernité*, été 1988, no. 3, pp. 155-158.

Borne, Étienne, "Intériorité et subjectivité", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1984, pp. 21-23.

Boudon, Raymond, Bourricaud, François, "Individualisme", *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF, 1982, 225 p.

Boudon, Raymond, "L'acteur est-il si irrationnel et si conformiste qu'on le dit ?", *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988.

Boudon, Raymond, "Rationalité et théorie de l'action sociale", *Penser le sujet aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, pp. 139-163.

Boudon, Raymond, "Le pouvoir social: variations sur un thème de Tocqueville", *Les Classiques de la liberté*, XXXVII, pp. 311-322.

Boulet-Gercourt, Philippe, "Les rails d'Escada", *Le Nouvel Observateur*, 19 au 25 mars, 1992, p. 8.

Bourdieu, Pierre, "L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps modernes*, no. 318, janvier 1973, pp. 1292-1309.

Bouretz, Pierre, "La question du pouvoir", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, pp. 30-36.

Bourricaud, François, "Sur l'individualisme en sociologie", *Magazine littéraire*, *L'individualisme: le grand retour*, no. 264, avril 1989, pp. 76-78.

Bourricaud, François, *Questions sur l'individualisme*, Encyclopaedia Universalis, 1988, pp. 153-160.

Boyer, Alain, "Le libéralisme est-il antisocial?", *L'individualisme: Le grand retour*, Magazine littéraire, avril 1989, p. 32.

Brunelle, Dorval, Laberge, Danielle, "Présentation. La sociologie du droit", *Cahiers de recherche spociologique, Droits et libertés*, UQAM, no. 13, automne 1989, pp. 5-9.

Chartier, Roger, "Comment penser l'autocontrainte?", *Communications, Le gouvernement du corps*, no. 56, 1993, pp. 41-49.

Charvet, Dominique, "Crise de la justice, crise de la loi: crise de l'État?", *La crise de l'État*, Sous la direction de Nicos Poulantzas, PUF, 1977, pp. 261-292.

Chavanne, Albert, "Contrefaçon", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, tome 5, pp. 438-444.

Clément, Catherine., "Le moi et la déconstruction du sujet", *Encyclopaedia Universalis*, 1985, pp. 464-467.

Colloque *Droit de cité: repenser la citoyenneté pour vivre la démocratie*, organisé par le Centre de formation populaire, Centre St-Pierre, Institut canadien de l'éducation des adultes, La Ligue des droits et libertés, UQAM, 25 au 27 novembre 1994.

Colloque *Contre l'exclusion: repenser l'économie*, organisé par l'Association d'économie politique, CRSH, UQAM et Télé-Université, 14 et 15 octobre 1994, Montréal.

Colloque *Identité et modernité au Québec*, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Musée de la civilisation, 20, 21 et 22 octobre 1993, Québec.

Colloque *L'actualité de la Déclaration des droits de l'Homme*, organisé par la Commission des droits de la personne, Département des sciences juridiques de l'UQAM, Société québécoise du droit international, 10 décembre 1993, UQAM, Montréal.

Courtine, Jean-Jacques, "Les stakhanovistes du narcissisme: body-building et puritanisme ostentatoire dans la culture américaine du corps", *Communications*, Le gouvernement du corps, no. 56, Seuil, 1993, pp. 225-251.

Courtine, Jean-Jacques, "Les métamorphoses de l'homopoliticus", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série no. 21, pp. 56-58.

De Brunhoff, Suzanne, "Crise capitaliste et politique économique", *La crise de l'État*, Paris, PUF, 1976, pp. 133-151.

De Négroni, "Le BCBG et les usages de masse de la distinction", *Communications*, no. 46, pp. 315-319.

Donzelot, Jacques, "Les mésaventures de la théorie", *Le Débat*, Gallimard, numéro 41, septembre-novembre 1986, pp. 52-62.

Ehrenberg, Alain, "L'aventure comme choix de vie", *Magazine littéraire*, De Sénèque à Edgar Morin, juillet-août 1993, pp. 25-27.

Favreau, Louis, "Le retour en force des collectivités locales", Actes du colloque *Droit de cité: repenser la citoyenneté*, revue Options, CEQ, automne 1994, pp. 149-166.

Fortin, Andrée, "Des comités de citoyens au mouvement communautaire", *La participation politique: leçons des dernières décennies*, sous la direction de Jacques T. Godbout, IQRC, 1991, pp. 208-219.

Forum De la solidarité sociale, Montréal, 12 mars 1994.

Foucault, Michel, "Usage des plaisirs et techniques de soi", *Le Débat*, num. 27, novembre 1983, pp. 46-72.

Foucault, Michel, "La gouvernementalité", *Magazine littéraire*, septembre 1989, no. 269, pp. 196-103. Il est précisé dans ce document que ce texte est extrait de "La gouvernementalité". Cours du Collège de France, année 1977-1978, "Sécurité, territoire et population", IV^e cours: 1^{er} février 1978. Texte établi et traduit par P. Pasquino, dans la revue italienne Aut-Aut, N° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29. Texte français établi par J. Lagrange, d'après l'enregistrement du cours.

Foucault, Michel, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", entrevue avec Lucette Finas, *La Quinzaine littéraire*, no. 247, 1 au 15 janvier 1977, pp. 4-6.

Foucault, Michel, "Omnes singulatim: vers une critique de la raison politique", traduction de textes de conférences prononcées en anglais les 10 et 16 octobre 1979, Université de Standford, *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no. 41, pp. 5-35.

Freccero, Carlo, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, pp. 32-35.

Freitag, Michel, "L'Amérique: une société de transition", *Société, Postmodernité de l'Amérique*, no. 12/13, pp. 1-137.

Freitag, Michel, "L'identité, l'altérité et le politique", *Société*, hiver 1992, no. 9, pp 1-55.

Gagnon, Francine, Côté, Richard, Entrevue émission *Présent*, tenue le 15 janvier 1993. Représentants de la maison de couture *C'est ma mère qui m'habille*.

De Gaulejac, Vincent, "La sociologie et le vécu", *Revue internationale d'action communautaire*, 27/67, pp. 15-28.

Guehenno, Jean-Marie, "L'après-guerre froide: le monde certain de la guerre froide est révolu. Le flou et le fluide gouvernement désormais la géopolitique", *Magazine littéraire*, juillet-août 1993, pp. 27-28.

Gilbert, Claude, "La crise du Welfare State sous l'angle de la gestion de l'inquiétude et de la peur", *Revue internationale d'action communautaire*, no. 1959, printemps 1988, pp. 83-87.

Girard, Isabelle, Gouslan, Elizabeth, "Peut-on penser la frivolité?", *L'événement du Jeudi*, 21 au 27 avril 1988, p. 128.

Godbout, Jacques, T., "Le retour du social", *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, sous la direction de Roger Levasseur, Boréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1990, pp. 219-231.

Godbout, Jacques, T., "Le social n'est pas un système de production", *Revue internationale d'action communautaire*, no.20/60, automne 1988, pp. 51-54.

Gros, Frédéric, "Une pensée du sujet", *Le Monde*, 30 septembre 1994.

Haascher, Guy, "L'individualisme, une conquête?", dans *Laïcité. La pensée et les hommes: les individualismes*, sous la direction de Jacques Lemaire, Marthe Van de Meulebroeke, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp. 13-25.

Hamel, Pierre, "Les mouvements sociaux et le retour de l'individualisme", *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, sous la direction de Roger Levasseur, Boréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1990, pp. 249-268.

Harvey, Fernand, "Des valeurs pour une société nouvelle", *L'Action nationale*, vol. LXXX, no. 7, septembre 1990, pp. 938-953.

Haroche, Claudine, "Le gouvernement des conduites", *Magazine littéraire*, no. 325, octobre 1994, pp. 40-45.

Haroche, Claudine, "La civilité et la politesse: des objets "négligés" de la sociologie politique", *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. XCIV, 1993, pp. 97-119.

Haroche, Claudine, "Se gouverner, gouverner les autres", *Communications*, no. 56, 1993, pp. 51-68.

Hirsch, Joachim, "The Crisis of Fordism", *Transformations of the "Keynesian" Security State, and New Social Movements*, Research in Social Movements, Conflicts and Change, vol.10, 1988, pp. 43-55.

Hirsch, Joachim, "The State", Regulation Theory and Historical-Materialistic Societal Theory. Remarks on a Shaky yet Necessary Relationship", *Colloque international sur la théorie de la régulation*, 1988.

Hurtin, Jean "Dumont: l'individu et la hiérarchie", *Magazine littéraire*, avril 1989, no. 264, pp. 72-74.

Jalbert, Lizette, "La décentralisation: enjeux et perspectives", *La recomposition du politique*, sous la direction de Louis Maheu et Arnaud Sales, Politique et Economie, Tendances actuelles, PUM/Harmattan, Montréal, 1991, pp. 251-272.

Jobert, Bruno, "Les politiques sociales sanitaires", sous la direction de Madeleine Grawitz, Jean Leca, *Traité de science politique*, tome 4, Les politiques sociales, 1985, pp. 301-342.

Lamberti, Jean-Claude, "La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville", *La Revue Tocqueville*, volume 8, 1986/1987, pp. 153-163.

Langlois, Simon, "L'évolution récente des valeurs dans la société québécoise", *L'Action nationale*, Vol. LXXX, no. 7, juin 1990, pp. 915-924.

Larochelle, Gilbert, "Éléments pour une compréhension subversive de la technocratie", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCIV, 1993, pp. 121-160.

Laurent, Alain, "L'édifiante histoire de l'individualisme", *Magazine littéraire. L'individualisme: le grand retour*, avril 1989, numéro 264, pp. 35-37.

Le Breton, David, "L'effacement ritualisé du corps", *Cahiers internationaux de sociologie*, volume LXXVII, Nouvelle série trente et unième année, juillet 1984, pp. 273-286.

Lemieux, Vincent, "Partis politiques et vie politique", *Le Québec en jeu: comprendre les grands défis*, (sous la direction de Gérard Daigle), collaboration de Guy Rocher, PUM, pp. 625-645.

"L'envers du look", émission *Dossier*, télévision de Radio-Canada, dimanche le 6 décembre 1992.

Levasseur, Carol, *Salariat, conflits salariaux et mouvement ouvrier: l'avènement de la société salariale et l'essor de l'État-providence au XXe siècle*, Université Laval, Département d'histoire, 1987, 86 p. (PARQ-notes; notes 87-01).

"L'individualisme: Le grand retour", *Magazine littéraire*, no. 264, avril 1985, 161 p.

Lipietz, Alain, *Accumulation, crises et sorties de crise: quelques réflexions méthodologiques autour de la notion de régulation: un outil pour les sciences sociales*, CEPREMAP, no. 8816, 34 p.

Lipietz, Alain, "Bases pour un projet alternatif", Allocution donnée au Colloque international organisé par le GRETSE, *Les formes modernes de la démocratie*, tenu les 1er, 2 et 3 mars 1989, Université de Montréal.

Lipietz, Alain, *La trame, la chaîne et la régulation: un outil pour les sciences sociales*, CEPREMAP, no.8816, 34 p.

Lipovetsky, Gilles, "Espace privé, espace public à l'âge post-moderne", *Citoyenneté et urbanité*, Esprit, Paris, 1991, pp. 105-122.

Lipovetsky, Gilles, "La mode cent ans", *Le Débat*, no. 35, 1984, pp. 111-127.

Maffesoli, Michel, "Sujets et tribus", *Penser le sujet aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988, pp.165-180.

Maheu, Louis, "Mouvements sociaux et politique: les enjeux d'une articulation entre les grandes problématiques du politique", *Les formes modernes de la démocratie: tendances actuelles*, L'Harmattan, Montréal, PUM, 1992, pp. 201-224.

Maranda, Pierre, "Masque et identité", *Anthropologie et sociétés*, vol. 17, no. 13, 1993, pp. 13-28.

Mattelart, Armand, *Le Monde diplomatique*, avril 1994, p. 28.

Mellucci, André, "Mouvements sociaux, mouvements post-politiques", *Revue internationale d'action communautaire*, no. 10/50, automne 1983,.

Moisan, Marie, "Le système socio-sanitaire québécois sous le scalpel de l'État", *Interventions économiques*, no. 18, automne 1987, pp. 119-127.

Moles, Abraham, "Du rôle des actions volontaires du point de vue d'une théorie des actes sociaux", *Entraide et associations*, IQRC, 1990, pp. 197-210.

Mongin, Olivier, Schlegel, Jean-Louis, "La personne à l'âge de l'individu", *Esprit*, 1989, num. 146, pp. 135-140.

Montet, Daniel, "À l'épreuve de l'individu: Platon/Rousseau", *L'individu*, Presses Universitaires de Mirail, Kairos, 1991, no. 2,

Mucchielli, Laurent, "Durkheim et la révolution des sciences humaines", *La Recherche*, septembre 1994, volume 25, pp. 896-902.

Muller, Pierre, "Mouvement social et identité: le problème de l'autonomie", *Les enjeux de l'autonomie. Peuple et culture. La pensée sauvage*, Grenoble, 1984

Parenteau, René, "La consultation publique: une forme de participation publique aux décisions", *La participation politique: leçons des dernières décennies*, sous la direction de Jacques T. Godbout, IQRC, 1991, pp. 147-171.

Poissant, Louise, "VÉNUS version quatre-vingt", *Critère*, printemps 1984, num. 37, pp. 41-69.

Poitras, Jean-Claude, Watier, Lise, entrevue faite par Suzanne Charette auprès d'Yves Poitras et Lise Watier, à l'émission radiophonique *En direct*, Radio Canada, semaine du 22 décembre 1992.

Perrot, Philippe, "La vérité des apparences ou le drame du corps bourgeois (XVIIIe-XIXe siècles)", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol, LXXVI, janvier-juin 1984, pp. 185-199.

Prêt-à-porter, Film, production de Robert Altman, 1994, 2heures 57 min.

Rabanne, Paco, Emission *Présent*, lundi le 29 décembre 1992.

Radar, Edmond, "Les manifestations de la mode comme phénomène de psychologie sociale", *Diogène*, no. 68, 1969, pp. 87-103.

Rafie, Marcel, "Le retour du sujet: quel sujet?", *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Les Presses de l'université Laval, Sainte-Foy, 1992, pp. 299-309.

Raphaël, Freddy, "L'étranger de Georg Simmel", Patrick Watier (sous la direction de), *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 257-276.

Rangeon, François, "Société civile: histoire d'un mot", *La société civile*, CURAP, PUF, Paris, 1986, pp. 9-32.

Righini, Mariella Righini, Nicole Faucquez, "La mode de l'an 2000", *Le Nouvel Observateur*, 19 au 25 mars 1992, pp. 4-12.

Renaud, Gilbert, "Néo-conservatisme et socialité ou le "néo-social" et le "post-social"", *Néo-conservatisme et restructuration de l'État*, PUQ, 1986, pp. 71-89.

Rocher, Guy, "L'emprise croissante du droit", *La société québécoise après 30 ans de changements*, sous la direction de Fernand Dumont, Québec, IQRC, 1990, pp. 99-116.

Rocher, Guy, "Droit, pouvoir et domination", *Sociologie et sociétés, Droit et pouvoir. Pouvoirs du droit*, vol. XVIII, no. 1, avril 1986, pp. 33-46.

Rocher, Guy, Vandicke, Robert, "Présentation: des sources du droit à quelques questionnements", *Sociologie et sociétés, Droit et pouvoir. Pouvoirs du droit*, PUM, Vol. XVIII, no. 1, avril 1986, pp. 3-10.

Roman, Joël, "Le deuil de la communauté", *Esprit*, num. 146, janvier 1989, pp. 119-126.

Ross, Jacqueline, conservatrice du *Musée McCord*, Montréal, entrevue tenue le 3 août 1994.

Sanchagrin, Dali, rédactrice revue "Elle Québec", entrevue tenue le 19 novembre 1992, *Elle Québec*, Montréal.

Schmid, Wilhelm, "De l'éthique comme esthétique de l'existence", *Magazine littéraire*, octobre 1994, pp. 36-38.

Sennett, Richard, "La communauté destructrice", *Au-delà de la crise*, Paris, Seuil, pp. 57-86.

Simmel, Georg, "Digression sur le problème: comment la société est-elle possible?", *Sociologie et expérience du monde moderne*, sous la direction de Patrick Watier, Paris, Méridiens, 1986, pp. 21-45.

Tapia, Claude, "La notion du "sujet" du point de vue psychosociologique", *Penser le sujet aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Méridiens Klincksieck, pp. 181-188.

Thériault, Jean-Yvon, "La société civile est-elle démocratique ?", *Les formes modernes de la démocratie*, PUM, 1992, pp. 67-80.

Tixier-Guichard, Robert, Chaize, Daniel, "La communication contre l'information, les médias à l'ère du mensonge", *Le Monde diplomatique*, avril 1994, pp. 28-29.

Touraine, Alain, "Le nouvel âge de la politique", *Magazine littéraire, L'individualisme: le grand retour*, avril 1989, pp. 24-28.

Ungaro, Emmanuel, *Second Regard*, télévision de Radio-Canada, 25 octobre 1992.

Vigarello, Georges, "Mieux être ou ne pas être", *Les collections du Nouvel Observateur*, hors série numéro. 21, pp. 70-75.

Villedieu, Yanick, "Le business du fitness", *L'Actualité*, mai 1988, pp. 36-42.

Vogue, Janvier 1993.

Weinberg, Achille, "Le marché, régulateur ou destructeur du lien social?", *Sciences humaines, Hors Série*, no. 3, novembre 1993, pp. 17-20.

Wolfe, Alan, "Libéralisme et sociologie: la difficile alliance", *Les formes modernes de la démocratie*, sous la direction de Gérard Boismenu, Pierre Hamel et Georges Labica, PUM, 1992, pp. 29-52.