

Université Laurentienne

Mémoire présenté à
l'Université Laurentienne
comme exigence partielle de la
maîtrise en service social

Par
Angèle Francine Piquette

Le mal de l'âme:
la crise de la solidarité et la réponse du travail social

Le 9 novembre 2018

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon Directeur de mémoire, le professeur François Boudreau. Je le remercie de m'avoir encadrée, orientée, aidée et conseillée tout au long de mon travail. Je tiens également à remercier ma deuxième lectrice, le professeur Aurélie Lacassagne, qui a su me donner d'excellents conseils. L'équipe que mes deux lecteurs ont formée fut formidable, et sans eux, ce projet n'aurait pas été possible.

Je remercie mes très chers parents, Francine et Daniel, ainsi que mes deux sœurs, Anick et Michèle, pour leurs encouragements et supports tout au long de mes études. Je tiens à reconnaître le temps qu'ils ont pris pour m'entendre réfléchir tout haut, pour faire de la discussion, et pour lire mes chapitres afin de me donner une deuxième opinion. Merci encore à ma sœur Michèle surtout, pour les heures qu'elle a passées avec moi à faire ma correction de grammaire.

Enfin, je tiens à remercier mon partenaire, Corey, qui m'a bien supportée et qui m'a encouragée tout au long de ce parcours.

Résumé

Aristote dit : « l'Homme est par nature un animal politique » (1989, 28), signifiant par-là que c'est de l'union des familles et des villages qu'il est le mieux en mesure d'assurer son bien-être. En fait, dans toute l'histoire de l'humanité, à travers les grandes étapes de son développement qui l'a mené de sa condition animale à la civilisation, l'Homme s'est organisé pour vivre de façon collective. Ce n'est que depuis un peu plus d'un siècle, avec l'avènement de ce qui a été qualifié de société postmoderne, que l'Homme est pour la première fois confronté à un mode d'organisation sociale qui rejette la spiritualité, la tradition et les intérêts collectifs, qui avaient jusqu'à ce temps rattaché tous les individus à une même appartenance collective. Cette destruction de l'appartenance collective, que nous allons qualifier de crise de la solidarité, va à l'encontre de l'expérience anthropologique de l'Homme, qui demeure un animal social. C'est pourquoi nous sommes convaincus que cette solitude, à caractère chronique, se manifeste par une détresse insupportable à l'individu.

Cette détresse est précisément caractéristique de la société postmoderne, où toutes les pratiques sociales sont comprises et reposent sur le développement économique, et non le développement culturel et politique. De son côté, le système individualiste tente de caractériser cette détresse comme un problème psychique individuel. À sa manière, la profession du travail social est toute entière absorbée par l'individualisme et les solutions libérales, elle tente d'offrir des solutions individuelles à un problème qui, d'après nous, est sociétal.

Ce mémoire théorique, sous forme d'un essai de synthèse du développement anthropologique de l'ontologie humaine dans son rapport à la transcendance, nous permet d'articuler une réflexion sur l'organisation sociétale actuelle et son impact sur la solidarité humaine.

MOTS CLÉS : Solidarité, mal de l'âme, libéralisme, capitalisme, individualisme, intérêt collectif, postmoderne, justice sociale.

| | |
|--|-------|
| Tables des matières | |
| Remerciements..... | ii |
| Résumé..... | iii |
| Tables des matières..... | iv |
| INTRODUCTION..... | p.1 |
| CHAPITRE 1 - LE COLLECTIVISME ET LA SOLIDARITÉ COMME MODE DE L'EXISTENCE HUMAINE..... | p.9 |
| 1.0 Introduction..... | p. 9 |
| 1.1 La communauté primitive..... | p. 14 |
| 1.1.1 Forme de reproduction culturelle-symbolique..... | p. 17 |
| 1.1.2 Les rapports sociaux de la communauté primitive..... | p. 19 |
| 1.1.3 Économie des communautés primitives..... | p.20 |
| 1.1.4 La famille des communautés primitives..... | p.23 |
| 1.2 Société traditionnelle..... | p.23 |
| 1.2.1 La reproduction politico-institutionnelle..... | p.24 |
| 1.2.2 Les rapports sociaux de la société traditionnelle..... | p. 27 |
| 1.2.3 Économie des sociétés traditionnelles..... | p.29 |
| 1.2.4 La famille traditionnelle..... | p.31 |
| 1.3 Conclusion du premier chapitre..... | p.33 |
| CHAPITRE 2 - LA DÉRIVE INDIVIDUALISTE : DE LA MODERNITÉ À LA POSTMODERNITÉ..... | p.37 |
| 2.0 Introduction..... | p. 37 |
| 2.1. La société moderne..... | p.37 |
| 2.1.1 Forme de reproduction politique institutionnelle | p. 39 |
| 2.1.2 Les rapports sociaux de la société moderne | p.40 |
| 2.1.2.1 Locke et le renversement individualiste..... | p.44 |
| 2.1.3 Économie des sociétés modernes..... | p. 46 |

| | |
|---|-------|
| 2.1.4 La famille dans les sociétés modernes..... | p.49 |
| 2.2. Société postmoderne..... | p.52 |
| 2.2.1 La forme de reproduction décisionnelle opérationnelle..... | p.54 |
| 2.2.2 Les rapports sociaux de la société postmoderne..... | p. 56 |
| 2.2.3 L'économie des sociétés postmodernes..... | p.60 |
| 2.2.4 La famille des sociétés postmodernes..... | p.63 |
| 2.3 Manifestations de la crise de solidarité | p.66 |
| CHAPITRE 3 - LA DÉRIVE INDIVIDUALISTE DU SERVICE SOCIAL..... | p.70 |
| 3.0 Introduction | p.70 |
| 3.1 Le cadre dominant de la pratique..... | p.70 |
| 3.2 Brève critique du travail social..... | p.73 |
| 3.2.1 L'enseignement aux compétences..... | p.73 |
| 3.2.2 La crise de la profession..... | p. 76 |
| 3.2.3 La pérennisation des problèmes sociaux par le travail social : l'égalité au-delà de la justice..... | p.82 |
| 3.2.4 Le modèle compétitif du travail social..... | p. 86 |
| 3.3 Conclusion - La désindividualisation du travail social | p.89 |
| CONCLUSION - PLAIDÉ POUR LE COLLECTIVISME..... | p.93 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | p.110 |

INTRODUCTION

La réflexion développée dans ce mémoire porte sur la vaste question de la santé de l'âme chez les sujets de la société post-moderne. Comment se porte l'intériorité profonde du sujet de la société contemporaine que nous qualifions de postmoderne?

Le problème du « mal de l'âme », comme nous allons le nommer, est peu exploré dans les écrits directement liés ou connexes à la profession de travailleur social, même si un nombre croissant d'individus semble souffrir d'une forme ou d'une autre de ce mal. Nous désignons par mal de l'âme, un mal de vivre caractérisé par un vide interne, par une absence de spiritualité nourrissant l'essence humaine, c'est-à-dire ce qui distingue en propre l'Homme de l'animal, soit la conscience de l'existence, le sens de l'être dans le monde et le sens de ce monde. Le mal de l'âme serait la perte de sens du monde, comme dans l'expression « ça n'a plus de sens » que l'on entend régulièrement pour qualifier ce qui se passe autour de nous.

Cet objet, qui se présente sous un double caractère de perte de sens et de mal de l'âme, nous interpelle de façon très importante en raison des observations personnelles et professionnelles que nous avons faites dans notre vie, et des constats que nous avons établis sur l'ampleur et la profondeur croissante du phénomène. Par-dessus tout, c'est à partir de notre pratique que nous sommes le plus interpellés, car ce grave problème semble très mal pris en charge par la profession du travail social. Celle-ci apparaît aujourd'hui incapable d'envisager le mal de l'âme comme phénomène social qui dépasse les conjonctures individuelles et qui s'appréhende bien au-delà de la pratique directe et de l'individu. Le mal de l'âme doit être contemplé et analysé du point de vue de la transformation de la société. Ce sont les paramètres de la société qui sont en jeu dans sa résolution.

La réflexion contenue dans ce mémoire soulignera les liens entre les structures de la société actuelle et l'augmentation du nombre d'individus qui souffrent d'un malaise moral profond, dont la source peut demeurer difficilement repérable pour qui ne considère pas les profondes transformations sociales contemporaines au regard de la pratique et de la condition humaine anthropologique. Notre mémoire cherchera à contribuer de manière originale à

l'identification des pistes de solutions possibles pour innover dans la pratique du travail social, face à la souffrance morale des individus. Lorsque les individus souffrent collectivement du même mal, il y a de fortes chances que ce soit dans la société que réside la source de ce mal. C'est donc dans l'optique de mieux comprendre les liens entre les effets de l'organisation sociétale actuelle et l'éclosion massive de la souffrance humaine morale que nous avons élaboré cette réflexion.

En analysant de façon approfondie les écrits liés à la profession qui se spécialisent sur l'étude de la société, nous avons constaté que très peu d'entre eux abordent la question de l'organisation sociétale des sociétés postmodernes, peu prennent note des transformations majeures de la société occidentale contemporaine, peu en mesurent les conséquences. En particulier, peu d'écrits s'interrogent sur les nouvelles formes de subjectivité comme sources potentielles d'un mal intérieur, profond, duquel une grande partie de la population souffre. Les études semblent attribuer ce type de problèmes sociaux à des phénomènes qui n'ont aucune substance historique ou collective, préférant postuler des causes biologiques (telles qu'un déséquilibre biochimique dans le cerveau, des prédispositions génétiques ou héréditaires¹), psychologiques (liées au tempérament de la personne), des maladies ou des problèmes de santé physique chroniques qui affectent la santé mentale de la personne, des causes environnementales comprises comme milieu de vie immédiat plutôt que comme écologie, ou des causes qui sont attribuées au stress qu'une personne vit, soit dans sa famille, soit au travail ou socialement, la perte de revenu ou un faible revenu, la paresse, la vieillesse, etc.²

Bien que ces études offrent des explications sur la source de l'éclosion des problèmes sociaux et tentent d'offrir des solutions à ces problèmes, leurs explications sont incapables d'identifier le développement historique particulier et les transformations des rapports sociaux spécifiques qui ont mené à l'éclosion du mal de l'âme, dont les manifestations prennent mille et une formes particulières, allant de la multiplication des sports extrêmes à l'usage répandu des drogues, des dépendances au jeu ou au sexe, à l'automutilation par le piercing et le

¹ Nouveau Regard, « Maladies mentales », consulté en ligne 1^{er} novembre 2017, <http://nouveau REGARD.qc.ca/maladies-mentales/>

² Gouvernement du Québec, 2017. « Santé mentale (maladie mentale), consulté en ligne le 3 novembre 2017, <http://sante.gouv.qc.ca/problemes-de-sante/sante-mentale/>

tatouage extrême, de la musculature extrême, aux diètes ésotériques, à la chirurgie plastique purement esthétique³, l'augmentation de la violence⁴, etc.

Contrairement à ces études, nous voulons traiter de la problématique du mal de l'âme comme révélateur d'un mode de vie qui découle du libéralisme et de son corolaire, l'individualisme, qui décroche les individus de leurs attaches collectives, ce qui va à l'encontre de la nature anthropologique de l'existence humaine, d'abord marquée par le collectivisme et son corolaire identitaire d'appartenance au groupe. Ainsi, nous allons aborder le mal de l'âme des sociétés postmodernes comme symptôme du décrochage des individus de leur collectivité d'appartenance ou, en d'autres mots, nous abordons le mal de l'âme comme excentrement face au groupe, comme conséquence de la décroissance tendancielle de la solidarité, ce ciment qui attache les individus à une seule et même totalité d'appartenance, dans la société contemporaine.

Il faut préciser que notre définition du mal de l'âme n'a rien à voir avec la maladie mentale telle que définie, par exemple, par Foucault (1972); au sens de la folie, de ses institutions, de ses pathologies et de ses divers symptômes, comme l'hystérie, la schizophrénie, la manie, la dépression, l'anxiété, la névrose obsessionnelle et les nombreuses autres pathologies qui sont définies dans le DSM5. Ce que nous désignons par le mal de l'âme c'est le malaise de la société où chacun souffre d'un vide intérieur qui ne peut être comblé. Ce mal de l'âme est caractérisé par un vide moral, un vide spirituel qui conduit à un malaise émotionnel insupportable, de l'ennui, de l'angoisse et de la perplexité dû à un style de vie qui devient de plus en plus douloureux et aliénant (Alexander, 2008).

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'Homme est confronté à un monde qui le confine à lui-même, qui rejette ou secondarise la spiritualité rattachant tous les individus à une même appartenance collective, pour la remplacer par un système d'appartenance au monde où chaque individu doit se débrouiller seul, et non seulement seul, mais dans une compétition qui mesure les gagnants à partir de la quantité de bien accumulés ou consommés. En fait, environ 20% des individus aux États-Unis se disent malheureux, et attribuent ce mécontentement à l'isolement qu'ils ressentent chaque jour (Gillroy-Ware, 2017). Ce mal est précisément

³ Boudreau, François, Cours du 23 septembre, 2013. «Le bien-être social en tant qu'institution sociale», BESO 2105FL, Université Laurentienne (Sudbury).

⁴ Entre janvier et juillet 2018 seulement, il y a déjà eu au-delà de 200 fusillades, faisant au-delà de 50 homicides à Toronto. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1110486/fusillades-toronto-effrayee-choc-crime-violence>

caractéristique de notre époque, où tout développement dans la société repose sur le développement économique, et non le développement culturel et politique (Boudreau, 2013). Cette fixation sur le développement économique, de type libéral, où l'individu et la propriété sont devenus les valeurs dominantes, a entraîné des effets néfastes sur la vie sociale, culturelle et sur la reproduction même des caractéristiques de l'humanité. En fait, dans le nouveau mode de vie issu de la société postmoderne, la socialité et la solidarité humaine ont été bouleversées, voire complètement remplacées par l'individualisme. Les populations des sociétés postmodernes ne comprennent pas encore que le relâchement des liens sociaux ne peut être comblé par la consommation sous forme matérielle ou virtuelle qui relève de l'ici et du maintenant, sans passé, sans future et sans attaches aux autres. Le bonheur ou la tranquillité de l'esprit, voire la sérénité ne résident pas dans un rapport aux choses, mais dans les rapports humains, et en l'absence de liens sociaux forts, le mal de l'âme s'installe. Le mal de l'âme de cette nature souligne à quel point les individus de la société postmoderne souffrent émotionnellement et sont socialement isolés, au point où ce malaise intérieur se manifeste en troubles de santé mentale, en criminalité, en dépendance ou violence, à soi et aux autres, qui deviennent ensuite diagnostiqués et médicalisés par la société⁵. De fait, la pratique du travail social tente d'agir sur ces problèmes, sans avoir de substance historique elle-même, et conséquemment, agit sous forme de médecine d'urgence, en crise de réponse aux problèmes.

La croissance du mal de l'âme

Plusieurs statistiques soulignent l'ampleur de la gravité croissante de l'augmentation des manifestations des symptômes du mal de l'âme, et la gravité de cette souffrance est un phénomène nouveau de la société postmoderne, où presque la moitié de la population souffre : un Canadien sur cinq souffrira d'un problème de santé mentale dans sa vie⁶, 24% des décès pour les individus âgés de 15 à 24 ans sont le résultat d'un suicide⁷, environ 20,6 millions d'individus aux

⁵ En date du 25 septembre 2018, le Globe and Mail rapportait une étude de l'Ontario Drug Policy Research Network selon laquelle les prescriptions de stimulants tels le Ritalin, le Concerta et l'Adderall sont en hausse, surtout chez les jeunes garçons, passant de 4,7 pour 100 000 à 6 pour 100 000. Voir l'article :

<https://www.theglobeandmail.com/canada/article-prescriptions-for-stimulants-on-rise-in-ontario-particularly-for-teen/>

⁶ Voir, <https://cmha.ca/about-cmha/fast-facts-about-mental-illness>

⁷ Voir, <https://cmha.ca/about-cmha/fast-facts-about-mental-illness>

États-Unis souffrent d'une dépendance aux drogues ou à l'alcool⁸, 70% des individus dans la société postmoderne admettent qu'ils sont malheureux au travail⁹, près de 50% des absences en milieu de travail sont liées à la santé mentale¹⁰. Une recherche en 2009 indique que les enfants et les jeunes de moins de 18 ans sont plus susceptibles d'être agressés physiquement ou sexuellement par une personne qu'ils connaissaient (85 % des affaires)¹¹. Entre 2000 et 2009, il s'est produit 738 homicides entre conjoints au Canada¹². Et en 2017, il y a eu 346 fusillades aux États-Unis¹³.

Si ces statistiques ne représentent que des symptômes de l'appauvrissement spirituel de la société engendrée par le capitalisme et l'individualisme contemporain, le tableau d'ensemble demeure cependant révélateur d'un profond malaise de société en ce que tous ces comportements sont symptomatiques de dysfonctionnements, d'écarts face à la norme d'un vivre ensemble harmonieux. Mais ces statistiques n'offrent tout de même qu'un aperçut photographique de l'état de l'âme de la société, reste à comprendre les transformations sociales qui président au déploiement du malaise.

Quelques précisions sur la nature de ce mémoire de recherche théorique

Notre réflexion théorique s'appuie sur la sélection d'un corpus de données théoriques qui nous permettent d'analyser et d'interpréter, dans une perspective dialectique critique, les liens et l'interaction qu'entretient l'organisation sociétale actuelle avec la santé morale des individus qui vivent cette société. Nous disons que c'est dans l'organisation sociétale que nous trouvons ce qui favorise la désintégration de la solidarité humaine, et qui mène au mal de l'âme. En fait, sur le plan méthodologique, notre recherche prend davantage la forme d'un exercice de synthèse réflexif, et donc à caractère documentaire, des écrits autour de l'objet de réflexion. Ainsi, cette recherche va principalement reposer sur une synthèse de livres et d'articles scientifiques.

⁸ Voir, <https://www.addictioncenter.com/addiction/addiction-statistics/>

⁹ Ibid.

¹⁰ Voir, <http://www.iusmm.ca/hopital/folewood/faits-et-statistiques-sur-la-sante-mentale.html>

¹¹ Voir, <https://www.statcan.gc.ca/pub/85-224-x/2010000/aftertoc-aprestdm2-fra.htm>

¹² Ibid.

¹³ Voir, <https://www.abc15.com/news/data/mass-shootings-in-the-u-s-over-270-mass-shootings-have-occurred-in-2017>

Notre démarche sera principalement fondée sur l'analyse des idées et des concepts des auteurs consultés, et nous allons adopter une perspective dialectique qui nous permettra de bien cerner le phénomène à l'étude dans son développement sur la longue durée. En fait, à partir de l'analyse dialectique, l'auteur est lui-même un outil de recherche méthodologique, où il lui importe de maintenir un esprit libre afin de pouvoir analyser, critiquer, consentir, ou opposer les écrits et les auteurs. Effectivement, nous devons tenter d'établir l'équilibre nécessaire entre l'engagement et la distanciation (Elias, 1993). Il importe aussi de maintenir une posture critique des recherches déjà effectuées, car en entamant cette recherche, nous posons que les théories, les explications et les hypothèses qui existent déjà à propos de notre objet ne sont pas satisfaisantes. L'exercice nous mène finalement à formuler notre propre perspective de la problématique du mal de l'âme et à explorer ses pistes de solutions.

Objet de la recherche

L'objectif général de notre mémoire est de montrer comment la consommation et le rapport au monde virtuel deviennent le principal rapport social de l'individu dans la société postmoderne, puis comment ce type de rapport prend précisément la forme d'un repli « ici et maintenant » sur soi, et ainsi, de montrer comment la solidarité et la socialité humaine, qui nécessitent une capacité de projection de soi sur autrui dans la longue durée, disparaissent simultanément de l'horizon ontologique. Nous espérons montrer comment ces transformations aboutissent au mal de l'âme en faisant de l'individu un être qui tend alors à être isolé, replié et dé-historicisé. De fait, cette compréhension pourra déboucher sur des stratégies d'insertion des individus et surtout, sur le développement de la conscience que notre mode de vie est malsain. Nous visons donc ainsi ces objectifs de conscientisation vers le changement social et le retour à des valeurs humaines de socialité plus dense et de solidarité plus intense, dans lequel le service social a un rôle tout désigné à jouer.

Notre mémoire est présenté en trois chapitres, qui aborderont chacun un thème différent. Le premier chapitre traitera d'une dimension anthropologique et historique des sociétés permettant d'analyser les modalités de la transmission du sens pour chacune de ces sociétés, ainsi que les différences entre les diverses modalités de transmission de chacune d'elles. Nous amorcerons notre mémoire par une analyse des communautés archaïques et des sociétés

traditionnelles pour montrer comment ces sociétés ont construit, reproduit et transmis le sens symbolique d'une appartenance commune au monde par la solidarité au travers des générations. Nous allons premièrement étudier la forme de reproduction symbolique de ces deux types de sociétés, pour ensuite explorer les rapports sociaux de celles-ci, ainsi que leur économie et leur organisation familiale. Par cette analyse, nous espérons pouvoir montrer comment ces sociétés construisaient collectivement et de manière cumulative le sens de l'existence collective qui était à transmettre de génération en génération.

Le deuxième chapitre traitera des grandes transformations anthropologiques sociétales de l'existence humaine qui ont mené au développement de l'individualisme et du capitalisme, et de ses conséquences sur les rapports sociaux dans la société. Cela sera exploré au travers des sociétés modernes et postmodernes. Tout comme dans le premier chapitre, nous allons analyser les formes de reproductions du sens, les rapports sociaux, l'économie et l'organisation familiale de ces deux sociétés. Cette analyse souligne l'impact ontologique profond de l'instabilité du sens construit à partir de la consommation de marchandises qui sont elles-mêmes, par définition, instables, c'est-à-dire temporaires.

De plus, ce chapitre montre comment les rapports sociaux de la société postmoderne sont définis par la consommation et le marché, et comment ce mode de reproduction de la société mène à un repli sur soi de l'individu qui débouche sur un malaise existentiel insupportable qui se manifeste notamment par ce que nous avons nommé le mal de l'âme. Ce processus de consommation comme mode d'être sera étudié du point de vue de sa contribution à la désintégration de la solidarité et de la socialité humaines par l'investissement de tous les rapports sociaux par la médiation de choses matérielles jusqu'au point où la socialité devient un concept artificiel et superficiel dans la société postmoderne.

Le dernier chapitre traite des conséquences qu'ont les notions d'individualisme, de libéralisme et de capitalisme sur la profession du travail social actuelle. Notre objectif est de montrer à quel point la profession semble définitivement dériver en une forme d'outil de gestion des rapports sociaux, d'outil d'intégration des excentrés du système, au détriment de sa fonction de changement social structurel. En fait, nous voulons souligner l'incapacité flagrante de la profession à comprendre la dimension anthropologique et historique des sociétés humaines, compréhension incontournable à l'appréhension de la nature véritable des problèmes sociaux

contemporains. Cette incompréhension mène la profession à individualiser le traitement des problèmes sociaux. Nous allons tenter de montrer comment, ainsi, la profession participe à l'accentuation des problèmes sociaux, en essayant d'offrir des solutions individuelles à ces problèmes sociaux, à partir de l'idéologie libérale.

La conclusion suggère des façons à partir desquelles le travail social peut se défaire de l'individualisme et du libéralisme, par la justice sociale. Nous espérons qu'un jour, cette piste de solution servira de toile de fond à un projet de société juste et équitable.

Nous sommes conscientes que la société actuelle se dirige dans une mauvaise direction et que le style de vie d'aujourd'hui, qui fait en sorte que tout le monde souffre plus ou moins profondément de ce vide intérieur, aura des impacts sur l'avenir de l'humanité entière. Bref, ce que nous espérons que notre mémoire apporte à la société et à la pratique du travail social est la conscientisation du mal de l'âme par l'effondrement des solidarités et la désintégration des rapports sociaux remplacés par la consommation. Avec la conscientisation, le changement social sera peut-être plus facile à imaginer.

Puisque le sujet du mal de l'âme n'a jamais été abordé de cette façon, nous espérons que les résultats de ce mémoire pourront servir de fondement de recherche pour quelqu'un intéressé à approfondir cette étude.

CHAPITRE 1

LE COLLECTIVISME ET LA SOLIDARITÉ COMME MODE DE L'EXISTENCE HUMAINE

1.0 Introduction

Ce chapitre présente une analyse anthropologique¹⁴ et historique¹⁵ des sociétés, c'est-à-dire, des formes de sociétés qui ont existé avant les sociétés moderne et postmoderne. Le but de cette analyse est de récapituler la dimension anthropologique des sociétés de manière à souligner comment les formes antérieures des sociétés construisaient collectivement et de manière cumulative le sens de l'existence collective. Nous n'avons pas l'intention de caractériser une société comme étant supérieure à une autre. De fait, notre intention est de montrer les *différences* entre les sociétés d'hier et d'aujourd'hui, car pour bien comprendre le monde contemporain, nous croyons qu'il est essentiel de bien comprendre ce qui est venu avant. En fait, Gadamer disait qu'« ...il n'y a pas de connaissance de la réalité ni de force capable de voir dans l'avenir, sans qu'elle soit capable d'unir le passé, ce qui fut, à ce qui est présent, et ce à quoi nous devons nous attendre. » (Gadamer, 2003, p.4). La société c'est l'ensemble de pratiques qui se coagulent dans des rapports sociaux, et c'est l'objet de la sociologie de comprendre correctement ces pratiques. Bref, les origines des situations présentes se trouvent dans le passé, car la réalité du présent ne peut seulement être comprise par ses causes, et son développement dans l'histoire. Il faut comprendre le présent par le passé (Bloch, 1949). Le présent est ce qui est advenu.

Une analyse comparative exhaustive des communautés anthropologiques et des sociétés historiques dépasse largement les objectifs d'un mémoire de maîtrise, nous nous permettons de limiter notre analyse au thème de la solidarité. Nous allons commencer notre chapitre avec un aperçu des manières dont les formes antérieures de la communauté primitive construisaient de manière cumulative le sens de leur existence collective, pour ensuite effectuer la même analyse auprès de la société traditionnelle. Avant de commencer notre analyse, nous croyons qu'une distinction entre communauté et société doit être établie.

¹⁴ Une étude anthropologique désigne une étude auprès des sociétés à forme de reproduction culturelle symbolique, elle a pour objet les communautés primitives.

¹⁵ Une étude historique désigne une étude auprès des sociétés qui viennent après les communautés primitives, soient les sociétés à forme de reproduction politico-institutionnelle, elle a pour objet les sociétés traditionnelles.

Ferdinand Tönnies, un sociologue et philosophe allemand, distingue deux formes de regroupement social chez les humains, soit la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*. La *Gemeinschaft* est un mot allemand qui signifie *communauté*. La communauté est caractérisée par une forme d'appartenance culturelle d'individus qui habitent un même espace territorial. Pour Tönnies, dans ce regroupement social, les individus ne se distinguent pas les uns des autres. En effet, il y a bien des individualités distinctes, mais pas des distinctions de statut donnant accès ou non aux ressources et aux solidarités. En ce sens, la communauté est « originellement unifiée ». L'homogénéité des conditions au sein des membres de la communauté est ainsi extrêmement prononcée. De plus, dans la *Gemeinschaft*, la propriété privée n'existe pas, car celle-ci est naturellement commune à tous. Donc, la propriété n'appartient à personne, mais en même temps, elle appartient à tout le monde, ce qui fait en sorte que personne n'est plus riche qu'un autre. En fait, les membres de cette communauté deviennent si nettement noués, que de vivre sans autrui devient carrément impossible. Donc, l'individu n'existe pas sans la communauté.

D'autre part, la vie du groupe ne dérive pas de la volonté individuelle de chacun, mais plutôt des coutumes et des traditions. L'homogénéité entre les membres ne signifie pas qu'il n'existe pas d'individualité, mais plutôt, qu'il n'y a pas de distinction entre les individus. En fait, tous effectuent le même type de tâches à partir de la division sexuelle du travail et à partir de la division agéiste du travail, et ce sont là les seules distinctions essentielles entre les individus. (Durkheim, 1889). C'est une forme d'organisation sociale humaine très personnelle où les membres sont proches et se connaissent et partagent un sens de convivialité. La communauté laisse très peu de place à la vie privée, qui est une vie en retrait, car celle-ci n'est pas autant valorisée que la coopération et l'entraide. La vie entre les membres est intime et familière, et la déviance face aux normes du groupe est strictement règlementée, au sens de normalisée. Bref, la *Gemeinschaft* est maintenue par les coutumes, les traditions et les persuasions morales. Alors, pour vivre en communauté, la solidarité doit être à l'avant-plan de tout, et le groupe doit être plus important que l'individu.

Tönnies utilise le terme *Gesellschaft* pour désigner la société. La société est pour ainsi dire caractérisée par une unification de communautés distinctes, c'est-à-dire d'un ensemble d'unités politiques composées d'individus d'un même espace territorial. Au lieu d'être naturellement unifiés, comme dans la communauté, les membres de la *Gesellschaft* doivent

continuellement recomposer leur unité pour maintenir la société. En fait, dans la *Gemeinschaft*, les individus restent unis malgré toutes leurs distinctions, tandis que dans la *Gesellschaft*, les individus naturellement séparés doivent continuellement réaffirmer les liens qui les rassemblent (Durkheim, 1889). Dans la *Gesellschaft*, chacun a davantage tendance à vivre pour soi et dans un état de suspicion envers autrui (tous contre tous). C'est un style de vie où l'exclusion et l'opposition croissent en raison de l'apparition de la domination et, plus tard, de la propriété privée. La société se caractérise donc aussi par la présence de classes sociales opposant dominants et dominés et, éventuellement, possédants et dépossédés.

Le travail se diversifie et les inégalités augmentent et conséquemment, les individus de la société deviennent de plus en plus hétérogènes (Durkheim, 1889). C'est une société de masse beaucoup plus impersonnelle que la communauté, où les individus sont presque tous étrangers les uns aux autres. Les relations entre les membres de ces sociétés demeurent plus ou moins régies par la division sexuelle du travail, mais les principales divisions tendent de plus en plus à être instituées sous la forme de classes sociales, exprimant précisément la distance face au lieu du pouvoir institutionnel. Le genre de société est maintenu par des techniques formelles, telles des lois et des sanctions bien définies et renforcées. Ici, la vie privée est chérie, et les intérêts des individus sont beaucoup plus orientés vers des intérêts personnels que des intérêts collectifs. De plus, tandis que la déviance face aux normes est strictement règlementée dans la communauté, elle est tolérée sous une forme instituée dans la société. Dans cette organisation sociale, les relations entre les individus sont impersonnelles. Il est à noter que la société, bien que divisée en classes sociales, demeure essentiellement fondée sur le principe de la vie collective et de la construction collective du sens. Voilà les différences majeures entre la communauté et la société de Tönnies. Il sera important de garder ces définitions en tête tout au long de notre discussion.

Nous allons montrer comment la socialité humaine s'est constituée dans sa dimension collective dans les communautés primitives et les sociétés traditionnelles; allant de l'organisation culturelle¹⁶, à l'organisation politique¹⁷, et finalement à l'organisation économique¹⁸.

¹⁶ Ici, le terme « culturel » n'est pas employé pour décrire sa dimension esthétique, mais plutôt pour décrire son sens anthropologique désignant une forme d'ontologie : le rapport au monde de l'individu (Boudreau, 2013a).

¹⁷ Ici, le terme politique signifie le sens de la normativité, ou bien le lien à la transcendance qui permet la création de sens collectif. Le terme politique est utilisé pour désigner une organisation de second niveau de la culture. Le politique est l'organisation abstraite de la totalité de la société. Comme nous venons de le voir avec Tönnies, cette

Cette étude des sociétés du passé nous permettra d'établir la nature collectiviste de l'humanité et de montrer que la solidarité est fondamentale pour assurer le bien-être de l'Homme. C'est pourquoi les humains entretiennent des rapports, des interactions et des échanges sociaux qui s'effectuent dans un champ symbolique. Ce qui signifie que tous peuvent interpréter ces échanges et les reconnaître comme étant une construction d'un monde commun. Cette reconnaissance symbolique est donc au cœur de la socialité humaine. Cette socialité crée l'espace commun de la vie, où tous peuvent donner « sens » à leur monde. C'est lorsque les humains oublient leur nature collectiviste qu'ils se projettent vers l'individualisme et la recherche de l'accomplissement de l'intérêt personnel, comme théorisé chez Locke. Nous n'adhérons pas à l'idéologie de l'individualisme ni au libéralisme établi par Locke.

Locke postulait que les humains contractaient leur association en société pour assurer la préservation de leur personne et de leurs propriétés privées (Locke, 1690). Nous croyons qu'il y a un paradoxe dans cette façon de penser. En fait, pourquoi est-ce que les humains se rassembleraient afin d'assurer l'exclusion de l'autre? Nous croyons plutôt qu'il est dans la nature humaine de vouloir s'assembler en groupe, car la solidarité et la collectivité sont naturelles pour l'Homme. La motivation humaine de s'unir en société va bien au-delà de la motivation de la préservation de sa propriété privée, car sans la solidarité, l'humain souffre d'être seul et le mal de l'âme, terme pouvant désigner la perte du sens de l'existence, s'ensuit. Ainsi, nous voulons traiter de la problématique du mal de l'âme comme révélateur d'un style de vie qui découle du libéralisme et de son corolaire, l'individualisme, qui est un mode d'existence qui va à l'encontre de la nature anthropologique de l'existence humaine. Nous venons de le souligner, l'existence humaine procède de la communauté à la société, toujours marquée par le collectivisme et l'appartenance au groupe.

La communauté et la société demeurent l'endroit où les rapports, les transactions et les normes sociales sont établis et interprétés entre les Hommes. C'est par la collectivité et la solidarité, et à travers le partage du sens que les Hommes organisent leur monde. En fait, la société est un contenu historique et collectif du savoir humain et elle assure sa continuité

organisation de second niveau n'existe pas dans la communauté primitive qui est seulement organisation par la culture et qui n'atteint pas ce deuxième niveau (Boudreau, 2013).

¹⁸ Le terme « économique » est employé comme telle : l'instrumentalité dans la reproduction de la vie (Boudreau, 2013).

en unifiant sa population par un réseau de relations, qui est cimenté par la culture et transmis par des traditions, des rites et des mythes, ainsi que par des institutions. Tout cela prend valeur transcendante, c'est-à-dire s'entrevient comme héritage identitaire historique de la communauté ou de la société.

Avant de commencer l'étude de la solidarité au sein de la communauté primitive et la société traditionnelle, il est important de comprendre les termes suivants : ontologie, transcendance et médiation, car ce chapitre utilisera ces termes à plusieurs reprises.

L'ontologie c'est « la logique du maintien de soi dans l'existence » (Fillion, 2006, p.69). Celle-ci répond aux grandes questions humanistes de l'existence: Qui suis-je? Où vais-je? Que puis-je espérer¹⁹? L'ontologie d'un individu doit s'accrocher aux valeurs transcendantales, qui s'accumulent et se transmettent dans le temps sous la forme de la culture, qui constitue précisément ce que nous nommons la tradition dans laquelle sa société est ancrée. Quand l'individu est capable de se lier ontologiquement à la transcendance, la vie de son esprit maintient un équilibre sain, voire serein, car l'individu est alors capable de comprendre sa place dans ce monde. L'ontologie est la manière à partir de laquelle un individu crée le sens de sa présence dans son monde et la manière dont il fait sens de ce monde (Boudreau, 2013b). Si l'ontologie d'un individu ne peut s'ancrer dans la transcendance symbolique et culturelle, celui-ci se perd dans le *n'importe quoi*, et donc, son âme en souffre.

La transcendance peut s'entrevoir comme un fil conducteur qui s'étend à travers des années, depuis le début des temps, jusqu'à aujourd'hui et au-delà. Ce fil est essentiellement la continuité accumulée de la culture humaine; c'est ce qui nous est transmis par nos ancêtres. La meilleure explication pour décrire la transcendance est celle de Boudreau (2012), où il utilise l'analogie d'un petit bonhomme qui aimerait s'accrocher à un fil téléphérique par son propre petit fil. Le long fil auquel veut s'accrocher le petit bonhomme est celui de ses ancêtres. Ce fil permet au bonhomme, à ses ancêtres, et à ses prochains de se comprendre, et de se transmettre tout le savoir accumulé au travers du temps. Par exemple, Maurice Richard a seulement été un bon joueur de hockey, car il a adopté les techniques de hockey qui lui ont été transmises par d'autres générations, et il a apporté ces techniques plus loin. Sans la transmission de

¹⁹ Philosophie d'Emmanuel Kant, philosophe allemand de l'*Aufklärung*, qui a posé ces trois questions, et auxquelles l'ensemble de sa philosophie a tenté de répondre. Voir : <https://la-philosophie.com/kant-philosophie>

connaissance de ses ancêtres, il n'aurait jamais été surnommé le « rocket ». En fait, le personnage a même pris une forme mythique du fait qu'il illustre précisément la lutte acharnée du francophone qui se débattait envers et contre la domination anglaise, incarnant donc une forme d'héroïsme face à une situation difficile. Cette fierté qu'a ressentie le peuple francophone du Canada face à ces actions héroïques a été ressentie si ardemment du fait que la tradition et la culture francophones résonnaient encore auprès de ce peuple. Bref, si la culture francophone et les traditions qui s'y rattachent n'avaient pas fait transcendance au sein des générations, Maurice Richard n'aurait jamais été reconnu au-delà de ses exploits sportifs. La transcendance est donc un construit social, mais qui demeure fragile, car c'est une construction subjective de l'humanité, elle n'existe que par transmission orale et elle n'a pas de substrat matériel pérenne : la transcendance est le sens donné et transmis tel qu'il est vécu par les individus vivants. Lorsqu'il y a coupure dans ce fil, lorsqu'il y a interruption dans la transmission du sens, il est impossible pour l'individu de se rattacher à ce qui était, et celui-ci se retrouve donc seul face au monde, dans *len'importe quoi de l'existence immédiate*, car rien ne le rattache à sa culture, à ses traditions, au savoir de ses ancêtres, etc.

Pour ce qui en est de la médiation, celle-ci est « la modalité structurante entre le monde subjectif de l'individu et le monde objectif tel qu'il existe » (Boudreau, 2013b). Si nous suivons l'analogie du petit bonhomme, la médiation peut être comprise comme étant le petit fil que l'individu utilise pour se rattacher au long fil de ses ancêtres. « C'est le moyen par lequel l'ontologie se rattache à la transcendance » (Boudreau, 2012, p.21). Dans la forme animale, la médiation est sensori-motrice et la transcendance n'existe pas. La médiation proprement humaine procède par la culture. Dans la communauté primitive, nous allons le voir, le sens de la vie est défini par la culture, et l'humain n'existe que par l'appartenance à son groupe. Ce groupe est la forme d'identité primaire de l'individu. Une médiation est la trame par laquelle les individus parviennent à comprendre et à agir sur leur monde (Brès, 2007, Boudreau, 2013b).

1.1 La communauté primitive

Il faut garder en tête que l'étude que nous effectuons de la communauté primitive est une étude générale. En fait, les sociétés primitives diffèrent entre elles de bien des manières, selon qu'elles se trouvent en Asie, en Europe, en Amérique, etc. Mais nous nous permettons de faire

une étude générale de l'organisation de la conscience collective de la communauté primitive, car nous croyons que cela est suffisant pour dresser un portrait général de la solidarité humaine de cette organisation sociale. Par exemple, si l'on décrivait le caractère général d'un enfant de 6 ans, le lecteur aurait une image concrète de ce qu'est un enfant de 6 ans sans avoir à comprendre les caractéristiques particulières de tous les enfants de 6 ans. En fait, l'étude identifierait les traits et caractéristiques spécifiques d'un enfant de cet âge, même si chaque enfant a des caractéristiques qui lui sont propres. Bref, certains enfants se développent plus rapidement, ou plus lentement que d'autres, etc. Ainsi, les communautés primitives sont similaires. En fait, une communauté primitive située dans le nord du Canada (tribus autochtones) posséderait plusieurs caractéristiques différentes de celles d'une communauté primitive du sud de l'Afrique. Les différences s'appuieraient sur les conditions géo-climatiques, sur les particularités de transmission propre aux groupes, etc., mais le fondement social de ces communautés, la manière de construire son rapport au monde, serait semblable. Ainsi, la généralisation des caractéristiques des communautés primitives nous permettra de dresser une image concrète de la conscience collective de la communauté primitive, peu importe les traits individuels qui marquent chacune d'elle.

Partout dans le monde, l'Homme s'est organisé de manière à ce que chacun occupe une place reconnue dans le groupe. En fait, l'Homme s'est toujours rassemblé avec d'autres pour assurer sa survie, dû au fait que pour l'Homme, la socialité est innée. Chaque organisation sociale se caractérise par des structures différentes. Par contre, ce qui se transmet à travers chaque société c'est le fait qu'elle doit être unifiée par une attache transcendante qui unifie l'existence de chacun à une totalité collective, rassembleuse et unificatrice (Boudreau, 2010).

Il est généralement admis que la communauté primitive prend forme il y a plus ou moins deux millions d'années (Boudreau, 2009d). La communauté primitive est une communauté sans État ni institution (Clastres, 1974). Cette organisation sociale a dominé la plus grande partie de l'histoire humaine. Il est donc important de comprendre les caractéristiques fondamentales de cette organisation, afin de réellement comprendre la nature culturelle de l'Homme.

Dans la communauté primitive, la survie de l'individu dépend complètement et unanimement de son appartenance à un groupe. C'est le groupe qui dicte les comportements et l'identité des individus qui y appartiennent, et l'individu apprend le sens de sa vie par le groupe.

La connaissance et le savoir sont transmis en appuyant la légitimité de ces savoirs et expérience de vie sur la parole des ancêtres : ce sont eux les fondateurs qui ont tracé les voies qu'il faut suivre (Boudreau, 2010, Brès, 2007, Campeau, 2012). C'est le rappel de la parole ancestrale qui dicte les normes sociales, plutôt que des lois ou des institutions (qui sont inexistantes à l'époque). La parole de l'ancêtre est l'unique légitimité des modalités de la reproduction de la communauté (Campeau, 2012). En ce sens, dans la communauté, le groupe dans son déploiement temporel est donc central, et les intérêts sont collectifs. Tous les individus sont rattachés aux mêmes modalités de reproduction : la transmission de la parole des ancêtres. Donc la référence à l'ancêtre assure le maintien du sens de la collectivité et ce « sens » de la vie transmis par la parole transcende la succession des générations. D'ailleurs, dans cette société, le sens est fondé dans la répétition du geste, construit et maintenu dans la culture, de façon collective, où tout était accumulé lentement à travers le temps, et s'établissait à travers plusieurs générations pour s'établir comme transcendance, c'est-à-dire comme manière de faire, venant des ancêtres. C'est ainsi que l'ancêtre devient la référence ultime et la norme absolue dans la société primitive, celui-ci ayant déjà vécu, compris et agi sur le monde. Donc on fait comme lui, et on apprend de ses conseils. Toute action, individuelle ou collective, est une évocation de la pratique ancestrale.

Dans les communautés primitives, l'appartenance au groupe prime sur chaque plan de la vie de l'individu. En fait, la survie du groupe est plus importante que la survie de l'individu. Donc, la communauté s'organise pour assurer le bien-être de la majorité, plutôt que le bien-être de quelques-uns. Par exemple, les chasseurs reçoivent toujours plus de nourriture que les enfants et les vieillards, car les chasseurs ont besoin d'énergie pour retourner à la chasse afin de pouvoir nourrir la communauté. D'autre part, en Arctique, où la nourriture est difficilement acquise lors de certaines périodes de l'année, la communauté doit souvent sacrifier quelques-uns de ses membres les moins productifs et même nuisibles à la survie du groupe (les vieillards et les malades) afin d'assurer qu'il y ait suffisamment de nourriture pour nourrir le reste du groupe. Si ces gens ne sont pas sacrifiés, le groupe au complet pourrait être en péril (Diamond, 2013). Le groupe est toujours plus important que l'individu.

Dans les communautés primitives, tout le monde partage les mêmes valeurs, car celles-ci sont établies et se comprennent comme structure de sens hiérarchisés. Les individus ne peuvent dévier que très peu de cette structure de valeur; ce qui fait en sorte que l'individu dans cette

communauté a très peu d'autonomie fondée sur son libre arbitre, car les structures normatives (paroles de l'ancêtre) dictent l'organisation et les pratiques de la vie sociale. La communauté primitive permet une forte cohésion entre ses membres et son sens, ainsi que la facilité de chaque membre du groupe à y trouver sa place. En fait, il n'y a pas mille et une options de trajectoire de vie à prendre, ce qui fait en sorte qu'un individu n'est pas placé devant une multitude de choix, de valeurs et d'options sur lesquels fonder sa vie. Donc, tout le monde comprend facilement le sens « d'être au monde » (Boudreau, 2011). De ce fait, le groupe contribue à l'ordre structurel et à l'apprentissage du sens afin d'assurer l'enracinement de l'individu dans celui-ci.

L'individu participe à des pratiques sociales tout simplement parce qu'il fait ce qui a toujours été fait. Il n'y a pas de « nouveau » dans ce monde, car les normes établies sont stables et transcendent le temps. En fait, d'année en année, la vie reste comme elle a toujours été, et donc un grand-père peut facilement comprendre le monde de son petit-fils, il lui sert même de mentor, car les pratiques et les normes sociales n'ont pas, ou ont à peine changé. C'est même un impératif que chacun ait le devoir de reproduire le monde tel qu'il est, tel qu'il a été légué par les ancêtres de s'assurer de maintenir l'ordre exact de ce monde, de manière à ne pas le déséquilibrer. Et si déséquilibre il devait y avoir, le recours au rite pour redresser la situation s'impose. De plus, personne ne dévie de ces normes, car dévier des normes du groupe signifie s'attaquer à l'harmonie et à la stabilité, ce qui n'est pas toléré.

Dans la communauté primitive, la culture, les valeurs, les traditions appartiennent à tout le monde (Campeau, 2012). L'individualisation²⁰ des choses est donc impossible. Dans cette communauté, être seul, ou s'identifier au-delà du groupe, ou se déterminer comme étant différent du groupe, avec différentes valeurs, est dangereux, car ce genre d'internalisation individuelle de l'appartenance collective risque de menacer la structure du groupe. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'individualité; mais plutôt que l'individu n'est pas une entité autonome identifiable en lui-même, indépendant. Il est un membre d'une collectivité dans laquelle son identité est ancrée; où la solidarité prime l'individualisme.

²⁰ Dans ce contexte, nous ne parlons pas de l'individualité comme caractéristiques d'un individu. En fait, nous voulons désigner l'individualisation comme synonyme de l'individualisme, c'est à dire, mettre l'individu devant le groupe.

1.1.1 Forme de reproduction culturelle-symbolique

Avant de passer à cette étape de notre chapitre, il faut expliquer en quoi consistent les formes de reproduction des médiations. Michel Freitag a théorisé des modes de reproductions de la société, c'est-à-dire les manières formelles de reproduction sociale. Il a développé l'idée d'une ontologie de la réalité humaine. Freitag explique que les humains diffèrent des animaux par le fait que les humains construisent le sens de leur existence, qu'ils accumulent dans la culture, qu'ils transmettent à leur descendance. Par ce rapport d'objectivation symbolique, Freitag explique que l'humain peut créer une pratique significative. Celle-ci constitue à la fois une forme synthétique de connaissance du monde, ainsi qu'une forme de transcendance de l'action humaine (Brès, 2007, Freitag, 1982). La pratique significative est une manière d'interagir avec le monde, en se servant de médiations. Celle-ci va structurer la compréhension que l'humain a de son monde, et va aussi déterminer ses actions sur ce monde. « Chaque société peut donc se caractériser par une manière de développer, actualiser et reproduire les médiations symboliques qui sont (...) le support et le substrat de la pratique significative. » (Brès, 2007, p.50). Au sein des sociétés, les médiations symboliques vont éventuellement mener à une stabilité du sens d'une pratique. Cette stabilité se nomme la normativité (Brès, 2007). C'est-à-dire que la société est complètement subjective à sa forme de médiation. Les médiations, nous l'avons vu, sont des constructions sociales qui apparaissent dans une société, modelées par des pratiques significatives particulières (Brès, 2007).

La forme de reproduction par la médiation symbolique de la communauté primitive est celle de la *reproduction culturelle symbolique*. C'est par cette forme de reproduction que l'individu de la société primitive fonde de manière sensée son appartenance au monde. « Avant l'invention de l'institution, qui permet de structurer de l'extérieur les pratiques humaines, l'Homme structure, de manière intériorisée, l'ensemble de ses pratiques et reproduit son monde en suivant les préceptes de la culture ancestrale » (Boudreau, 2010).

Le mode de reproduction culturelle symbolique est largement orienté vers la conservation de l'homogénéité de la pratique sociale. En fait, l'ensemble de la pratique significative des individus d'une société primitive donnée conserve son homogénéité et l'ordre de son monde, en restant fidèle aux enseignements des ancêtres. Cette société, qui est une société sans État, maintient la normativité des pratiques sociales dues au fait que chaque individu a intégré pour lui

les normes de la culture transmises dans le groupe. Chaque membre de la société se conforme aux mêmes pratiques sociales, afin d'assurer la conservation de la reproduction du « même ». Donc, cela veut essentiellement dire que les pratiques sociales des sociétés primitives sont stables, et ne se transforment que très lentement à travers l'Histoire (Brès, 2007). Bref, dans ce contexte, l'autonomie individuelle, ou plutôt la liberté individuelle au regard des normes représente un réel danger pour le mode de reproduction culturelle symbolique; car le système au complet est orienté afin d'assurer l'homogénéité, la stabilité, et la prévisibilité des pratiques et de leur sens.

1.1.2 Les rapports sociaux de la communauté primitive

Les rapports sociaux inscrivent les humains dans une trajectoire de vie avec des interactions sociales qui créent des liens d'interdépendance entre les individus. En d'autres termes, les rapports sociaux désignent la forme des relations entre les individus et entre les groupes. Dans la société primitive, les rapports sociaux se caractérisent par l'inclusion du monde de la nature, que l'on désigne sous le vocable de l'animisme. L'animisme est la croyance que tout être et toute chose qui trouve à se manifester d'une manière autonome est vivant. En fait, les sociétés animistes croient que les roches, la lune, le vent, les plantes, les animaux, l'eau, etc. possèdent tous une forme animée de vie qui se manifeste par une puissance d'agir. Par exemple, le feu crépite, la lune croit en plus d'éclairer le ciel, le vent fait bouger les feuilles et pousse la neige, l'eau porte mon canot et désaltère mon gosier, etc. Donc, l'Homme qui vit dans ce monde, fait partie d'un monde « tout en vie » et où chaque chose agit de sa propre volonté. L'Homme qui adhère à cette conception du monde partage son monde avec les autres Hommes, mais aussi avec toutes les manifestations de la vie avec laquelle ils entretiennent un rapport social et que Boudreau, reprenant le concept de « other than human » de Hallowell (1975), traduit par *personne-objet* (Boudreau, 2009a). Dans la conception animiste du monde, l'individu est en rapport d'égalité relative avec toutes les formes de la vie. Une telle conception de la nature qui place l'Homme dans la nature plutôt que devant ou au-dessus d'elle, peut être dite holiste et elle débouche sur une attitude respectueuse envers toutes les manifestations de la vie. L'Homme

comprend qu'il ne possède pas la planète²¹ et ses ressources, au contraire, il comprend qu'il est un produit de celle-ci (un enfant de Mère nature). L'animisme impose ainsi des caractéristiques de solidarité et de collectivité en soi-même; une solidarité planétaire. Donc, l'humain dans la communauté primitive comprend qu'il existe quelque chose qui est plus grand que sa personne, plus grand que sa vie et ses besoins ne priment pas sur ceux des autres formes de vie.

1.1.3 Économie des communautés primitives

L'économie des communautés primitives est également marquée par une forme intrinsèque de solidarité et de collectivité.

La division sexuelle du travail qui caractérise le travail de la communauté primitive ne peut pas être comparée à celle des sociétés modernes et postmodernes, où cette division semble être prononcée par le pouvoir, la domination et l'oppression. La division sexuelle du travail de la communauté primitive est naturelle chez l'Homme, comme dans presque toutes les espèces sexuées. La raison pour laquelle nous soulevons ce point dans ce texte, c'est pour montrer le sens du « vivre ensemble » collectif de ces communautés, et de montrer que la division sexuelle du travail n'était aucunement prononcée par une forme d'oppression et de pouvoir entre les sexes, mais exprimait plutôt des formes de coopération, de collectivité et de solidarité. Cette division dans le travail entre les sexes est le résultat de la division sexuée naturelle au sein de l'espèce. Ce sont les femmes qui enfantent et, dans les sociétés primitives, elles occupent le centre du cercle de la vie : elles sont responsables de la socialisation des enfants, de leur éducation, de la cueillette de baies, du tissage, de la préparation de nourriture, des soins du corps et de plusieurs autres tâches nécessaires à la vie d'un groupe. De leur côté, les hommes s'occupent à l'extérieur du cercle. Ils sont responsables de la chasse, de la pêche, de socialiser les adolescents aux tâches masculines, de faire l'échange ou de faire la guerre avec d'autres groupes qu'ils rencontrent (Boudreau, 2009c). Ce genre de division n'est pas marqué par l'oppression, la domination, ni la compétition, mais plutôt par l'harmonie et la coopération. En fait, cette forme d'organisation est nécessaire, car sans une forme d'organisation qui assure la protection (hommes) et la

²¹Aujourd'hui, l'Homme semble croire que la planète est à sa disposition, et que celle-ci lui appartient. En fait, les humains utilisent les ressources naturelles pour créer des biens afin de combler leurs « besoins », tandis que la planète et toute autre espèce en subissent les conséquences.

reproduction (femmes) du groupe, sa survie serait impossible. Cette division sexuelle du travail n'est pas immuable, dans certains groupes, les tâches des femmes et des hommes sont inversées, une femme peut être responsable de la pêche et l'homme de la cueillette, mais ce type de répartition ne représente pas la norme des caractéristiques du travail chez les communautés primitives.

D'autre part, la communauté ne dépend pas du marché pour satisfaire ses besoins matériels, encore moins d'un marché qui serait libre de ne répondre qu'à lui-même. Le développement et la croissance ne sont pas des prémisses économiques de la communauté primitive. En fait, la production sert à combler les besoins immédiats de la communauté, et non la production de surplus et l'accumulation. La proximité constante entre ces individus leur permet de collaborer, de s'entraider et de travailler envers un but collectif, soit la satisfaction des besoins primaires du groupe (Sahlins, 1976). L'individu travaille donc d'abord et avant tout pour satisfaire ses besoins et pour assurer le bien-être de sa communauté. Ainsi, le groupe œuvre collectivement à l'accomplissement des tâches qui bénéficient à tous. Dans la communauté primitive, le travail possède des composantes sociales très importantes. En effet, en l'absence de la propriété privée et de la production de surplus, la production est répartie entre tous. Dans ce genre de système, la compétition est rare, car aucun individu ne peut s'élever au-delà du groupe et tout est partagé de façon équitable, et non égalitaire afin d'assurer le bien-être du groupe. Ce type d'économie se fixe des objectifs déterminés et finis. Par exemple, la communauté s'assure de récoltes suffisantes avant l'arrivée de l'hiver, de couper la quantité de bois pour ses besoins énergétiques, ou de fabriquer la quantité de vêtements nécessaire pour habiller tout le monde. La production ne vise qu'un surplus minimal, servant aux fêtes et aux imprévus. Ce genre d'économie se différencie largement de l'économie de la société moderne puisque l'économie moderne se développe à partir des prémisses du capitalisme dont l'accumulation est le moteur. Elle se différencie également de l'économie postmoderne qui s'assigne un but de production infinie (Sahlins, 1976). Bref, cette « économie » primitive satisfait des besoins, au lieu de tout simplement en tirer profit (Sahlins, 1976).

Au-delà du travail qui assure leur subsistance²², l'économie des sociétés primitives se caractérise également par la « règle du don » (Mauss, 1960). Selon Gauchet (1977), l'individu existe socialement dans le monde, et celui-ci a toujours vécu sa socialité comme la maille d'un tricot et non comme pellicule sur le collet. La socialité est cultivée par une interdépendance cohésive par la médiation de la « règle du don », qui consiste en l'obligation de donner, de recevoir et de rendre (Mauss; 1960, Godbout; 1992). Le but du don comme le définit Godbout, est de développer des liens et des obligations entre des individus ou des groupes. C'est une stratégie d'alliance et de politesse qui reconnaît la place d'une personne **dans** un groupe (et non face à lui)²³; par exemple, les individus donnent des fourrures à un groupe qu'ils rencontrent hors de leur territoire afin de former des alliances avec eux.

En fait, les tribus de La Nouvelle-Guinée (Diamond, 2013) qui n'ont été en contact avec la culture européenne que depuis les années 1930, participaient encore à la pratique du don, comme définie plus haut. Leur style d'échange demeure similaire à celui décrit plus haut. Les échanges se font face à face, et ils servent à créer de l'interdépendance entre les tribus, par le fait que si quelqu'un offre un don à un membre d'une tribu, cette tribu est ensuite redevable à la tribu qui a donné (Diamond, 2013). Cette cérémonie où les tribus s'échangent des dons contient un aspect social très puissant. En effet, la tribu qui veut « rendre » un don se fait inviter à une cérémonie où chaque membre des tribus se rassemble autour de la nourriture pour « faire la fête ». Les visiteurs doivent donner un cadeau à l'hôte de la fête, don que celui-ci ne peut refuser. La règle du don prévoit qu'un jour, l'hôte devra rendre ce don au visiteur, mais d'une valeur augmentée pour marquer l'approfondissement de la relation. Cela fait en sorte que les tribus s'échangent une dette, et se rencontrent constamment pour manger ensemble. De cette façon, la paix entre les deux tribus est assurée. Ces relations qui se créent entre les tribus se tissent de génération en génération, et donc, la dette sociale se transfère dans l'histoire (Diamond, 2013, Sahlins, 1976). Sahlins a même qualifié cette stratégie de guerre à la Guerre (1976, 236).

1.1.4 La famille des communautés primitives

²² Notons que le sens de subsistance ne s'entend pas ici dans sa version misérabiliste. Subsistance implique de pourvoir à ce qui est nécessaire, où rien ne manque. D'ailleurs Sahlins titre son ouvrage sur l'économie primitive « Âge de pierre, âge d'abondance. »

²³ Notons la similarité de ce positionnement avec le rapport de l'individu et de la nature : l'individu est dans la nature, pas face à elle.

La famille de la communauté primitive se distingue largement de la famille nucléaire, reconstituée ou monoparentale qui domine la société contemporaine. Au demeurant, nous savons qu'à l'origine, il n'existe aucune division au sein de la communauté primitive. C'est-à-dire que la famille c'est le groupe. Les individus de ces sociétés ne s'identifiaient pas d'abord comme étant le fils, le père, la tante ou la grand-mère de quelqu'un. Ils s'identifiaient plutôt comme étant un membre d'un clan, d'une tribu, ou d'une communauté (Sahlins, 1976). L'entrecroisement du groupe et de la famille fait que c'est le groupe qui assure la transmission des pratiques sociales dans la communauté. Ces pratiques sociales assurent la solidarité de la communauté, et assurent que chacun et chacune soient bien enracinés dans le groupe.

1.2 La société traditionnelle

Notre analyse des sociétés du passé se poursuit avec l'étude de la société traditionnelle. Encore une fois, nous ne prétendons pas à l'exhaustivité de l'analyse des sociétés traditionnelles, nous ne dressons qu'un bref aperçu du contenu religieux de la construction transcendantale qui est la première forme de la médiation politique, et de la solidarité présente dans les sociétés traditionnelles, afin de mieux situer les éléments distinctifs de la crise de la solidarité d'aujourd'hui. Dans une perspective temporelle, il y a eu transition entre la communauté primitive et la société traditionnelle environ 10 000 AA. Cette société s'est établie comme forme d'organisation sociale primaire jusqu'au XVI^e siècle en Occident (Boudreau, 2009b).

Ce qu'il est important de mentionner dès le début est que, tout comme la société primitive, la société traditionnelle est encore marquée par une très forte conscience collective, des valeurs collectives et une normativité rigide. En fait, dans cette société, les individus dérogent très peu des valeurs et des normes sociales qui sont établies comme structure de sens hiérarchisés. Ainsi, les individus des sociétés traditionnelles ont encore très peu d'autonomie et de « liberté », au sens d'un libre arbitre, ce qui est un concept très difficile à comprendre du point de vue du libéralisme et de l'individualisme qui en font le fondement de l'existence. En fait, le « libre arbitre » des individus est restreint par les structures normatives de la société. Les individus viennent au monde dans un monde qui est déjà là, et ceux-ci doivent s'adapter au contenu normatif de la société, plutôt que l'inverse. Dans la société traditionnelle, c'est l'individu qui cherche à s'insérer dans la société et ses normes, il n'est pas libre de tracer sa voie et d'imposer

sa liberté par-dessus les attentes qui sont fixées envers lui par la communauté²⁴. L'avantage de ce genre de restriction par les structures normatives est que la cohésion sociale est très forte, car chacun et chacune vit plus ou moins les mêmes expériences, partage les mêmes valeurs, la même religion, la même culture et pratique les mêmes traditions. De cette façon, le « sens collectif » est facilement compris, et l'individu n'éprouve aucune difficulté à trouver sa place dans la société, et comprend exactement comment agir et comment réfléchir son monde. De fait, les attentes sociales claires agissent en tant que guide pour orienter son action dans ce monde.

1.2.1 La reproduction politico-institutionnelle

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la société primitive se reproduit par le symbolique accumulé dans la culture. En fait, dans cette société, la seule façon de diriger la société est par la constitution d'un système symbolique référentiel commun, où le garant prend la forme de la figure ancestrale. Quand cette société entre en conflit, quand la reproduction du geste ancestral devient impossible, il doit y avoir changement dans le mode de reproduction. En fait, il y a conflit lorsque les membres d'une communauté/société n'arrivent plus à un consensus par rapport aux normes sociales qui sont régies de l'intérieur du groupe (internalisé). Alors, du même coup, cela crée une rupture dans l'intégration structurelle de la société, qui avait jusque-là servi de base de référence commune aux membres de ces communautés. Dès lors qu'il n'y a plus de base normative commune de « l'agir » et de « l'être » au sein d'une organisation sociale, le conflit entre la norme et la légitimité ou entre le geste et son résultat est inévitable (Freitag, 1986).

En fait, l'avènement de la sédentarisation, de l'agriculture et la domestication des animaux comme nouveau style de vie à partir de la communauté primitive, a créé une rupture de sens dans la structure transcendantale de la communauté primitive. Effectivement, la sédentarisation vient transformer l'activité des sociétés humaines, car l'économie de celle-ci se transforme d'une économie de cueillette et chasse à une économie d'agriculture et d'élevage. Ce nouveau style de vie fait en sorte que les humains ont maintenant besoin de restructurer la structure transcendantale de manière à pouvoir se projeter dans l'avenir afin de permettre la

²⁴ Dans la société postmoderne, c'est l'individu qui transforme la société afin qu'elle respecte ses droits individuels et le libre arbitre de chacun.

planification de leurs actions pour s'assurer de récolter et d'élever suffisamment de ressources pour assurer la survie du groupe au fil des saisons (Brès, 2007). Ainsi, la reproduction de la communauté ne pouvait plus se baser tout simplement sur la parole des ancêtres comme seule source de légitimité, car les ancêtres n'ont jamais vécu la sédentarisation, et donc, les individus sont plus en mesure de reproduire le monde tel qu'il est, car avec la sédentarisation, le déséquilibre entre ce qui *était*, ce qui *est* et ce qui *sera*, est nécessaire.

Ce qui différencie radicalement la société traditionnelle de la société primitive c'est qu'au lieu de reproduire la médiation symbolique dans l'enracinement du groupe immédiat accessible par la parole ancestrale, la société traditionnelle pose la médiation politique par le haut (l'institution). Dans cette société, la transcendance s'externalise et prend la forme politique de la religion, et la légitimité est fondée dans la divinité (Dieu) où l'Église assume la sanction concrète de la normativité instituée. Par exemple, dans la société traditionnelle, quand quelqu'un tombe malade, on pourrait dire que c'est parce qu'il a commis un péché. Quand les champs d'un fermier ne poussent pas à cause d'un manque de pluie, on pourrait dire que c'est parce que Dieu est fâché. L'Église peut alors imposer diverses sanctions pour assurer le rachat de la faute. En fait, les individus comprennent leur monde et agissent sur leur monde à travers leurs croyances religieuses.

Dans cette nouvelle société, l'identité primaire de l'individu est donnée par son statut d'« enfant de Dieu », puis de « sujet du roi », et bien plus tard, dans la phase moderne de la société politique, l'individu existe dans son identité à l'État nation en tant que « sujet du droit ». Cela implique donc la création d'un pouvoir qui révèle alors la création d'une profonde fracture au sein de la nouvelle société entre ceux qui prennent en charge la responsabilité de la nouvelle normativité et de la sanction pour en assurer l'application et ceux qui la subissent. En d'autres mots, la création du politique crée les classes sociales où une classe prend en charge le développement de la société et l'impose à la totalité de la société. À cette époque, cette domination entre les classes demeure politique et religieuse, elle n'est pas encore économique. La domination économique n'advient qu'avec la société moderne.

De plus, la propriété privée apparaît avec la sédentarisation²⁵. En fait, dans la communauté primitive, qui est généralement une communauté nomade, l'Homme travaille tout simplement pour combler les besoins primaires du groupe, et ne produit jamais au-delà de ce qui est nécessaire (sauf un peu pour des occasions de fêtes et des imprévus). D'ailleurs, dans une vie nomade, les Hommes ne peuvent pas se permettre de la surproduction, car lorsqu'une tribu dépend du déplacement du troupeau de bison, elle doit s'assurer de pouvoir le faire avec un minimum de choses à transporter. Avec la sédentarisation, l'accumulation devient possible, mais encore, ici on ne parle pas d'accumulation du type de celle qui est glorifiée par le capitalisme. Cette accumulation se fait très lentement d'abord, et toujours en tiraillement avec le politique, car dans cette société, c'est encore l'institution qui domine la société.

Ce n'est que vers le XIIIe siècle que débute un renversement des valeurs dans la société avec l'accroissement, en nombre et en importance, de la classe marchande (Racine, 1988). La société traditionnelle s'est donc déployée sur plusieurs milliers d'années avant de laisser place à la classe marchande. Ici, il faut distinguer le *petit marchand* qui a existé il y a déjà bien longtemps, comme un homme qui vend des produits en quantité limitée et dans un espace géographique limitée, et le *grand marchand* qui est décrit comme homme d'affaires, qui manipule de gros capitaux, sur de grands espaces géographiques, jusqu'aux échanges au long cours. Ce sont les grands marchands qui ont participé à la révolution commerciale du Moyen Âge, par laquelle la propriété privée et le marché sont venus prendre de plus en plus de place dans la société, mais dans la société traditionnelle, ce n'est pas la classe marchande qui domine et gère la société (Racine, 1988).

Avec l'apparition de l'institution, l'homogénéité devient de moins en moins prononcée dans le groupe, et la distinction entre les membres de la communauté devient de plus en plus radicale, ce qui infirme progressivement le fondement égalitariste des communautés primitives. En outre, avec ce nouveau mode de vie, les tâches de travail se transforment également. Donc quand il y a beaucoup d'hétérogénéité dans une société qui était auparavant basée sur l'homogénéité, la forme de légitimité de la parole de l'ancêtre ne peut plus assurer la reproduction harmonieuse de cette société. Lorsqu'il existe plusieurs différences entre les

²⁵ Il est important de noter que même si la propriété privée apparaît pour la première fois dans la société traditionnelle, elle n'est pas la base de cette société.

individus, la spontanéité de la normativité au travers de la culture n'est plus possible, car les individus ne vivent plus le même monde et les mêmes expériences. Dans ces conditions, il y a fracture au sein de la communauté ce qui correspond au développement de la domination; la domination par le régime monarchique en est un exemple. Afin de gérer cette nouvelle cassure au sein de la société, auparavant homogène, mais maintenant divisée entre dominants (royauté) et dominés (paysans), ce qui crée l'inégalité et une différenciation croissante entre ces membres, les humains ont déposé la nouvelle légitimité dans l'institution; ce qui donne naissance au pouvoir (Brès, 2007). Ce pouvoir est responsable de maintenir la structure dans la société. Afin de s'assurer que ce pouvoir puisse imposer la nouvelle norme sociale et la modalité de reproduction dans la société, il faut que ce pouvoir ait la capacité de sanction. Par exemple, tout le monde sait qu'il ne faut pas tuer autrui, sous peine de châtement.

Cette capacité d'instituer, la capacité d'imposer des lois pour dicter les pratiques sociales des individus et pour imposer le sens de ces pratiques sociales, transforme la communauté en société. Dans la communauté primitive, les pratiques sociales étaient internalisées et la légitimité se retrouvait dans la parole de l'ancêtre, tandis que dans la société politique, la légitimité s'impose de l'extérieur, d'en haut : dans la religion, par l'Église (Brès, 2007, Campeau, 2012, Boudreau, 2010). Donc, l'institution a enlevé ce fondement à l'humain (l'ancêtre) et l'a déposée dans Dieu (Brès, 2007), ce qui explique comment l'institutionnalisation de la société consiste en un éloignement de la normativité (auparavant intégrée dans une culture commune) est dès lors déposé dans des lois.

Ainsi, dans la société traditionnelle, l'institution devient le lieu de la reproduction formelle (l'institution politico-institutionnelle) (Brès, 2007, p.60). Afin de garder une homogénéité dans la société, ce pouvoir va produire une idéologie de légitimation (Brès, 2007). Cette idéologie qui est l'interprétation institutionnelle de la transcendance (royauté, religion, Église, etc.) servira de référence transcendantale dans la société traditionnelle (Brès, 2007). La sphère institutionnelle pourra dorénavant définir la pratique sociale; et elle le fera de manière réflexive en imposant des pratiques à l'ensemble de la société. Et voilà l'organisation politique qui assure la conscience collective des peuples traditionnels.

1.2.2 Les rapports sociaux de la société traditionnelle

Une autre grande différence entre la société primitive et la société traditionnelle est que les rapports sociaux se transforment passant de l'animisme à la religion. Dans la communauté primitive, les humains se retrouvent *dans* le monde, avec toutes les formes de vie manifestant une forme d'autonomie, qu'on dit animée. Ce rapport au monde est dit animiste. Dans la société traditionnelle, les humains se retrouvent *face* au monde. En fait, avec la religion la normativité n'est plus horizontale comme elle l'était avec la parole de l'ancêtre. Ce que nous voulons dire par horizontale, c'est que la normativité léguée par l'ancêtre est constituée d'un ensemble de pratiques, mais le legs lui-même est celui d'un membre du groupe, car l'ancêtre est derrière dans la succession des générations, plus proche de l'origine que quiconque qui existe aujourd'hui. Il fait ainsi partie du « nous » qui a vécu les mêmes expériences, mais dans le passé et il a ensuite transmis ses savoirs à sa descendance. Avec la religion, la normativité devient verticale, du fait que Dieu n'est pas du même ordre que les Hommes. La normativité vient donc d'un au-delà du groupe. Pour la première fois, l'Homme suit des injonctions venant d'ailleurs (Boudreau, 2013a). La religion devient une norme externe qui vient donner un sens à la vie de l'Homme. Ce sens, d'après la religion, consiste à vivre une belle vie sur terre afin d'assurer le bonheur de l'après-vie, au ciel. Cette nouvelle forme de légitimité conserve un trait de la précédente, c'est que tous les individus continuent à donner le même sens à leur vie, ils sont tous également enfants de Dieu, et dévient peu de ces normes par peur de la sanction²⁶. Chaque société traditionnelle était dotée d'une forme de religion, toutes avec plus ou moins des caractéristiques semblables.

D'autre part, l'Église élargit la communauté humaine. Cette organisation sociale permet la croissance de l'humanité, par le fait qu'un style de vie sédentaire, guidé de « l'extérieur », permet plus de stabilité et de sécurité chez les humains, ce qui débouche éventuellement sur une croissance démographique. Avec une croissance démographique vient l'expansion géographique, ce qui fait en sorte que la culture humaine se diversifie avec la diversification de ses lieux d'habitation (différentes religions, différentes cultures par continent, etc.). Avec l'accroissement de la population, la race humaine se propage et colonise la planète. Avec la

²⁶ La plus terrible d'entre elle demeure l'excommunication, qui signifie de rompre ou de limiter tous liens entre un individu et son groupe religieux. C'est une exclusion du cercle religieux, qui fait en sorte que l'individu n'est plus reconnu et n'a plus de droit au sein de la communauté religieuse à laquelle il appartenait. Bref, l'excommunication représente une forme institutionnelle de l'exclusion, de rejet et de solitude du même ordre que l'exclusion l'était dans la société primitive.

religion, des groupes de plus en plus nombreux partagent les mêmes croyances et les mêmes valeurs, car cette unification par le haut peut toucher une plus grande masse d'individus, contrairement aux paroles des ancêtres qui ne dictent que les pratiques d'un petit groupe. Bref, avec la religion, les gens se ressemblent dans leur hétérogénéité.

Dans la société traditionnelle, les pratiques significatives ne trouvent plus leur légitimité dans l'ancestralité, dans la pratique des fondateurs, mais elles la trouvent dans l'institution : le mariage, le baptême, etc., tout cela demeure, c'est le lieu de la normativité devant sanctionner leur légitimité qui a changé : horizontale, d'en arrière, la légitimité est maintenant verticale, elle vient maintenant d'en haut. La solidarité humaine élargie se maintient maintenant lorsque les membres d'une société sont unifiés « par le haut », avec de mêmes valeurs, traditions et croyances. Cela permet une manière de « vivre ensemble » qui est transcendée par une médiation stable (la religion). Une communalité universelle s'est imposée, de manière transcendantale qui dure depuis des milliers d'années, ce qui semble avoir assuré une stabilité dans la conscience collective humaine. Cette communalité de sens permet une forme de solidarisation à grande échelle; qui forme des intérêts collectifs, des valeurs collectives, et un sens d'entraide, de compassion, et d'amour. Lorsque les humains partagent les mêmes croyances et les mêmes valeurs, ils peuvent se voir et se reconnaître dans l'autre. Bien que les personnalités et les caractéristiques des autres soient uniques, les croyances sont les mêmes. Alors, les individus ne peuvent se retrouver seuls dans la foule, ils sont toujours parmi frères et sœurs.

1.2.3 Économie des sociétés traditionnelles

L'économie des sociétés traditionnelles ressemble à l'économie des sociétés primitives par le fait que les deux sont marquées par une dimension collective. Le marché de la société traditionnelle n'était pas caractérisé par un sens d'individualisme, de compétition et d'intérêts privés, sans compter qu'il est irrégulier, non plus qu'il ne soit libre, car il est régulé par les règles de la collectivité.

En fait, dans la société traditionnelle, il y a bien un marché, mais pas une économie de marché au sens du marché de la société libérale contemporaine (Polanyi; 1983). Ces marchés spécifiques étaient réglementés. Ces réglementations répondaient toutes à un sens d'autorité. La

« liberté » et la « main invisible » à l'intérieur du marché n'y étaient pas présentes. En fait, la tradition et les coutumes assurent la réglementation du marché, elles encadrent les conditions du marché, tant par rapport à leurs usages des biens (pas de gaspillage), à leur destination (où le situer, et qui pourra y participer), qu'à leurs importances sociales. On crée le marché pour favoriser l'échange de denrées non disponible dans la sphère domestique, il n'est pas encore vécu comme moyen de se procurer ce qu'il faut pour vivre. On crée aussi pour que les choses soient durables. La réglementation de ces marchés est assumée tout à la fois par la royauté, le seigneur local²⁷, des petits regroupements de corporations, et l'Église (Freitag, 2008). « Cette forme d'économie marchande restait très directement et profondément imbriquée dans la structure de la possession patrimoniale et des rapports d'autorité, qui étaient fort complexes dans la société traditionnelle » (Freitag, 2008, p.53).

Donc au début de cette société marchande, le marché traditionnel apparaît à l'intérieur d'une activité de production et de consommation qu'elle ne domine pas, mais plutôt qu'elle sert. L'économie reste encore comprise comme l'ensemble des activités qui ont pour but de satisfaire « les besoins communs d'un *oikos*, d'une cité, d'un collectif de nature communautaire. » (Freitag, 2008, p.53). Cette économie ne « crée²⁸ » pas des besoins, elle sert à la satisfaction des besoins communs dans la société. En fait, cette économie était marquée par un besoin collectif. Elle était encore traversée par des formes de représentations symboliques et culturelles à valeurs normatives (Freitag, 2008).

En fait, les valeurs individualistes étaient tolérées, mais elles n'étaient pas acceptées comme norme. C'est-à-dire que les marchands, qui achetaient des produits là où ils pouvaient obtenir le plus bas prix, et les vendaient là où ils pouvaient obtenir le plus haut prix pour ensuite obtenir un profit, se tenaient à l'extérieur de la structure concrète de la société. Dans cette

²⁷ Là où il y avait le système de seigneurie.

²⁸ L'économie capitaliste a pour but de créer des besoins afin de produire et de vendre des objets pour accumuler le plus de profit possible (Boudreau, 2009b). Cette circulation du capital assure au capitalisme l'accumulation constante de capital. Les besoins qui sont créés par le capitalisme ne sont pas toujours des besoins réels, et ceux-ci font souvent plus de tort que de bien (sociologique et écologique) car ils ne sont ni durables ni raisonnables. Par exemple, le capitalisme a créé le « besoin » du téléphone multifonction. Bien que le téléphone cellulaire ne soit pas nécessaire à la survie, les humains ont l'impression que celui-ci est devenu un « besoin » et que chaque membre « doit » en posséder un. Dû au fait que ceux-ci ne sont pas durables, les individus présumant qu'ils ont toujours « besoin » de s'acheter la version la plus récente (Apple en est à sa 10^e version du iPhone). La société crée des besoins, qui encouragent les individus à consommer de plus en plus. Ainsi en est-il avec les vêtements, l'écran de télévision à 58 pouces, le micro-onde, la cuisine à type « pinterest », les maisons immenses à seize pièces pour une famille de quatre, etc.

société, les marchands étaient perçus comme ayant des valeurs qui allaient à l'encontre de la solidarité, de la collectivité et du bien-être de la société, et avec raison, car les valeurs mercantiles s'opposent aux valeurs de solidarité encore fortement présentes dans la société traditionnelle.

Marx a décrit l'économie marchande (traditionnelle) en utilisant la formule M-A-M' (Marx, 1891). Cette formule signifie l'échange d'un bien matériel (M) pour de l'argent (A), afin de pouvoir se procurer un autre bien matériel (M') d'une valeur augmentée. Alors, dans ce genre d'économie, les individus acquièrent des biens afin de les échanger pour des biens qui leur seront plus utiles. Les gens achètent au marché ce dont ils ont besoin pour la vie quotidienne, ou ils achètent pour échanger contre un autre produit quotidien plus nécessaire (Marx, 1891). Dans cette forme d'économie, la consommation ne dicte pas la vie des individus et elle ne se pose pas comme forme de rapport social dominant. Le recours au marché est accessoire à la vie, mais pas central à la vie (Polanyi, 1983). De plus, l'échange marchand se fait face à face, ce qui personnalise l'échange et permet la création de liens sociaux. Cela était encore apparent lorsque les premiers Français arrivés en Amérique organisaient des sessions d'échanges marchands auxquels les Autochtones participaient volontiers. Une journée de festin et d'échange de cadeaux précédait toujours la ou les journées d'échanges marchands, comme quoi le rapport social venait encadrer le rapport marchand (nous sommes d'abord des amis!). Dans les marchés africains, l'achat d'un produit est toujours précédé d'un rituel d'échange de politesse qui consiste à s'informer de la santé des proches de l'autre et procède toujours par une intense négociation du prix (Godbout, 1992, 156-161). À la fin, le rapport demeure d'abord social, il n'est que marchand ensuite, comme quoi le rapport marchand demeure subordonné au rapport social.

1.2.4 La famille traditionnelle

Dans la société primitive, le groupe est une grande famille. Dans la société traditionnelle, la famille de style patriarcal et autoritaire émerge.

Bien que, dans la société primitive, la division sexuelle ait été forte et qu'il était difficile d'en déroger, elle n'était pas accompagnée d'un rapport de pouvoir. Dans la société traditionnelle, un rapport de pouvoir entre les sexes apparaît pour la première fois. En fait, ce

rapport de pouvoir est apparu lorsque la société traditionnelle a déplacé les intérêts collectifs du groupe vers une organisation familiale imbriquée dans la structure de l'autorité (patriarcale), afin que l'organisation familiale reflète les valeurs religieuses à l'image de Dieu, le père tout puissant (Campeau, 2012). Dans ce genre de société, la division du travail devenait de plus en plus complexe, mais les individus ont continué de comprendre le code et le sens des pratiques et des normes sociales par l'intériorisation à l'intérieur de leur famille, et ausside leur groupe d'appartenance (communauté, groupe religieux, etc.)

Bien que la famille se soit autonomisée par rapport au groupe d'origine, la famille élargie a continué à être la norme dans la société traditionnelle. Donc, les grands-parents, les oncles, les tantes, les cousins et cousines, et les voisins continuent tous à jouer un grand rôle au sein de la famille. Les enfants ne sont pas tout simplement élevés par leurs parents, mais aussi par leur famille élargie et autres membres de la communauté (Diamond, 2013). Les liens collectifs sont donc solidement fondés au sein de la communauté, et les valeurs d'entraide, de compassion et de solidarité demeurent à l'avant des préoccupations. En règle générale (sauf pour les familles bourgeoises et la royauté), la famille traditionnelle effectue son travail de manière collective. Par exemple, pour les familles canadiennes-françaises qui, souvent, gagnent leur pain avec l'agriculture, le travail se fait en famille, au sein de leur « chez eux ». La famille ne quitte pas sa terre pour aller travailler pour autrui; l'agriculture se fait sur leur terre, sous la direction du père.

Conformément aux exigences ancestrales, une importante division sexuelle du travail organise toujours les paramètres du travail de chacun : le père, la mère et les enfants de la maison ont chacun des tâches spécifiques à accomplir (Valois, 1965). Dans la société traditionnelle, le père est le garant de l'autorité et s'occupe de l'éducation des enfants dans les travaux de la ferme, tandis que les femmes sont les éducatrices dans les travaux de la maison, du potager et surtout de la transmission des valeurs religieuses, sociales et morales chez les enfants. C'est donc la responsabilité de la mère d'assurer une bonne communication entre les membres de la famille, et de s'assurer que les enfants connaissent l'essentiel pour devenir de bons membres de la société²⁹ (Valois, 1965). L'identité familiale prime également sur l'identité individuelle. Par

²⁹ Dans la société postmoderne, ce n'est plus la mère qui s'occupe de ça, dû au fait qu'elle est occupée avec son propre emploi qui se retrouve hors de la maison. Les enfants passent la majorité de leur journée à la garderie ou à l'école. La société postmoderne donne à ces institutions les tâches de socialiser, et d'éduquer les enfants par rapport aux valeurs et aux normes de la société.

exemple, les individus acceptent de partir à la guerre au nom de leur famille; pour la gloire que ça rapportera au nom familial, et non pour la gloire individuelle. Donc, l'individu demeure subordonné à la réputation du nom qu'il représente par sa personne, l'individu demeure second face au groupe.

Autrement dit, dans cette société, la famille remplace le clan ou le groupe en général comme avant plan du mode d'existence de l'individu, et les intérêts des individus demeurent subordonnés aux intérêts collectifs (Brès, 2007, Campeau, 2012).

Enfin, dans la société traditionnelle, c'est encore la famille et l'Église qui s'occupent du bien-être de ses membres. Dans cette société, l'institutionnalisation spécifique des services de soins de santé, de sécurité sociale, de services sociaux, etc., n'a pas encore eu lieu, car la famille et l'institution religieuse assument encore ce rôle. Nous allons montrer comment ceci n'est plus le cas dans la société moderne et postmoderne, où la collectivité publique devra se charger de ceux qui ne peuvent se subvenir à eux-mêmes, puisque la société s'organisera de telle façon que la famille et l'Église ne seront plus en mesure de s'occuper de leurs proches.

1.3 Conclusion du premier chapitre: La solidarité comme mode de l'existence

Dans ce chapitre nous avons montré à quel point la solidarité et la collectivité humaine sont centrales au sein des sociétés archaïques (primitives) et traditionnelles, ce qui montre que la solidarité est le mode de l'existence humaine.

Les humains sont tout d'abord des êtres sociaux, qui prospèrent lorsqu'ils vivent des vies riches, remplies de gratifications sociales. En fait, la vie humaine se passe à l'extérieur, avec l'autre, soit des voisins, des amis, et la famille. Elle ne se passe pas à l'intérieur de la maison, devant la télévision ou l'ordinateur. Les recherches montrent que la solitude cause beaucoup de stress et augmente les risques de la dépression chez l'humain (Hari, 2018). Alors, nous nous permettons de théoriser que des relations riches avec autrui et un sens d'appartenance à un groupe assurent le bien-être de l'humain. De plus, nous nous permettons de rappeler que la race humaine a survécu du fait qu'elle a développé une façon de vivre ensemble, de partager la nourriture, de prendre soin de ses malades, de se protéger contre les animaux ou les ennemis, d'aider à élever les enfants, etc. Dans la communauté primitive, la solitude équivaut à la

vulnérabilité et l'exposition aux dangers de la nature. Force est de croire que le cerveau humain a évolué dans le sens d'être poussé par la motivation d'appartenir à un groupe, et de créer des relations riches avec autrui afin d'améliorer les chances de survie. Donc nous croyons que c'est dans l'instinct humain de vouloir vivre en groupe et d'être entouré de ses semblables. Il est contre la nature humaine de se retrouver seul, sans liens riches entre famille, amis et voisins. Sans l'entraide, l'humain est sans avenir! La solidarité est le moyen par lequel l'humanité assure son existence.

Nous verrons dans les prochains chapitres que la solitude n'est pas un phénomène humain qui est inévitable, comme l'est la mort. La solitude est le résultat du mode de vie des sociétés contemporaines. Il faut comprendre que la solidarité est un concept naturel, et que l'histoire de l'humanité, que nous venons d'évoquer, montre que les humains se sont toujours organisés pour maintenir leur appartenance à un groupe. Bref, les humains ont besoin d'être liés aux autres, d'être reconnus tant par le regard que par la parole de l'autre et de comprendre où chacun trouve sa place dans le groupe. C'est pourquoi la solidarité, comme nous l'avons montré, a toujours été un phénomène tellement important au sein d'une communauté et société. L'individu, seul, sans groupe d'appartenance est un être vide. L'individu seul est voué à une mort sociale et une mort symbolique, car l'individu peut seulement se libérer et trouver le bonheur par l'amour de l'autre et par le don. Il faut donc arrêter d'imaginer la solidarité comme étant une option, elle n'est pas optionnelle, elle est intégrale à l'humain.

L'Homme a également besoin d'être enraciné quelque part, c'est-à-dire, il doit être solidement ancré quelque part; soit dans sa culture, dans une tradition, dans une famille, dans un village, etc. Sans ancrage, l'individu devient étranger, même dans son propre chez lui. Les individus de la société primitive et traditionnelle étaient ancrés les uns aux autres par leur croyance, premièrement animiste, et ensuite, religieuse. Les valeurs significatives des humains ressortent de cet enracinement. C'est-à-dire, que lorsque quelqu'un n'est pas enraciné quelque part, il peut tenter de remplacer ce vide par des valeurs superficielles, soit par le matérialisme. Bref, dans les communautés primitives et traditionnelles, l'enfant qui vient au monde arrive dans une toile de relations sociales, aussi dense que stable, et donc les valeurs des individus reposent sur des valeurs collectives et des intérêts collectifs, plutôt qu'individualistes et matérialistes.

Un autre de nos besoins est celui de *transcender*. Nous naissons tels les animaux et cependant nous ne pouvons supporter l'idée d'être lancés dans la vie comme un touriste sans carte géographique. Nous voulons transcender notre humanité, et léguer ce même monde ou un monde meilleur à notre prochain. C'est ce que les populations des sociétés primitives et traditionnelles sont parvenues à faire pendant des milliers d'années.

L'Homme a également *besoin d'être encadré par une orientation et une dévotion quelconque*. Nous avons vu que le cadre de la communauté primitive est donné par la parole de l'ancêtre, qui dicte les normes et les pratiques sociales. Dans la société traditionnelle, c'est plutôt la parole de Dieu et ses lois qui jouent ce rôle. Un individu n'a jamais besoin de mettre en doute son chemin de vie et sa position dans la société. Dans la société traditionnelle, c'est la religion et l'ensemble des institutions traditionnelles qui dictent la façon de vivre. L'individu sait à quoi on s'attend de lui, et se laisse guider par les institutions. Tout cela se fait dans un cadre de solidarité et de collectivité, car les intérêts demeurent toujours collectifs. Partant de ce concept, les humains se retrouvent dans les conditions réelles de l'existence humaine. Dans un sens, en général, il apparaît que les humains trouvent un confort certain dans la stabilité et la solidarité. Lorsqu'un humain est incapable de trouver cette stabilité et cette solidarité, il se sent perdu. Nous avons montré que le sens était auparavant fondé dans la répétition du geste et du sens qui lui est donné, construit et maintenu dans la culture, de façon collective, où tout était accumulé lentement dans le temps, et qui s'établissait de génération en génération, pour s'établir comme transcendance, c'est-à-dire comme manière de faire venant soit des ancêtres (d'abord), soit des dieux (ensuite). Ces sociétés étaient ancrées par des intérêts collectifs, avec des valeurs communes, une culture commune et un rapport social auxquels tout le monde adhérait. Le mal de l'âme est donc étranger à ces sociétés.

La brève analyse que nous avons effectuée de la communauté primitive et de la société traditionnelle a dévoilé l'ancrage solidaire de ces sociétés. En fait, nous avons vu comment le sens de la vie était construit de manière collective afin de former une existence collective comme humanité.

À la fin, il s'agit moins de favoriser un retour en arrière au style de vie de ces sociétés que de comprendre ce que l'Homme perd lorsque l'individu domine la collectivité. Nous sommes conscients que les sociétés d'antan comportaient leur lot de difficultés et de misères. Le

but de notre analyse est d'explorer ces sociétés, afin de comprendre notre passé, pour mieux réfléchir la société contemporaine et tracer le lien entre la crise de la solidarité de la société postmoderne, et l'avènement du mal de l'âme. Cette analyse a pour but de faire réfléchir au fait que dans notre poursuite vers le développement, la croissance (le toujours plus), et l'accentuation des valeurs individualistes, nous avons peut-être laissé trop d'aspects des sociétés du passé de côté. C'est ce que nous allons continuer d'analyser dans nos prochains chapitres.

CHAPITRE 2

LA DÉRIVE INDIVIDUALISTE : DE LA MODERNITÉ À LA POSTMODERNITÉ

2.0 Introduction

Le premier chapitre a souligné l'existence humaine comme anthropologiquement et historiquement marquée par le collectivisme et l'appartenance au groupe, tandis que les sociétés modernes et postmodernes en viennent à détruire ce sens que les humains ont toujours donné à leur vie en posant le fondement de celle-ci dans l'individu. L'individualisme et le libéralisme viennent complètement renverser ce sens de solidarité, et la stabilité de la vie se voit radicalement déséquilibrée, et même complètement transformée.

Ce chapitre analysera les transformations anthropologiques sociétales de l'existence humaine qui ont mené à la crise de la solidarité des sociétés contemporaines. Comme nous l'avons fait dans le premier chapitre, nous allons étudier les caractéristiques des sociétés qui ont succédé aux sociétés primitives et traditionnelles. Nous allons montrer comment l'avènement de nouvelles idéologies comme l'individualisme et le libéralisme, ainsi que les réalisations matérielles de la société du capitalisme ont transformé les modalités de reproduction du sens de la vie, les rapports sociaux, le sens et la place de l'économie, ainsi que la forme de la famille dans les sociétés modernes et postmodernes. Le fil conducteur sera le thème de la crise de solidarité au sein de la société contemporaine, phénomène qui, selon nous, mène au mal de l'âme des membres de cette société, c'est-à-dire à ce malaise psychologique qui s'exprime par un vide intérieur et une perte de sens de l'être dans le monde. Encore une fois, ce chapitre ne vise qu'à saisir une vue globale, une tendance générale de ces sociétés.

2.1 Société moderne

Plusieurs auteurs placent le début de la société moderne avec le XVI^e siècle européen (Freitag, 1998). Tout comme les communautés primitives et les sociétés traditionnelles, les sociétés modernes se distinguent par leur situation géographique et géo-climatique, mais possèdent des caractéristiques similaires. Les sociétés modernes partagent toutes des traits

semblables, et nous nous permettons de les considérer comme telles dans la perte des liens de solidarité qui les caractérisent.

Ainsi, la société moderne a travaillé à l'émancipation progressive de l'humanité des contraintes arbitraires de la tradition. Cette émancipation avait pour but de régler un certain nombre de problèmes de l'humanité. En fait, les paysans et le tiers état en général faisaient porter le blâme de leur misère sur la royauté, l'Église, le système des ordres et la tradition patrimoniale. Donc, pour confronter cette oppression, la société moderne évalue toutes les pratiques, et disqualifie tout ce qui réside dans le traditionnel. Le progrès a alors signifié le développement artistique, technique, cognitif, etc., en cultivant la réalisation du caractère universel des facultés humaines et de la dignité de l'Homme.

La Renaissance et la Réforme ont fortement marqué le cheminement de la modernité. Elles consistent en des révolutions culturelles qui ont participé au désenchantement du monde qui ont mis de l'avant le libre arbitre de l'individu. La Renaissance a été un mouvement historique qui peut-être qualifié de mouvement de rénovation culturelle et artistique, en ce que l'objectif visait à se réapproprier des éléments de l'éthique et de l'esthétique de l'Antiquité. Née en Italie à la fin du XIVe et s'étalant sur deux siècles, elle a mis de l'avant la conception philosophique et morale humaniste, qui place l'Homme au centre de toutes choses, et invoque que celui-ci est capable par son entendement, de comprendre le monde qui l'entoure, et d'agir sur celui-ci afin de se développer. Bref, c'est l'affirmation du rôle central de l'individu et de son libre arbitre. De son côté, la Réforme a remis en question la façon dont les gens perçoivent la religion, et la vie sociale qui y est accrochée. Elle a invité les individus à contester la légitimité des pouvoirs religieux, et a encouragé l'émancipation face au pouvoir de l'institution religieuse. En ce sens, la réforme propose une forte éthique de la responsabilité individuelle. Ces nouvelles idéologies sont les bases sur lesquelles s'est développé l'idéologie libérale de Locke : les individus deviennent libres et rationnels de créer leur propre voie dans le monde, sans les contraintes auparavant posées par la parole ancestrale, la religion et la tradition patrimoniale.

C'est précisément le fait de placer l'Homme au centre de l'univers conceptuel qui a ouvert la porte au développement du libéralisme comme conception philosophico-politique de la société et qui a fourni un espace de développement à l'individualisme. Lorsque l'emphase est mise sur les individus, le désengagement des contraintes collectivistes et traditionnelles de la société ne peut

que s'ensuivre et la société se fonde rapidement sur les intérêts privés des individus. Ce nouveau fondement social, l'individu et son intérêt privé, a vite mené au libéralisme économique (liberté des échanges, liberté d'entreprise, liberté de consommer, liberté de travailler, etc.) C'est donc ainsi que le capitalisme et l'individualisme ont fait de l'intérêt privé de l'entrepreneur le centre autour duquel les rapports sociaux ont été organisés. Libre d'agir dans tous les champs de l'économie, à cause de la désintégration des contraintes collectivistes et traditionnelles (comme les jours de congé religieux, le droit de vivre, l'aide paroissiale aux démunis, etc.) l'entrepreneur a pu se lancer dans la poursuite de ses intérêts privés et son travail. En fait, lorsque les contraintes sociales sont philosophiquement dénuées de leurs fondements, l'individualisme possessif prend toute la place et livre la marchandise. Donc, à partir des valeurs de l'humanisme nouvellement établies, la vie collective à visée démocratique fondée sur des valeurs collectives et sur le vivre ensemble est menacée de fragilisation lorsque les prémisses individualistes des révolutions politiques ouvrent la voie à l'individu manière à ce que celui-ci place ses intérêts économiques au centre des rapports sociaux. La société moderne est ainsi confrontée à cette immense contradiction qui se pose entre la promesse de la participation de tous au développement d'une société démocratique fondée en rationalité et les contraintes restrictives d'une économie capitaliste fondée sur la poursuite des intérêts privés. C'est le dénouement de cette contradiction qui caractérisera ensuite la société postmoderne.

Cette partie de notre chapitre va montrer que la société moderne est le dessin parfait de la *Gesellschaft* de Tönnies que nous avons explorée au premier chapitre. Rappelons que cette société est caractérisée par la division entre ses membres, la compétition, l'exclusion, avec l'appropriation de la propriété privée et la sphère privée qui prend de plus en plus de place dans la société. C'est une société en recomposition qui devient beaucoup plus impersonnelle que la société traditionnelle, et où les inégalités s'accroissent.³⁰ (Durkheim, 1889).

2.1.1 Forme de reproduction politico-institutionnelle

La société moderne relève de la seconde forme de la reproduction politico-institutionnelle, qui se caractérise par deux différentes vagues (Freitag, 1982). La distinction entre la forme de reproduction politico-institutionnelle de la société traditionnelle et le politique

³⁰ Voir le premier chapitre pour un aperçu plus détaillé de ce concept.

de la société moderne est que le politique de la société traditionnelle fait résider la légitimité de la transcendance dans une divinité qui se révèle, tandis que la société moderne fait résider la légitimité dans la raison universelle trouvée dans le débat d'idées. En fait, les sociétés traditionnelles se sont transformées en sociétés modernes à partir des contradictions internes de la société traditionnelle, soit le mouvement d'autonomie politique des communes, du développement du capitalisme marchand, des idéaux de liberté, du développement du savoir scientifique, etc., face aux velléités de domination de l'aristocratie, du maintien du système pyramidal d'occupation de la terre, de la volonté de domination de l'Église et de ses dogmes. Contrairement au passage de la communauté primitive à la société traditionnelle, où le passage a pour ainsi dire procédé comme prolongement lent et continu d'une forme à une autre, la société moderne procède d'une rupture consciente, rapide et violente avec la société traditionnelle. Au niveau ontologique, ce passage est essentiellement une remise en question de la référence transcendantale et une critique radicale de la tradition; c'est-à-dire que les « modernes » n'acceptent plus de se faire imposer des normes par les institutions religieuses et une tradition culturelle arbitraire. Le contenu normatif de la transcendance de la société moderne change alors radicalement : l'institution demeure, mais elle ne trouve plus à se justifier par un dieu, elle se justifie par l'entendement humain.

En fait, dans la société traditionnelle, les institutions se basent sur la tradition pour institutionnaliser ses normes, la société moderne se base plutôt sur les concepts de l'humanisme consistant en une critique radicale de l'arbitraire autour de tout ce qui relève de la tradition et du patrimoine, du collectivisme et de la hiérarchie. Ces concepts sont surgis avec la Renaissance, la Réforme et les révolutions anglaise (1689), américaine (1776) et française (1789) (Langlois et Villemure, 2012). Donc, la société moderne assume une redéfinition de la référence transcendantale qui apporte beaucoup de changements aux pratiques sociales de l'Homme, car cette redéfinition place l'individu libre et rationnel au centre des déterminations sociales. Dans la modernité, l'État doit se montrer raisonnable dans sa gouvernance envers l'Homme, en œuvrant à partir d'une idéologie humaniste.

2.1.2 Les rapports sociaux de la société moderne

Les rapports sociaux représentent les formes de relations entre les individus et les groupes et encadrent l'humain dans des interactions sociales qui ont pour but de créer des liens entre des individus. Les rapports sociaux dans la société moderne se voient radicalement transformés. En fait, la modernité voit l'apparition d'un nouveau mode de régulation des rapports sociaux, par l'organisation systématique et politiquement réfléchie (Freitag, 1982).

Les rapports sociaux passent d'une transcendance concrète externe (Dieu) à une transcendance abstraite interne (Raison). Au lieu d'être placée dans une référence transcendantale immuable (ce dieu infiniment parfait), la normativité moderne se place dans une référence transcendantale changeante (l'indétermination de la Raison); c'est-à-dire que les rapports sociaux modernes sont médiatisés (médiation symbolique) par la rationalité. La rationalité c'est la conscience que les humains peuvent s'approprier pour eux-mêmes le sens du monde. La Raison permet à l'Homme de voir clairement les buts qu'il veut atteindre. Cela lui permet d'imaginer un idéal type de société rationnelle et ensuite, de mettre les mesures en forme pour l'atteindre. En fait, la modernité réévalue la culture traditionnelle et patrimoniale par rapport au tribunal de la Raison. Les Hommes remettent en question toute forme de tradition et toute idée de transcendance externe, et tout devient humanisé (Campeau, 2012). Le mythe, les légendes, les rites, les traditions et même les cultures disparaissent pour laisser place au raisonnement de l'Homme.

Nous ne pouvons nier l'énorme impact que l'établissement de la Raison comme rapport social dominant a eu sur la société. En fait, pour la première fois, les humains sont libres de frayer leur propre chemin dans la vie, sans les restrictions de la vie dictée par les contraintes de la religion ou de l'animisme. L'Homme apprend et comprend qu'il peut lui-même agir sur son monde, le transformer vers un avenir meilleur, la situation souhaitée. Il faut noter que ce n'est pas la rationalité qui pose problème, mais c'est plutôt le fait que les individus ont choisi de fonder celle-ci sur l'individu, et donc, dans son libre arbitre, au lieu de le fonder dans les valeurs collectivistes de la société. Cela fait en sorte que les Hommes comprennent que leur société peut être influencée par leurs propres gestes, croyances, arts, politiques, etc., et que celle-ci n'est plus contrôlée par une force externe. Le sens devient que : « l'Homme est le seul créateur possible de ses propres lois et le seul artisan possible de sa propre histoire » (Arendt, 2002, p.871). Dans la modernité, « les Hommes font l'histoire et non plus les Dieux » (Brès, 2007, p.64). Cette forme

de rationalité mène l'Homme à croire en la possibilité de s'approprier pour lui-même le sens du monde. Dans ce monde, les humains sont maintenant libres de critiquer toute légitimité qui relève de la normativité des sociétés du passé. En fait, un individu moderne peut faire une variété de choses que ses ancêtres n'auraient jamais pu imaginer faire, contraints qu'ils étaient de se conformer aux normes religieuses, traditionnelles, ou sacrées de l'époque (Taylor, 2003).

Laissé à lui-même, le libre arbitre de l'individu ne peut que se rebattre sur la nécessité objective qui consiste à satisfaire ses propres besoins immédiats. Cette obsession d'atteindre le bonheur individuel sera éventuellement déterminante dans l'oubli du bien-être collectif et mènera au glissement du progrès vers le développement. La course vers le progrès devait faire en sorte que la société moderne remette en question toutes les différences statutaires de la société traditionnelle. Mais la modernité a déraciné la culture humaine de ses attaches ancestrales lorsqu'elle a déposé la rationalité dans l'individu et son libre arbitre, elle a ainsi fait table rase de ses attaches collectives et des solidarités qui ont toujours été les siennes. Il s'agit là du principal problème de l'individualisme incarné dans le libéralisme.

Ce que l'on entend par individualisme contraste fortement avec le terme individualité qui signifie être soi-même, et différent des autres. L'individualisme signifie de ne pas s'appuyer sur les autres, et de se trouver seul face au monde. En fait, l'individualisme est un concept politique, philosophique, social et moral qui vise à privilégier les intérêts privés et les valeurs individuelles des individus sur ceux et celles du groupe ou de la collectivité. Dans une société qui prône l'individualisme, chacun détermine pour lui-même les déterminations de sa propre vie. Ce qui signifie la rupture de la vie collective, car les enfants n'arrivent plus au monde dans un monde uniformément informé de son ancestralité et de l'interconnexion de toutes les formes de la vie, il arrive dans un petit monde étroitement circonscrit par le particularisme individuel, comme dans un sous-monde par analogie à sous-système. En fait, lorsqu'une société devient individualiste, les valeurs ne sont plus les mêmes pour tous. Dans une société individualiste, les valeurs se multiplient, et une grande quantité de nouvelles valeurs se développent. Bien sûr, cela signifie que l'individu fait face à une grande liberté, car sa vie n'est plus circonscrite à l'intérieur d'une hiérarchie de valeurs régissant la vie collective, et l'individu est libre de choisir les valeurs qu'il veut, indépendamment des considérations collectives, ouvrant la voie aux millions de possibilités d'être dans un monde qui perd de ce fait précis toute communalité. Dans ce système, l'individu

est libre de son autonomie, capable de définir son propre « petit monde ». Par contre, un désavantage y est associé, c'est que la société perd toute sa stabilité et cohésion. Son ancrage historique disparaît et le sens de la société se perd dans une crise qui ne connaît pas de fin. Dans ce type de société, il n'existe plus de droits collectifs, plus de monde commun (Boudreau, 2013), il n'existe que des individus particuliers, détachés « du monde », tel que celui-ci existait dans les sociétés primitives et traditionnelles. Ainsi, l'individualisme vient briser tous les liens de solidarité dans les communautés et les groupes, ce qui coupe le sens d'appartenance des membres d'une société. Lorsqu'il y a une rupture dans le sens d'appartenance des individus, ceux-ci ne peuvent correctement former leur identité, car l'identité des individus ne peut qu'être formée par les valeurs du groupe et par la reconnaissance de l'autre.

En d'autres termes, selon Gilbert Renaud,

[...] les conduites qui viennent fonder une telle analyse sont bien connues : repli sur soi, sur la vie privée, perte d'intérêt pour la chose publique, érosion de l'espace public, démesure du souci de soi, culte du corps et de la santé, importance de l'affect et du sentiment, désengagement et indifférence à l'égard de l'autre. Ainsi se profile l'image d'une société permissive et hédoniste où triomphent les droits subjectifs, société de masse et de consommation où l'on assiste à une forte désintégration communautaire et à une destruction des liens sociaux primaires. La vie publique se trouve ainsi gangrenée par l'omniprésence des problèmes de la vie privée et de l'identité nourris par une culture « psy » qui envahit de plus en plus l'espace social. (Renaud, 1995, p.142).

Comme le souligne Freitag après Marx, l'individualisme a très rapidement débouché sur l'ordre des intérêts privés, menant à la dissolution de la culture comprise comme accumulation lente et longue de l'expérience humaine, en cela elle peut être dite transcendantale et venue de l'arrière, vers une forme de culture marchandise où l'expérience humaine peut être dite immanente et venue de l'avant. En effet, la culture moderne en vient à se réduire à sa composante matérielle et mise en marché par des entrepreneurs (les industries culturelles), et cela détruit les expériences symboliques historiquement transmises.

Le libéralisme fait en sorte que les individus s'intéressent à leurs propriétés privées et à leurs intérêts personnels plutôt qu'au patrimoine et aux intérêts collectifs. Inévitablement, le libéralisme mène à une inégalité et à une polarisation croissante des richesses sur la planète et entre individus au sein de chaque société et entre sociétés, car l'accumulation des richesses personnelles devient le désir individuel et les valeurs intrinsèques de chacun et chacune dans ces sociétés, libre des contraintes qu'imposaient jadis la normativité à partir d'une injonction de

solidarité. Avec le libéralisme, les droits des individus prennent davantage d'importance que les droits collectifs, au sens même où le droit de propriété s'impose comme droit le plus fondamental. Ce qui fait en sorte que les inégalités sociales, économiques et politiques s'accroissent. Comme l'avait déjà noté Rousseau (1762), ce système augmente la compétition, la concurrence, la rivalité et l'opposition d'opinion et d'intérêts entre chacun, ce qui favorise un effritement de la conscience collective et de la solidarité, à mesure de l'accroissement de la liberté et des droits individuels.

2.1.2.1 Locke et le renversement individualiste

Locke s'impose comme figure centrale du développement de la conception de l'individualisme possessif. Lockecroît que l'état de nature de l'Homme en est un de parfaite liberté et d'égalité (Locke, 1984, chapitre II). Pour lui, la perspective de la liberté et celle de l'égalité sont cependant renversées. Les individus peuvent faire ce qu'ils désirent, pourvu que leur liberté n'enfreigne pas la liberté d'un autre. Locke affirme que les individus sont égaux, mais seulement dans le sens où, en société, chacun est en position égale dans l'accès aux choses, c'est ainsi qu'est conçue la liberté du libéralisme. Locke affirme en effet que Dieu a donné à tous les Hommes l'usage commun de tout ce que la terre produit. En fait, il parle de la nature comme si elle était à la disposition de l'Homme. Cette nouvelle attitude révèle qu'il peut prendre autant de ressources naturelles qui lui plaît, pourvu que ces acquisitions soient légitimées par le travail. C'est le travail de chacun qui rend compte de sa capacité à être libre. Cet accès aux choses est postulé comme ne dépendant pas de la condition sociale des individus. Qui plus est, l'invention de l'argent permet de contourner la limite naturelle de l'accumulation, auparavant posée par la nécessité de ne pas gaspiller les choses de la nature. L'argent permet, pour la première fois, l'accumulation infinie des richesses de la nature, car l'argent est présenté comme travail accumulé.

Tout cela transforma radicalement les rapports sociaux, en ce que Locke dégage complètement les Hommes de leur appartenance au monde telle que cette conception existait depuis la communauté primitive, pour ne poser que l'individu comme puissance agissante. Par exemple, il n'y a aucune loi qui empêche quiconque d'acheter une maison d'un million de dollars, tous ont théoriquement la liberté de le faire. De plus, le millionnaire qui

achète cette maison n'empiète sur la liberté de personne. Mais jamais Locke ne justifie le fait que certains ont les moyens de payer cette maison, tandis que la majorité en est incapable. Locke ne considère jamais la dimension historique de la condition sociale, l'accumulation et le transfert de richesses. Le lien social entre les Hommes n'est ainsi pas considéré dans sa dimension historique, et il est alors impossible de comprendre pourquoi certains ont les moyens de se payer une telle maison, d'autres non, autrement que par le travail de chacun, dans un seul et même espace social. Chez Locke, les Hommes ne vivent plus solidaires, ensemble, ils coexistent dans un même espace de compétition, chacun pour soi.

Locke propose un système dans lequel le travail accumulé de l'individu est la manifestation de la liberté de cet individu (Locke, 1984, chapitre V), sans considération du fait que se trouvent précisément là le fondement et la légitimité de l'existence des inégalités sociales. Par exemple, si tu es pauvre, il sera dit que c'est parce que tu n'as pas assez travaillé, et les riches ont le droit de protéger leurs propres richesses, travail accumulé, contre la convoitise de la masse des pauvres. En fait, dans ce système, la protection de la propriété est au centre de la société, car la richesse est considérée comme travail accumulé. L'État c'est l'institution qui protège le propriétaire et sa propriété. Le seul et unique but de l'État dans cette société est d'assurer la liberté du propriétaire; d'assurer la protection des intérêts privés et des droits individuels. L'État n'a plus la responsabilité d'organiser et guider la société. Donc, la société de Locke ne forme plus un État pour rendre justice, elle forme un État pour protéger les hommes libres et leurs propriétés. Bref, ce système protège « l'intérêt de l'individu au détriment du bien-être collectif. » (Boudreau, 2017, p.11).

Au contraire de Locke, Rousseau considère que l'état de nature de l'Homme ne consiste pas à vivre seul contre tous et de se faire compétition. Il croit plutôt que l'Homme qui vit en communauté et en relation avec d'autres, arrive à mieux combler ses besoins que l'Homme qui habite seul, contre les autres (Rousseau, 1964, 171). Nous partageons cette ligne de pensée, car nous sommes convaincus que la vie seule, l'exclusion des autres par la propriété privée, le repli sur soi, et le détachement du groupe mènent à un mal existentiel. La vie est seulement riche si elle est partagée avec d'autres! En fait, dans les communautés primitives, la race humaine a survécu puisqu'elle a appris à coopérer. C'est dans la nature de l'Homme de vouloir coopérer et cohabiter. Dans ces communautés, aucun humain ne pouvait survivre seul, car ils ne pouvaient

pas chasser de grosses bêtes sans s'organiser en groupe, ni assurer leur sécurité contre les bêtes sauvages sans l'organisation du groupe, ni prendre soin de leurs malades, ni élever des enfants seuls. La coopération et la solidarité ont donc toujours été centrales à la nature de l'Homme, car pendant plusieurs milliers de siècles, la solitude signifiait le danger, et la mort (Hari, 2018). Donc, le cerveau humain est intégralement motivé à appartenir à une tribu, un groupe, une communauté, etc., (Alexander, 2008, Hari, 2018). Notre hypothèse est que chaque humain vise, par sa nature, à faire partie d'un groupe, à coopérer, et à honorer les valeurs collectives plutôt qu'individuelles. Donc, le libéralisme de Locke et les concepts qui y sont associés viennent complètement opposer cette nature humaine! La propriété privée et l'exclusion de l'autre n'ont jamais existé dans les sociétés d'auparavant. Il semble évident que tout ce qui va à l'encontre de la nature humaine va résulter en un mal de l'âme, car l'Homme vit maintenant dans un monde désaxé.

Bref, il semble que la société moderne ait fait fausse route lorsqu'elle a voulu remplacer les dieux par la raison humaine, mais en plaçant celle-ci dans l'individu au lieu de le maintenir dans la norme collective, encadrée par un impératif de bien-être collectif.

2.1.3 Économie des sociétés modernes

Le capitalisme a donné à l'économie des sociétés modernes une dimension tout à fait nouvelle au regard des économies des sociétés précédentes. En fait, avec la rationalité, les humains ont compris qu'ils peuvent agir sur leur monde et agir sur le développement de leur histoire. Cette façon d'envisager sa propre existence a permis aux Hommes de développer et de transformer le système d'échange marchand en système de production capitaliste. Weber a montré comment l'application de la rationalité a permis aux individus de mieux poursuivre leurs intérêts personnels, puis au développement du capitalisme (Weber, 1905).

Le système capitaliste est un système économique fondé sur la propriété privée des moyens de production (Marx, 1876). En fait, le capitalisme est l'expression économique du libéralisme politique, où l'individu et sa propriété en sont les fondements. Dans ce système, les propriétaires des moyens de production achètent la force de travail des travailleurs. Ces derniers produisent la plus-value et réalisent ainsi la liberté du propriétaire. Plus le travail est divisé,

segmenté, organisé scientifiquement, moins le travailleur a de contrôle sur son travail, moins il comprend le procès de travail, plus il accomplit un travail parcellarisé. Ce travail « pour l'autre » des travailleurs, ce travail parcellarisé, est un travail aliénant, car le travailleur ne contrôle ni ne comprend ce qu'il fait. Le capitalisme est donc un système de production où les travailleurs réalisent la liberté des propriétaires. Dans la société primitive et traditionnelle, les individus savaient faire, c'est-à-dire qu'ils travaillaient pour combler leurs besoins. Ils étaient en contrôle de leur production et ne travaillaient pas pour autrui, et donc, le travail n'était pas aliénant. (Sahlins, 1976). Leur travail ne pouvait être défini comme « travail », que nous attribuons aujourd'hui à l'activité régulière évoquée par la majorité des individus de la société, mais plutôt comme activités quotidiennes, soient la chasse et la pêche ainsi que les activités artisanales des femmes. Ce qui fait en sorte que la souffrance au travail n'existe pas, puisque ces activités n'étaient ni aliénantes (pour la liberté de l'autre) et elles étaient effectuées en groupe plutôt que seules (Boudreau, 2017).

L'activité travail change énormément dans la société moderne. Le travail salarié devient, sous le capitalisme, le seul moyen pour un individu d'acquérir les biens et services utiles, précieux, rares ou nécessaires, produits par d'autres (Marion, 2015). Kempf souligne cette dimension aliénante en définissant le capitalisme comme « un état social dans lequel les individus sont censés n'être motivés que par la recherche du profit et consentent à laisser régler par le mécanisme de marché toutes les activités qui les mettent en relation. » (Kempf, 2009, p.69). Il souligne par-là comment les individus en sont réduits à une seule dimension de l'existence. En fait, seulement 27% d'Américains ont récemment répondu qu'ils sont satisfaits de leur emploi (Rothman, 2016). Alors, le travail aliénant crée de l'insatisfaction au travail, ce qui en retour pose des problèmes quant à la santé physique et mentale, la stabilité de la famille, la participation et la cohésion communautaire, et aux attitudes sociopolitiques équilibrées, parallèlement à une augmentation de la dépendance, des problèmes de santé mentale, de la violence et de la délinquance. La société capitaliste contemporaine compte seulement sur son développement économique et tend à négliger le développement humain.

Le capitalisme a aussi perturbé le style de vie des paysans qui avaient à ce jour travaillé sur leur terre, ou pour eux-mêmes afin de combler leurs besoins et ceux de leur famille. En effet,

cette perturbation a pris forme avec le phénomène des *enclosures*. Les *enclosures*³¹ ont mené à une urbanisation rapide et intensive. En fait, les paysans qui avaient auparavant accès à des terres communales, ont été chassés de ces terres, et se sont retrouvés en ville, où leur style de vie fut complètement chaviré. Les individus ne vivent plus sur les mêmes terres ou dans le même village que leurs ancêtres, ils se détachent davantage de la nature, et de leur famille élargie. La classe ouvrière a ainsi été largement formée de ces individus dépossédés de leurs terres et forcés de migrer vers la ville. Ce sont ces ouvriers qui participeront à la révolution industrielle.

À partir de la révolution industrielle, la reproduction du sens de la vie devient celle du travail pour l'autre, de la consommation par la médiation du marché et de la quête du bonheur individuel. Cette façon de vivre crée un vide immense chez l'individu. Ce vide produit par la perte d'intégration sociale créée par le style de vie urbain³² et le travail aliénant, contribue au développement toujours plus loin du capitalisme par le fait que les gens qui se sentent vides et dépourvus de « sens » vont se noyer dans la consommation et dans leur travail. Les humains se perdent dans ce processus, car les valeurs qui sont intégrales au bien-être de l'humain ne résident pas dans le travail aliénant ni dans le matérialisme, mais plutôt dans la solidarité, la coopération, le travail de groupe, etc. En fait, le système capitalisme ne satisfait pas les besoins des humains. Ce système utilise la déception, la dépression, l'anxiété, la colère, et la frustration qui surviennent après plusieurs années d'aspirations trompeuses, et de comparaisons irréalistes avec les autres (les médias montrent toujours les femmes et hommes parfaits, avec les meilleurs produits, les plus belles maisons, les voitures dispendieuses, en mettant toujours de l'avant des valeurs matérialistes). Ensuite, le capitalisme encourage ces individus à combler ce vide psychique avec des biens matériels ou des produits réconfortants tels la nicotine, la drogue licite et illicite, la nourriture, l'alcool, etc. L'individualisme vient ajouter à ce phénomène, du fait qu'il encourage l'individu de se définir par ses achats et ses préférences matérielles au point où celui-ci cherche toujours à accumuler plus. Il est donc évident que le capitalisme, suivi par l'individualisme, crée nos maux et en même temps, il prétend les soigner par l'offre de loisirs,

³¹ Les *enclosures* sont un phénomène qui s'est produit premièrement dans l'Angleterre capitaliste. C'est la clôture de champs agraires dans les campagnes, qui appartenaient (ou étaient loués par) aux fermiers. L'expulsion des fermiers les pousse à devenir prolétaires à la ville, libère les champs pour permettre l'élevage des moutons et permet ainsi la création d'une industrie agraire lorsque les propriétaires des filatures de laine à la ville achètent la laine des propriétaires terriens que filent les anciens fermiers devenus prolétaires à la manufacture.

³² Les études montrent que les maladies mentales (qui ne sont que des symptômes du mal de l'âme) sont plus fréquentes et prononcées dans les villes que dans les villages, où l'intégration sociale est habituellement plus forte (Hari, 2018).

médications, thérapies, etc. Ce phénomène fonctionne très bien pour le capitalisme, et est même nécessaire, car cette formule implique que lorsque les individus sont malheureux, le système capitaliste s'enrichit! Donc, le capitalisme vient transformer la société, et crée lui-même les conditions de développement du mal de l'âme.

Si historiquement le marché servait à répondre aux nécessités ponctuelles de la population, le marché de la société moderne est devenu le seul moyen de satisfaire les besoins matériels de la vie. En fait, dans le système capitaliste, les individus ne savent plus comment satisfaire leur besoin autrement que par la médiation du marché : plus personne ne « sait faire ». Le marché devient le seul moyen d'obtenir ce qu'il faut afin de combler les besoins, soit par la tondeuse qui coupe notre gazon, par la machine à laver qui lave notre linge, par le micro-onde qui réchauffe notre nourriture, par la voiture qui nous rend à notre travail, par notre téléphone multifonction qui devient notre calculatrice, notre carte routière, etc. Bien sûr, les besoins ainsi comblés rendent parfois la vie plus facile³³, mais sans toujours répondre à un besoin réel ni sans toujours exprimer un développement sociologique, économique, écologique souhaitable, durable ou raisonnable (Boudreau, 2009b). Le savoir-faire qui a été une accumulation des connaissances de l'humanité transmises depuis des milliers de siècles a maintenant disparu.

Ce qui est important à la fin, c'est d'analyser comment ce changement dans l'économie a contribué à la dissolution de la solidarité dans la société. D'après ce que nous venons d'évoquer, nous pouvons comprendre que l'économie moderne a mené à l'urbanisation, à la déconnexion de la vie d'avec la nature, à la création du travail aliénant et à la perte du savoir-faire. Toutes ces conséquences dérivées du système capitaliste contribuent davantage au développement encore plus prononcé de l'intérêt individuel, des inégalités sociales et du mal de l'âme.

2.1.4 La famille dans les sociétés modernes

La signification de la famille et du groupe est en pleine transformation dans la société moderne. En fait, puisque la modernité a d'abord consisté en une rupture radicale de la tradition et puisque les intérêts de la société sont devenus individuels plutôt que collectifs, la famille traditionnelle se voit également transformée.

³³ Parfois ces objets rendent la vie plus compliquée, soit plus difficile.

Dans la société traditionnelle, les intérêts demeurent familiaux et collectifs, dans la société moderne, les intérêts deviennent strictement individualistes. L'urbanisation et la morale bourgeoise accompagnent la transformation de la famille élargie en famille nucléaire (Habermas, 1978, p.54-61). La vie privée devient extrêmement valorisée, au point où les parents et chaque enfant possèdent leur propre chambre à coucher. De plus, ce n'est plus la famille élargie qui s'occupe d'élever les enfants, ce sont les parents seuls. Les tantes, les oncles et les grands-parents deviennent tout simplement de la famille qu'on visite une fois de temps en temps. Les rapports entre les couples se transforment lentement, où l'amour entre individus remplace l'alliance entre familles comme principale raison de se marier. Les enfants deviennent dorénavant l'incarnation de cet amour entre parents, et ceux-ci élèvent leurs enfants non dans le but de poursuivre dans la continuité de la famille, mais bien d'en faire des êtres autonomes (Campeau, 2012). De plus, la famille moderne est composée de moins en moins d'enfants, car les parents deviennent de plus en plus occupés par le travail, préoccupés par le coût exorbitant d'avoir des enfants et par la poursuite de leurs propres intérêts. Bref, sans références transcendantales pour encadrer la vie, les individus sont libres de frayer leurs chemins dans la vie, ce qui fait en sorte que le mariage et avoir des enfants, etc. n'est plus central dans la vie des gens, ce qui n'est pas rien considérant que nous tous sommes issus de l'engendrement !

D'autre part, la société moderne voit pour la première fois le confinement de la famille dans la sphère privée à cause du phénomène de l'urbanisation. Due à la transformation du style de vie qui est accompagnée d'un déplacement de la paysannerie à la vie en ville, nous apercevons pour la première fois la perte du statut de la femme jusqu'au point où celle-ci doit se soumettre à l'homme, et donc, la famille se voit totalement déséquilibrée. En fait, ce déséquilibre provient de la division sexuelle du travail produite et perpétuée par le capitalisme. Bien que dans la société primitive et traditionnelle il existait une grande division sexuelle du travail, elle n'était pas accompagnée d'une oppression et d'une discrimination, car les rôles étaient complémentaires, les époux avaient besoin l'un de l'autre pour accomplir l'ensemble des tâches nécessaires à la vie. Par contre, dans l'économie capitaliste de la société moderne, la division sexuelle du travail est la base d'une discrimination, et elle est une forme d'inégalité qui est instituée et politiquement motivée. En fait, avec l'urbanisation, les familles ne trouvent plus l'équilibre entre le travail des hommes et le travail des femmes. La division sexuelle du travail ne peut se transposer et se reproduire à la ville de la même façon qu'elle était à la campagne. À la

ville, à partir du marché qui agit comme mécanisme généralisé de médiation de la satisfaction des besoins, la sphère domestique tend à disparaître. Or, c'est précisément là où les femmes s'investissaient dans le cadre de la société traditionnelle. Le résultat en est que les femmes deviennent complètement dépendantes du travail des hommes pour assurer leurs besoins, et elles sont isolées dans leur participation à la vie de la sphère publique, là où évoluent maintenant les hommes. C'est de ce fait que la vie domestique moderne devient oppressive pour les femmes, qu'elles perdent leur rôle de complémentarité, et que disparaît l'équilibre solidaire des sexes, même au sein de la famille, jusqu'à ce que la condition postmoderne pousse les femmes à investir le marché du travail de la même manière que les hommes y avaient été forcés un, deux ou trois siècles auparavant.

D'autre part, dans les communautés primitives et la société traditionnelle, la responsabilité de prendre soin des malades, des vieillards et des enfants était celle de la famille élargie ou du groupe. Par contre, avec le développement de la société moderne, et son opposition complète à la communauté (*Gemeinschaft*) et la tradition, l'entraide familiale n'est plus centrale à la vie des individus, et souvent, elle n'est pas possible.³⁴ Alors, la société moderne a accordé ces responsabilités aux institutions, et donc la société moderne remplace les solidarités de proximité par l'institutionnalisation des solidarités. C'est l'invention des services sociaux, de grands hôpitaux, des hôpitaux psychiatriques, des résidences pour vieillards, la création des lois encadrant les pauvres, les mendiants, les personnes handicapées, etc., car l'espace social et symbolique du soin aux proches disparaît de la configuration des nouveaux rapports sociaux. Ce déchargement des responsabilités vers l'institution est un processus qui déstructure ce qui était, et malheureusement, même si ce n'était pas intentionnel, la conséquence est l'effritement des solidarités.

D'autre part, la société moderne ne fait pas qu'institutionnaliser l'entraide familiale, elle tend aussi à déléguer à l'État une partie de la responsabilité d'éduquer leurs enfants. Encore une fois, il s'agit d'une transformation des rapports sociaux qui fait que, à partir de l'occupation des parents dans la sphère du travail et des exigences du système rationalisé du travail, l'État prend en charge une importante part de la socialisation des enfants, précisément tout ce qui concerne

³⁴ La société capitaliste fait en sorte que les hommes, et ensuite même les femmes, doivent travailler plusieurs heures pendant la journée en dehors du foyer. Donc, on ne peut plus se permettre le temps et les moyens de prendre soin de la famille élargie.

l'apprentissage des outils de la vie rationnelle (lecture, écriture, mathématique, etc., jusqu'à la pensée critique). En effet, l'enfant passe la majorité de sa journée à la garderie et à l'école, afin que ses parents puissent poursuivre les exigences du système capitaliste et leurs propres valeurs libérales.

Ce nouveau rôle de l'État de la prise en charge de l'éducation des enfants et l'institutionnalisation des solidarités, couplée aux transformations radicales de la pratique sociale (par exemple, le remplacement des chandelles par des ampoules, du four à bois par le micro-onde, la coupe de bois par le chauffage électrique, la discussion par la télévision, etc.), font en sorte que le savoir ancestral et traditionnel disparaît progressivement. En effet, la famille semble abandonner progressivement son rôle d'encadrement de l'enfant, et l'enfant construit de plus en plus son identité à partir de celle de ses pairs, des écrans, des valeurs de l'école, donc en externalité à son appartenance familiale, tout à fait le contraire du développement du processus identitaire ancestral et traditionnel, avec qui il passait plus de temps pendant la journée. Cela fait en sorte qu'il y a une perte d'ancrage de la culture et de la tradition au sein de la famille et l'enfant absorbe progressivement et de plus en plus les valeurs produites par les institutions, par les entreprises, valeurs qui répondent à une autre dynamique que la reproduction par la médiation familiale.

2.2 La société postmoderne

Notre analyse des sociétés du passé se termine avec l'analyse de la société contemporaine dite postmoderne. Par postmoderne nous entendons littéralement une société qui vient après, qui n'est plus moderne, qui n'a même plus la prétention de fonder sa légitimité sur la Raison.

La communauté primitive s'est transformée en société traditionnelle de manière progressive, sur des milliers d'années, par rupture dans les structures de reproduction dans le passage à la sédentarisation et au développement de l'agriculture. La transition vers la société moderne a procédé par une rupture radicale, sur deux siècles, par une série de révolutions violentes, précisément contre ce qu'était la société traditionnelle, pour la détruire. La société moderne s'est ensuite rapidement et radicalement, mais subrepticement, transformée en société

postmoderne, sur quelques décennies à partir du dernier tiers du XIXe siècle, mais sans violence apparente et à partir de ce qui avait été accompli dans la société moderne. La période historique européenne (et américaine) entre 1870 et 1945 est une période de grande violence, mais pas du même type que celles des révolutions. La période est marquée par de très nombreuses guerres, dont deux « mondiales » et par une très grave crise économique. Freitag considère que les totalitarismes ont joué un rôle central dans le passage de la régulation rationnelle à la régulation systémique. (Freitag, 1983).

Le discours de légitimité de l'organisation sociétale de la société postmoderne n'est plus le fait que la Raison ait été déposée dans le libre arbitre de l'individu et de ses intérêts privés, mais bien dans celui que l'organisation scientifique de la vie collective, y compris dans sa dérive cyber-automatisée, est le résultat du développement de la logique scientifique. La postmodernité est en continuité matérielle avec la modernité, mais en rupture conceptuelle avec elle.

Insistons pour souligner la radicalité de la transformation. Les cinquante dernières années ont vu la vie sociale se transformer de manière extrêmement rapide et radicale. En fait, les changements qui ont été apportés depuis un demi-siècle ont été plus nombreux et plus drastiques que les changements qui ont eu lieu dans les quatre à cinq derniers siècles (Freitag, 1998). Il apparaît évident qu'une mutation si rapide dans la société mène à plusieurs problèmes, non seulement structurels, mais aussi ontologiques.

La postmodernité apparaît formellement avec les sociétés par actions dans le dernier tiers du XIXe siècle, elle se concrétise dans la réponse à la crise du capitalisme de la première moitié du XXe siècle sous la forme du capitalisme managérial au tournant de la Deuxième Guerre mondiale et surtout pendant la période des Trente Glorieuses (1945-1975). La postmodernité consolide définitivement son emprise sur la société avec la crise de l'État providence³⁵. À ce moment, la dérèglementation politique du marché caractéristique de l'État providence s'accompagne du développement d'une régulation sociale par le marché, appuyée par le déploiement d'une importante infrastructure informatique. La nouvelle société libérale globalisée est une société de contrôle des intrants et des extrants du capitalisme, appuyé sur une micro gestion informatisée de la société.

³⁵ L'État providence est une forme d'État qui intervient dans les domaines politique et économique de la société afin d'assurer une redistribution des richesses au sein de la société. Celui-ci maintient une forme de solidarité entre les classes sociales de la société afin d'assurer une justice sociale au sein de cette société.

Le mouvement hippie des années 1960 est important, car il introduit profondément dans la culture populaire la pratique de la liberté absolue. Ce mouvement, dont l'essence est clairement saisie dans le slogan de mai 1968 « il est interdit d'interdire »³⁶, signifie que chacun organise sa vie à partir de ses propres valeurs, que la liberté de l'individu est absolue, qu'il n'y a plus d'autorité qui chapeaute la vie collective. C'est ainsi que la société postmoderne est caractérisée par une permissivité et une liberté sans limites, où le repère transcendantal du cadre normatif collectif n'existe plus. Il ne reste que des individus au sein d'une société qui s'adapte constamment aux exigences de la liberté de chacun et chacune. Le résultat est une sortie de la modernité, vers la société postmoderne, qui s'appuie complètement et totalement sur l'organisation des grandes corporations qui vivent grâce à la marchandise, mais qui, chemin faisant, détruisent l'humanité et l'écologie.

2.2.1 La reproduction décisionnelle opérationnelle

Freitag (1982) caractérise la reproduction de la société postmoderne comme modalité décisionnelle opérationnelle. Il y a eudifférentes formes de reproduction du sens dans chaque société, mais dans chacune d'entre elles, le sens était cependant fondé dans une forme de transcendance. Dans la société postmoderne, la transcendance devient immanence, elle prend la forme de l'organisation efficace ici et maintenant. Cette forme d'organisation a pris la place de l'ancêtre (communauté primitive), de Dieu (société traditionnelle) et de la Raison (société moderne) comme référence fondamentale de ce qui doit être. L'organisation s'appuie sur ses capacités de décision rapide, opérationnalisable « immédiatement », de manière à répondre aux exigences de reproduction de la société « ici », ou, plus exactement, de manière à voir au non-éclatement de la société. (Brès, 2007).

Puisque la transcendance n'est plus au fondement de la normativité de la société, la forme de reproduction politico institutionnelle est organiquement encombrée, elle doit soumettre son principe de planification temporelle aux impératifs de l'organisation efficace. Le politique est alors lui-même encadré par les exigences de l'efficacité organisationnelle : c'est l'efficacité de

³⁶ Le Monde, Société, *Il est interdit d'interdire, esprit de mai*, article publié le 22 mai, 2008, https://www.lemonde.fr/societe/article/2008/05/22/il-est-interdit-d-interdire-l-esprit-de-mai_1048202_3224.html

tous les sous-systèmes qui dicte l'orientation et le contenu des politiques. C'est ainsi que le principe de transcendance s'efface progressivement du cadre référentiel des individus et que la société se détache de tout ce qui aurait à voir avec les ancêtres, la tradition, la logique du progrès pour tous, etc., pour ne considérer que le développement économique. Nous voyons cette fragmentation du politique à l'heure actuelle, surtout aux États-Unis (où nous semblons même assister à son éclatement). En fait, les individus des sociétés occidentales arrivent de moins en moins à former des objectifs communs. Les individus se conçoivent de plus en plus comme des êtres autonomes et libres, et donc, leurs liens avec tout autre citoyen se dégradent. Ce genre de société narcissique ne possède plus l'empathie et la sympathie nécessaire pour former des alliances afin de trouver des solutions qui bénéficient au plus grand nombre dans la société. C'est pour cela que les politiques deviennent de plus en plus fragmentées, et les débats deviennent de plus en plus intenses et polarisés. Au lieu de voter, par exemple, pour des programmes politiques promettant le progrès et l'accentuation des intérêts individuels, les individus votent pour des promesses de développement économique, de réduction de taxes, les promesses d'emplois, etc. L'éloignement progressif de tout ce qui pourrait apparaître comme transcendantal fait que les individus voguent, çà et là, selon les aléas du changement. En fait, la seule constance de la vie des individus est le changement. Chacun ne vit alors que pour soi et pour son développement personnel, en continuité avec le développement perpétuel de la société.

Le renversement des modalités de reproduction de la société dans la société postmoderne, fait en sorte que les individus tendent à s'opposer au pouvoir des institutions ou, dit autrement, tendent à valoriser une décroissance de la place du politique en société. Ce qui a pour effet d'affaiblir les institutions et leur capacité à unifier les pratiques collectives. Le système économique surplombe ainsi l'espace politique et accumule du « pouvoir » au point où ce système contrôle et domine totalement la société. Mais le système économique est exempt d'une hiérarchie des valeurs collectives, il est guidé par les seuls intérêts individualistes de la population.

Ce repli individualiste va renverser le principe universaliste de la liberté et de l'égalité des Hommes qui était présent dans la société moderne, et on assiste à une atomisation des intérêts, des pratiques, des individus, des conditions, bref, à une société où tous sont seuls au monde, solitaires dans la foule! (Arendt, 2002, Brès, 2007, Riesman, 1964). De là, la tendance des

individus à créer le sens de leur vie par leur relation aux choses matérielles; cela devient le nouvel idéal de la société (Campeau, 2012), tandis que l'efficacité des moyens en devient le nouveau fondement.

2.2.2 Les rapports sociaux de la société postmoderne

Dans la société moderne, le rapport social se caractérisait par l'égalité des citoyens à partir d'un rapport commun à la Raison universelle, tandis que dans la société postmoderne, le rapport social se caractérise par la place spécifique que chacun occupe dans l'organisation technocratisée qui a pour but de favoriser la croissance économique. La notion de contrôle y est étroitement associée : contrôle des conditions, des marchés, des réactions, du nom de l'entreprise, de sa réputation, des données, des employés, etc. La consommation et le rapport au monde virtuel deviennent les principales modalités des rapports sociaux de l'individu dans la société postmoderne.

La théorie de Freitag (1986) stipule que la spécificité ontologique de l'Homme réside dans le symbolique. Freitag explique qu'en plaçant le libre arbitre de l'individu au fondement de la société, la transcendance aura tendance à cesser d'exister, car laissé à lui-même, l'individu n'a d'autres référents que la raison pratique, celle de la satisfaction de ses propres besoins, qui réside dans le *ici et maintenant*, dans l'immanence du moment présent. Exit la solidarité. En fait, lorsque les individus se détachent des valeurs transcendantales, une porte s'ouvre sur la liberté sociale et individuelle et cette liberté rompt toute forme de normes collectives. Avec cette poursuite constante de la liberté sociale et individuelle, les individus cherchent sans cesse une gratification instantanée (Brès, 2007). La tendance forte qui consiste à transformer en marchandise la culture humaine menace de couper l'être de la socialité humaine, puisqu'ainsi on transforme ce qui appartenait en propre et qui était endogène à un groupe, en marchandise, c'est-à-dire en chose venant de l'extérieur et précisément réfléchi, fabriqué et mis en marché pour être consommé comme chose.

La culture qui était la modalité de l'existence d'un groupe particulier devient chose à consommer, transformant les rapports sociaux en rapport de consommation. Baudrillard (1970) affirme que ce nouveau désir de vouloir consommer crée des hiérarchies sociales qui remplacent

les anciennes classes sociales. Il analyse comment la consommation est devenue la nouvelle morale de la société contemporaine, sur laquelle toutes les structures sociétales, les relations humaines, et les activités humaines sont fondées (Baudrillard, 1970). La consommation est devenue une activité systémique sur laquelle est basée la vie collective, et sur laquelle se fonde tout le système culturel actuel. Par exemple, lorsqu'ils n'ont rien à faire, les individus se rendent au centre commercial. Quand quelqu'un souffre d'une peine d'amour, il compense par l'achat d'une marchandise : un nouveau gilet, un service personnel, un soin du corps, etc., afin de se faire plaisir et de se sentir mieux. Quand un nouveau produit de maquillage ou un nouveau téléphone multifonction arrive sur le marché, les individus l'achètent, afin d'être parmi les premiers à l'essayer. En fait, les gens travaillent extrêmement fort toute la semaine, afin d'épargner pour avoir les moyens de consommer la fin de semaine.

La place sociale d'un individu dans la société est aujourd'hui déterminée par la grosseur de la maison qu'il possède, par la marque d'automobile qu'il conduit, par la version de téléphone multifonction qu'il utilise, par la griffe du linge qu'il porte, par la valeur des meubles et équipements dans sa maison, etc. en lieu et place des valeurs morales intrinsèques (Hari, 2018). Ce n'est plus le fait d'« être » qui compte, ce n'est plus ce qui est à l'intérieur de soi, c'est plutôt le fait d'« avoir », de posséder des choses venues de l'extérieur³⁷.

C'est-à-dire que l'individu porte son regard au monde sur la chose qui lui est externe et dont la modalité d'appropriation, en compétition et en comparaison avec les autres, est médiatisée par le marché et la capacité individuelle à consommer : le « je » est confronté aux « autres ». Conséquemment, la solidarité et la socialité humaine tendent à se corrompre, car les individus investissent le sens du rapport aux autres, le sens des rapports sociaux, sous le mode antithétique de concurrents dans l'appropriation des choses. Freitag explique que le sens que les individus attribuent aux objets a énormément changé en comparaison des sociétés du passé. Auparavant, la marchandise permettait d'améliorer les conditions de vie et de satisfaire les besoins, maintenant elle est vue comme support d'existence et de formation d'identité.

Les rapports sociaux sont aujourd'hui caractérisés non seulement par cette consommation, mais aussi par l'adhésion à un monde virtuel, ce qui fait en sorte que l'identité

³⁷ Parions que Shakespeare en serait renversé : to have or not to have... that is the question !

des individus, qui était habituellement caractérisée par un ancrage culturel et traditionnel, a trouvé un nouveau fondement dans des biens matériels et dans des réalités virtuelles (les médias sociaux, les jeux vidéo, l'internet) qui n'offrent aucun point de repère avec le passé ni aucune stabilité de sens dans le temps. Cette technoscience détruit davantage la transcendance et la solidarité humaine. En fait, la technoscience n'est pas une médiation du même type que la médiation culturelle symbolique, elle est contraire à celle-ci (Goffi, 1988). En effet, avec l'avènement de la technologie, chaque aspect historique de la vie humaine se voit transformé. La technologie effrite la solidarité davantage, car les individus n'ont même plus l'occasion de voir le rapport humain derrière leur consommation, il y a même une majorité des achats qui se font maintenant de façon électronique, à partir d'écrans³⁸. Dans le marché des sociétés postmodernes, les producteurs et les consommateurs ne sont perçus que par l'argent, réel ou virtuel, qu'ils échangent. La relation entre l'un et l'autre ne va pas plus loin que ça. Personne ne peut plus se baser sur le passé ou sur leurs ancêtres pour apprendre comment faire quelque chose, car plus la technologie avance, plus les individus sont dépossédés de leurs connaissances³⁹.

En fait, la technoscience semble prendre de plus en plus de place dans la société, en remplaçant les médiations culturelle et politique, rendant à nouveau le monde magique par l'incroyable efficacité des gadgets qui font disparaître à la fois l'espace et le temps. Les gadgets de la technoscience favorisent davantage la vie solitaire (l'individu seul face au monde; *me, myself and my iPhone*) et occupent la place de la tradition. En effet, la technoscience, tout comme la consommation, s'impose comme nouvelle médiation. Par contre, la technoscience ne peut accomplir le rôle de ce qu'elle remplace, tout comme des croustilles ne peuvent remplacer les nutriments et vitamines nécessaires au bon fonctionnement du corps humain, même si elles satisfont temporairement le sentiment de satiété. La médiation techno est, à la fin, vide de sens collectif, car l'expérience de la technoscience est presque toujours individualisée et très souvent virtuelle, ce qui d'après nous, augmente le malaise des individus qui sont des êtres sociaux. Chacun se retrouve seul dans ce monde virtuel, dans une réalité abstraite que personne

³⁸ Par exemple, les individus peuvent aujourd'hui effectuer leurs épicerie en ligne, ils peuvent payer leur essence au guichet informatisé, ils peuvent faire tous leurs magasinages en ligne, et même, ils peuvent manger leur souper seuls dans leur chambre à coucher devant leur écran iPad.

³⁹ Plusieurs ne savent même plus comment fonctionnent leurs outils, car ils ont seulement besoin d'appuyer sur un bouton pour les mettre en marche. D'autre part, les individus sont dépossédés des connaissances qui ont été des pratiques quotidiennes pendant des milliers d'années, comme préserver la nourriture sans réfrigérateur, laver les vêtements sans machine à laver, etc.

d'autre ne partage. Ce n'est plus le fait d'« être » qui compte, ce n'est plus ce qui est à l'intérieur de soi, c'est plutôt le fait d'« avoir », de posséder des choses venues de l'extérieur. Sans compter que la médiation techno-scientifique est elle aussi extériorité de la vie collective, elle est créée et contrôlée de l'extérieur, parachutée à partir de l'intérêt privé dans la socialité humaine, tout comme l'est devenue la culture. Tous les besoins sont aujourd'hui objectivités, et au sens plus profond, devenu un spectacle constant dans la société, dans le sens que tout est devenu orchestré, consommable, et superficiel (Baudrillard, 1970, Debord, 1992 [1967]). En l'absence de rapports sociaux solidement ancrés dans la culture et dans le rapport à l'autre, permettant d'assurer une continuité de solidarité, l'Homme souffre aujourd'hui seul dans le monde auquel il est confronté, ce qui rend la tâche de donner un sens à sa vie bien plus difficile : d'où le mal de l'âme.

La société est tellement médiatisée par le marché, dans ses contraintes et dans ses régulations sociales, qu'elle refuse de changer malgré les menaces que ce système impose sur l'environnement et le futur de l'humanité. En fait, comme mentionné plus haut, la consommation est devenue le caractère dominant des rapports sociaux et le mode d'être par excellence de l'ontologie, mais la consommation des sociétés postmodernes, dites capitalistes, se caractérise par une consommation qui est jetable. Nous appelons ce phénomène l'obsolescence programmée. C'est-à-dire que l'économie, qui a pris sur elle d'être le mode d'être de l'existence, produit beaucoup de surplus, afin d'en tirer profit, et celle-ci ne produit pas pour être durable, mais plutôt pour assurer que ses produits soient remplacés rapidement afin d'assurer la continuité du profit des entreprises. En fait, les compagnies de cellulaires s'assurent de produire des téléphones qui ne durent que quelques années, afin de s'assurer que les citoyens continuent d'acheter leurs nouveaux produits. Ces compagnies vont même aller jusqu'à nuire à l'efficacité de leurs plus vieux modèles de téléphone afin que ceux-ci se fassent remplacer par leurs nouveaux modèles⁴⁰. De plus, les humains surconsomment. Par exemple, il y a plusieurs véhicules par famille, de la nourriture en abondance⁴¹, des couches jetables, des centaines de morceaux de vêtements, etc. Bref, nous consommons plus que ce que la Terre est capable de

⁴⁰ Cet article du CNBC rapporte que la compagnie Apple a bel et bien admis qu'elle s'est systématiquement organisée afin de ralentir la rapidité et l'efficacité de leurs téléphone multifonction. Évidemment, la conséquence de cela est que l'individu sera tenté de s'acheter un nouveau téléphone, même avant qu'il en ait véritablement besoin! <https://www.cnbc.com/2018/01/30/us-probing-apple-over-updates-that-slow-older-phones-bloomberg-report.html>

⁴¹ Les canadiens gaspillent de 30 à 40% de la nourriture qu'ils achètent.

produire. Ainsi, en aout 2018, l'humanité a utilisé plus de ressources écologiques que la planète peut en régénérer en une année⁴². Au Canada, cette journée était celle du 18 mars 2018!⁴³Cela pose une grande menace pour la civilisation et la diversité biologique. La planète est considérée comme source de matière première et non comme *oikos* (Shalins, 1976). Ces formes d'obsolescence et cette surconsommation, sur lesquelles est basé le marché, détruisent l'environnement et mènent à l'extinction de plusieurs espèces animales et végétales de la planète. Tout cela pose aussi une grave menace à l'humanité, pour sa survie.

La consommation des marchandises et l'adhésion à un monde virtuel ne sont pas seulement contraires à ce qui a toujours été, mais conduisent également à une perte de sens et à la dissolution de la culture à caractère historique. Cela a des effets dévastateurs pour les fondements ontologiques de la vie humaine. L'idéologie marchande n'est plus seulement apparente dans le procès du travail et des biens matériels. En fait, elle est maintenant dans tous les domaines de la culture de la vie, jusqu'à la sexualité, les relations humaines, et toutes pulsions individuelles.

2.2.3 L'économie des sociétés postmodernes

L'économie des sociétés postmodernes se distingue des sociétés précédentes par le fait qu'elle est la seule économie qui se détache complètement de la dimension collective de la société. En fait, c'est la seconde fois que le projet libéral est mis en forme. La première fois (1834-1929), l'expérience s'est terminée avec la crise des années 1930 et s'est prolongée jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. La démocratie sociale de l'État providence avait alors assumé la responsabilité d'encadrer l'économie au service de la société, en développant des programmes sociaux et en veillant à une redistribution plus adéquate des richesses. C'est de la seconde expérience libérale, dite néolibérale, que relève l'économie postmoderne. Nous pouvons dire que c'est avec vengeance que cette expérience est reprise, car c'est avec beaucoup d'agressivité que les « forces du marché » sont mises de l'avant contre l'économie sociale.

⁴² Global Footprint Network, 2018. « Progression du jour du dépassement mondial au fil des années 1969-2018 », consulté en ligne <https://www.overshootday.org/newsroom/dates-jour-depassement-mondial/>

⁴³ Global Footprint Network, 2018. “Advancing the Science of Sustainability”, consulté en ligne <https://www.footprintnetwork.org/>

De plus, la société contemporaine s'identifie de plus en plus par sa sphère économique au-delà de la sphère politique (Campeau, 2012). Dans la postmodernité, la société est au service de l'économie, plutôt que l'inverse. Dumont (1983) indique aussi que la société postmoderne ne fait plus sens à partir de la vie collective, mais plutôt à partir de l'économie. Par exemple, nous le voyons clairement avec les discours politiques actuels, où il est plus important de sauver quelques milliers d'emplois avec le projet de *TransMountain pipeline*⁴⁴ qu'il l'est de sauver le climat pour 7 milliards d'humains.

Dans les sociétés primitive et traditionnelle, le marché a eu comme but de répondre aux nécessités des individus, mais dans la société postmoderne, le marché s'assure de créer des besoins afin d'en tirer profit (Valiquette-Schepper, 2014), même si ces besoins ne répondent plus à des nécessités. En fait, le marché des sociétés postmodernes est caractérisé par un sens d'individualisme, de compétition d'intérêt privé, et complètement libre de toutes les règles de la société, car les règles collectives qui existaient auparavant afin de réguler le marché n'existent plus. Le marché devient donc libre des régulations politiques, il n'est plus encadré par celle-ci. En fait, c'est la théorie d'Adam Smith (1776) par rapport au système économique, le marché est censé s'auto-réguler par une main invisible, analogie invoquant la supposée rencontre spontanée des vendeurs et des acheteurs par la médiation du marché. En fait, cette théorie est :

une idée utopique de l'organisation sociale qui abolit toutes les restrictions arbitraires que les sociétés d'avant avaient dressées à l'encontre du libre développement de la vie économique selon la logique ou la loi 'naturelle' du marché, en supprimant toutes les normes 'irrationnelles' qu'elles avaient opposées à la recherche de l'intérêt individuel. (Freitag, 2008, p.22).

Comme mentionné plus haut, la forme de reproduction de la société postmoderne est caractérisée par la domination du système économique. En effet, c'est par cette sphère qu'est maintenant créé le sens de la société : produire, consommer, travailler, et travailler afin de consommer davantage puis finalement, travailler pour s'établir une bonne pension afin de pouvoir s'assurer de consommer librement jusqu'à la mort! Tout cela dans le chaos de l'obsolescence programmée, du jetable après usage et des conséquences écologiques qui s'ensuivent.

⁴⁴ TransMountain, *Jobs*, consulté en ligne <https://www.transmountain.com/jobs>

Dans les communautés primitives, l'échange de biens procédait par le don et le contre don, et la création de liens sociaux était l'objectif ultime. La société traditionnelle a organisé des marchés soumis à des impératifs sociaux externes (pas le dimanche, pas de spéculation, etc.), en complémentarité du principe économique autarcique. La société moderne a institué le marché comme principale médiation dans l'acquisition des biens pour la satisfaction des besoins. La pratique capitaliste de l'échange a consisté précisément à couper les liens sociaux, comme dans l'expression « en affaire, il n'y a pas d'amis ». Dans la société postmoderne, c'est la consommation elle-même qui constitue le besoin à combler, les producteurs et les consommateurs ne sont que les agents de l'échange. La relation entre l'un et l'autre ne va pas plus loin, car déjà tout le reste avait rempli les conditions de leur dissolution.

Dans la société postmoderne, le travail est également transformé. Les individus postmodernes travaillent seuls afin de gagner leur propre pain (Boudreau, 2017). En effet, jamais l'Homme n'a tant travaillé que dans la société postmoderne⁴⁵! En 2007, les femmes canadiennes travaillent en moyenne 33.2 heures par semaine et les hommes travaillent en moyenne 39.5 heures par semaine⁴⁶. Ce qui montre qu'en moyenne, les individus postmodernes travaillent 5 jours sur 7, sans compter le travail qui doit être effectué au domicile, soit le nettoyage, la préparation de la nourriture, etc. Après une journée de travail, les individus n'ont que quelques heures pour se reposer afin d'avoir assez d'énergie pour être productifs pour leur prochaine journée de travail. Toute la vie tourne autour du travail, et non autour du social, et de la vie collective et familiale. Dans les sociétés primitives et traditionnelles, les humains travaillaient pour vivre, tandis que maintenant, les humains vivent pour travailler.

Le travail postmoderne tend également à perdre son sens. L'individu souffre énormément lorsqu'il ne comprend plus le sens de ses actions. En fait, dans la communauté primitive, le sens de l'activité, qui n'était pas encore travail, était imposé par la parole de l'ancêtre (on fait ce qui a toujours été fait) et pour la survie. Dans la société traditionnelle, les individus travaillent pour le divin, afin de plaire à Dieu (Boudreau, 2013a). Dans la société moderne, les individus travaillent pour accéder à une meilleure société, sous une raison universelle. Dans la société postmoderne,

⁴⁵ Le travail dans les communautés archaïques ne dépassait pas plus que 3 à 4 heures par jour. (Sahlins, cité dans Boudreau, 2017, p.92). Ce travail est habituellement effectué en groupe, et sert à satisfaire les besoins primaires des individus. Dans les sociétés traditionnelles, le temps de travail dépasse tout juste un jour sur trois (Boudreau, 2017, p.96).

⁴⁶ Statistique Canada, <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/71-222-x/2008001/sectionh/h-hours-heures-fra.htm>

les individus ne travaillent que pour consommer. Subjectivement, les individus travaillent toute la semaine afin de pouvoir se « gâter » après une semaine épuisante et difficile au travail. Cette vie de consommation est-elle vraiment apte à satisfaire le sens ancestral de la vie, qui devrait pourvoir joie et gratification? En fait, le travail d'aujourd'hui n'a qu'une dimension objective, il est conçu pour être profitable au système économique, et tout comme le travail moderne, il devient alors un travail pour l'autre, aliénant pour soi, qui ne permet pas à l'individu de se réaliser soi-même par son activité créatrice.

Cette façon de vivre, organisée à partir du libéralisme, strictement basée sur l'économie, accentue la dislocation sociale du fait qu'elle force la vie sociale dans un ici et maintenant où l'échelle de réussite se mesure par l'accumulation des choses et l'accès au virtuel. Tout cela mène à une perte de transcendance. Cette perte se manifeste en retour par le mal de l'âme, puisque le système est incapable de répondre aux besoins de ses membres, à la dimension métaphysique ou spirituelle de l'Homme.

2.2.4 La famille des sociétés postmodernes

La famille moderne tend elle aussi à disparaître : le sens de la vie s'est transformé au point où plusieurs choisissent même de ne plus se marier, et de ne plus avoir d'enfants. En fait, le taux de fécondité et d'enfantement est en déclin depuis le début de la société postmoderne, ce qui pousse l'État à encourager ses citoyens à avoir des enfants par des primes et des programmes sociaux en tout genre (Dagenais, 1998). Le mariage et la fécondité ont toujours donné un sens à la vie dans les sociétés du passé, mais dans la société postmoderne, l'individu est placé devant une multitude de choix et d'intérêts individuels, et la famille ne comble pas cet intérêt individuel, car il n'y a rien d'individualiste dans le fondement d'une famille, au contraire.

Au sein des familles postmodernes, il n'y a plus de « rôle » typique de père et de mère. Le père peut maintenant agir plus comme une mère, et vice versa. Les deux peuvent assumer les mêmes responsabilités. Dire cela c'est aussi dire qu'il n'y a plus de modèle qui montre c'est quoi être une mère et c'est quoi être un père. Le rôle de l'enfant se voit aussi transformé, puisque celui-ci, souvent unique, devient le membre central de la famille. Les parents s'assurent d'élever leurs enfants afin qu'ils deviennent des êtres autonomes et indépendants, et s'assurent de leur

donner tout ce qu'ils peuvent, au point où ceux-ci deviennent souvent des enfants rois⁴⁷. Il existe donc un renversement des rôles au sein de la famille, où les parents obéissent maintenant aux désirs des enfants, et les enfants prennent autant (sinon plus) d'importance au sein de la famille que le couple. En effet, la famille se replie sur soi, et se retrouve seule et isolée au sein de leur logement. Autrefois, tout le village élevait les enfants. Les familles sont aujourd'hui sans aide de la famille élargie ou de la communauté, et avec la perte du savoir-faire collectif, l'éclatement de la famille, et la profonde transformation des rôles sexuels, les êtres ont perdu leurs repères et, conséquence désolante, les violences conjugale, familiale et parentale sont en hausse (Dagenais, 1998).

D'autre part, la société postmoderne voit naître l'explosion des divorces. Des études montrent qu'aux États-Unis, 40% à 50% des mariages se terminent en divorces⁴⁸. La solidarité au sein de la famille se brise lorsque des parents divorcent. En fait, le divorce empêche l'enfant de voir ses parents comme entité parentale (Dagenais, 1998), ce qui va à l'encontre de ce qui a toujours été le cas pour les familles. La relation romantique s'impose comme rapport normal au développement individuel des deux personnes impliquées dans la relation. Mais nous savons tous que cela est illusion. Donc, dans une société individualiste qui cherche constamment une gratification instantanée et la poursuite du bonheur individuel, le mariage ne peut durer pour tout le monde, car cela ne fait pas de sens dans l'identité narcissique des individus d'aujourd'hui. L'individualisme fait en sorte que chacun se tourne sur soi et ses propres intérêts, donc, le compromis devient unimaginable. La société postmoderne est tellement imbibée dans l'immanence, dans le ici et maintenant, que si l'on ne se sent pas heureux, ici et maintenant, on cherche ailleurs. C'est pourquoi, dans ces sociétés narcissiques, les individus changent de partenaire puisqu'ils sont en quête d'une gratification immédiate, peu importe l'impact que cela pourrait avoir sur leurs enfants. Bref, cette poursuite narcissique du bonheur individuel apporte le phénomène de l'éclatement de la famille et la famille reconstituée. Bien que la famille reconstituée puisse exister dans la société moderne, celle-ci n'était pas la norme. L'éclatement de

⁴⁷ Notre définition d'un enfant roi est un enfant, qui par sa façon d'être élevé par ses parents, possède autant de privilèges et de droits que des adultes, qui ne se fait jamais dire non (et qui n'accepte plus de se faire dire non), qui doit constamment se faire rappeler qu'il est le meilleur, le plus beau, le plus brave, etc., puis finalement, un enfant qui n'accepte plus de perdre, car il s'est toujours fait dire qu'il mérite de gagner, car bien sûr, il est l'être le plus extraordinaire qui soit!

⁴⁸ American Psychological Association, *Marriage and Divorce*, consulté en ligne, <http://www.apa.org/topics/divorce/>

la famille et les très nombreuses formes de famille (reconstituée, monoparentale, de même sexe, sérielle, etc.) entraînent une banalisation des normes, des règles, des valeurs et du sens que la famille transmettait à ses enfants dans les sociétés précédentes.

D'autre part, dans la société moderne, les parents lèguent seulement une partie de la socialisation de leurs enfants aux institutions, tandis que dans la société postmoderne, les parents lèguent toutes les responsabilités de la socialisation et de l'éducation de leurs enfants à l'institution, même à partir du plus jeune âge, avec les pouponnières, les garderies et les jardins d'enfants. On ne demande plus seulement à l'école d'apprendre aux enfants à lire, à écrire, la mathématique et la géographie, on demande à l'école d'apprendre aux enfants à vivre en groupe, la politesse, voire même à être propre, car les parents doivent rapidement retourner au travail!

Même au sein de la maison familiale, la vie de famille n'existe plus. Seule une minorité des familles prend encore ses repas ensemble, ou regarde un film ensemble, ou joue à des jeux ensemble (Hari, 2018). La plupart des membres des familles se perdent dans leurs divertissements individuels, soit la télévision, leur téléphone multifonction, leurs jeux vidéo, etc. Ces activités sont toutes des activités qui excluent les autres. Chaque « réalité » virtuelle offre un monde qui est personnalisé pour la personne qui l'utilise, ce qui fait en sorte que personne d'autre ne partage les mêmes expériences. Bref, dans la société moderne, plusieurs réalités virtuelles existaient, comme la télévision, par contre, les individus utilisaient ces divertissements pour partager une expérience en commun : les familles visionnaient un film ensemble, puis ensuite, elles pouvaient avoir des discussions riches par rapport à cette expérience!

Il est de plus en plus rare de voir une famille nucléaire demeurer dans la même ville que le reste de la famille élargie. En fait, le mode de vie contemporain exige d'aller là où il y a des emplois. Donc, pour plusieurs familles, la principale méthode de communication se fait de façon virtuelle. Cela fait en sorte que les racines familiales s'effritent lentement, et la solidarité familiale des sociétés du passé devient presque impossible.

Bref, la famille et le groupe ont longtemps été les formes de base qui assuraient le bien-être des individus, mais avec la postmodernité, tout ce qui s'était lentement constitué se dissout : la famille, les valeurs, la culture, les traditions, les pratiques sociales, le travail valorisant, etc. Le système a pris avantage de ces pertes afin de noyer les individus dans la consommation.

2.3 La manifestation de la crise de la solidarité dans chaque aspect de la vie postmoderne

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, celle-ci est confrontée à un monde qui rejette ou secondarise la spiritualité rattachant tous les individus à une même appartenance collective pour la remplacer par un système d'appartenance au monde où chaque individu doit se débrouiller seul, et non seulement seul, mais dans une compétition qui oppose des gagnants et des perdants et qui mesure les gagnants par la consommation. Tout cela mène au mal de l'âme. Ce mal est précisément caractéristique de notre époque, où tout développement dans la société repose sur le développement économique, et non le développement culturel et politique (Boudreau, 2013a). Cette fixation sur le développement économique, de type libéral, où l'individu et sa propriété sont devenus les valeurs dominantes, a amené des effets néfastes sur la vie sociale, culturelle et traditionnelle de la vie humaine. En fait, dans le nouveau style de vie mis de l'avant par la société postmoderne, la socialité et la solidarité humaine ont été bouleversées, voire complètement remplacées par l'individualisme. Les populations des sociétés postmodernes ne comprennent pas encore que le relâchement des liens sociaux ne peut être remplacé ou compensé par la consommation sous forme matérielle ou virtuelle, qui relève de l'ici et du maintenant. Le bonheur ou la tranquillité de l'esprit, voire la sérénité ne résident pas dans un rapport aux choses, mais dans la qualité des rapports humains, et en l'absence de liens sociaux forts, le mal de l'âme s'installe. Le mal de l'âme de cette nature montre comment les individus de la société postmoderne souffrent émotionnellement et sont socialement isolés, au point où ce malaise intérieur se manifeste en troubles de santé mentale, en criminalité, en dépendance, ou en violence envers soi et envers les autres, qui deviennent ensuite diagnostiqués et médicalisés par la société.

Les deux premiers chapitres ont illustré les dimensions anthropologique et historique de l'Homme en société. Nous avons montré comment la solidarité est à l'avant-plan de la communauté primitive et de la société traditionnelle. Cette solidarité s'est désintégrée lorsque l'Homme s'est opposé non seulement à l'arbitraire de la domination traditionnelle, mais aussi à sa dimension collective pour aller se perdre dans les notions d'individualisme et de libéralisme. Le postulat de l'individu seul face au monde se réalisant en comblant ses besoins matériels détermine le problème central qui se pose aujourd'hui : il crée un repli sur soi individualiste, qui

coupe tous les liens avec de solidarité qui doivent nécessairement exister entre l'individu et sa totalité d'appartenance. En fait, les structures sociales et les institutions issues de la philosophie politique libérale, fondée sur un rejet total de la tradition, sur le libre arbitre de l'individu et sur la satisfaction des besoins par la seule médiation du marché, semblent incapables d'assumer la reproduction de la société contemporaine. Le libéralisme et son corolaire l'individualisme ont eu pour effet d'aplanir ou de réduire la diversité et la permanence de l'ampleur des accomplissements de l'esprit humain. Tout est désormais présenté comme amusement, une « disneyfication » du monde, d'un monde imaginaire sans friction et surtout, sans ancrage historique. Le libéralisme a en effet établi son horizon dès sa fondation en s'érigeant comme force de déconstruction et de destruction de la tradition.

Pour récapituler les deux premiers chapitres, nous dirons que la forme de reproduction de médiation symbolique de la communauté primitive est celle de la reproduction culturelle symbolique. Cette forme de reproduction est concentrée sur la préservation de l'homogénéité de la condition sociale, ce qui fait en sorte que la solidarité, au nom des ancêtres, demeure au centre de la société. La légitimité des rapports sociaux de la communauté primitive s'appuie sur l'animisme. Les individus imaginent que tous les êtres et objets sur la planète sont des êtres vivants et égaux. Cela fait en sorte que les individus primitifs partagent un grand sens de partage et de solidarité avec tout ce qui vit sur la planète.

La société traditionnelle s'organise pour conserver cette homogénéité au travers de la forme de reproduction politico institutionnelle, où l'institution devient responsable de reproduire la pratique significative au nom d'une divinité. La légitimité des rapports sociaux de la société traditionnelle se caractérise donc par la religion. Les individus partagent tous les mêmes croyances et vivent leur vie d'après le même guide religieux, donc, personne ne se sent seul, tous étant enfants de ce même dieu.

Dans la société moderne, la forme de reproduction politico institutionnelle s'oppose à la tradition et se tourne plutôt vers l'humanisme comme synthèse du fondement de la pratique significative. La solidarité continue d'exister dans la société moderne, car les membres de la société adoptent la Raison universelle comme idéologie commune, mais rapidement, l'intérêt capitaliste parvient à dénaturer la société moderne.

Finalement, c'est dans la société postmoderne que la forme de reproduction décisionnelle opérationnelle sabote les liens de solidarité. En fait, cette forme de reproduction coupe les liens de transcendance, et l'Homme devient encore plus libre et rationnel, mais libre au sens d'absence d'attaches et rationnel dans son opérationnalisation empirique, ce qui mène à la poursuite des intérêts individuels au-delà de toutes notions collectives et à la seule satisfaction des besoins matériels.

La légitimité des rapports sociaux de la société postmoderne se fonde sur l'efficacité techno-scientifique et l'accès illimité à la consommation et au monde virtuel. Ces rapports sociaux coupent tous les liens avec la transcendance et la solidarité.

L'économie des communautés primitives est fortement marquée par une division des sexes qui est coopérative et harmonieuse. Le travail dans le groupe est effectué en collaboration et en complémentarité. De plus, la règle du don de cette économie a pour but de créer des alliances et des liens entre différents groupes et communautés, et donc, la solidarité est au cœur de l'économie primitive. L'économie de la société traditionnelle a pour but de satisfaire les besoins communs de la société, et le marché est d'abord social. Les rapports qui s'établissent au sein du marché ne sont pas d'abord des rapports marchands, ils demeurent des rapports sociaux marqués par des dépendances et des solidarités. L'économie de la société moderne se caractérise par le développement du système capitaliste. Ce système fonctionne à partir des intérêts privés et individuels dénués de toute forme de solidarité. Sauf durant la période libérale de la fin du XIXe siècle jusqu'à la crise des années 1930, l'économie des sociétés modernes ne domine pas encore la société. Dans la société postmoderne, l'économie domine chaque aspect de la vie sociale et de l'organisation sociétale. Le sens de la vie est attribuable à la consommation et le marché libre, au lieu des relations sociales.

Finalement, la famille de la communauté primitive est constituée du groupe entier. Il existe une grande harmonie et solidarité au sein du groupe. Dans la société traditionnelle, la famille se caractérise par la famille élargie et la communauté. Le nom de famille est plus important que les individus qui en font partie. La famille moderne a été propulsée dans la sphère privée et réduite à sa plus étroite définition du lien de l'homme et de la femme en vue de la procréation. Toutes les principales fonctions de la famille traditionnelle sont progressivement assumées par le marché (Gagné, 1989), créant pour la femme un contexte de dépossession de ses fonctions sociales

associées à la division sexuelle du travail, d'où sa volonté de rejoindre l'homme dans le milieu du travail puisqu'il ne reste rien de la sphère domestique. Dans la société postmoderne, la famille éclate en d'innombrables formes, il ne reste que des individus.

La solidarité tend à disparaître dans chaque aspect de la vie humaine, donc les individus sont isolés, repliés sur eux et ont de moins en moins le moyen de former des alliances et des relations riches de subjectivité humaine. Lorsque la dimension humaine du développement est exclue des valeurs d'une société, cela crée un état d'appauvrissement qui se traduit par une misère et une souffrance existentielle; qui mène à l'éclosion du mal de l'âme. Les individus essaient ensuite de combler ce vide par des objets matériels, mais ceux-ci ne sont qu'une forme de bonheur superficiel qui se vit très rapidement. Ce genre de crise existentielle et ce manque d'appartenance sont ce qui perpétue, au travers des générations, les problèmes sociaux.

Dans le prochain chapitre, nous allons montrer comment le système, plus spécifiquement la profession du travail social, prend mal en charge ce phénomène de la crise de la solidarité, et nous allons développer des pistes de solutions qui nous permettront d'imaginer un monde dans lequel la solidarité est peut-être encore possible.

CHAPITRE 3

LA DÉRIVE INDIVIDUALISTE DU SERVICE SOCIAL

3.0 Introduction

L'analyse des transformations anthropologiques de l'existence humaine que nous avons effectuée depuis les sociétés primitives a mis en lumière l'importance et le sens de la transformation du lien social, le ciment axiologique unificateur de l'ensemble des communautés humaines qu'est la solidarité. Depuis l'avènement de la société moderne, la solidarité humaine s'effrite progressivement vers l'individualisme et débouche tendanciellement sur une crise de la solidarité, à preuve, l'invention de la profession à la fin du XIXe siècle qui vise à combler la disparition tendancielle de la solidarité. Cette crise semble en fait être une caractéristique subjective centrale de la société postmoderne. Nous croyons que cette crise de la solidarité est directement liée au mal de l'âme ressenti par la population de la société contemporaine - postmoderne - où la plupart des individus semblent souffrir d'un mal profond qui prend la forme d'un vide intérieur.

Comme nous l'avons montré, la société capitaliste et individualiste accentue ce mal en érodant toujours davantage la culture collective, accentuant ainsi toujours davantage la souffrance des membres de la société dans la quête incessante de « livrer la marchandise ». Le mode de vie individuel qui s'abreuve à la consommation ne peut que soulager momentanément les symptômes de la souffrance de l'âme. C'est ainsi que, lorsque la plupart des individus d'une société souffrent du mal de l'âme, c'est la société elle-même qui est en crise morale. C'est pourquoi le mal ne peut être ni soigné ni guéri par le travail social individualisé sous la forme d'une gestion de crise qui vise la réinsertion de l'individu dans la trame des solidarités, qui en fait, n'existe même plus. Nous croyons que la profession doit prendre acte de ce constat. Les membres de la profession doivent s'interroger sur l'efficacité et le motif de leur pratique, de manière à comprendre la dimension profondément systémique de ce problème de culture qui prend racine dans l'excroissance de la sphère économique.

3.1 Le cadre dominant de la pratique

Selon l'association canadienne des travailleuses et travailleurs sociaux,

Le travail social est une profession orientée vers l'aide à des individus, des familles, des groupes et des collectivités dans le but de les aider à améliorer leur bien-être. Il s'engage à aider les individus à développer leurs habiletés et leur capacité d'utiliser leurs propres ressources et celles de la communauté pour résoudre leurs problèmes. Le travail social se penche sur des problèmes d'ordre individuel et personnel, mais aussi sur des questions d'ordre social plus vastes telles que la pauvreté, le chômage et la violence conjugale⁴⁹.

Selon l'ordre des travailleurs sociaux et des techniciens en travail social de l'Ontario,

Les travailleuses et travailleurs sociaux collaborent avec leurs clients, que ceux-ci soient des particuliers, des familles, des organismes ou des collectivités, en se penchant sur leurs difficultés par le biais d'un processus de mesure, de diagnostic, de traitement et d'évaluation⁵⁰.

Dans le *Encyclopedia of Social Work*, il est dit que les travailleurs sociaux doivent s'orienter par rapport aux enjeux suivants: la justice et la correction, la pratique directe, l'orientation sexuelle, l'adoption, la vieillesse, les soins de santé, la violence domestique⁵¹, etc. Le dictionnaire pratique du travail social mentionne des enjeux semblables, mais l'emphase est placée d'une façon encore plus prononcée sur les techniques et les compétences de la pratique du travail social comme l'écoute active, l'accueil⁵², l'inclusion⁵³, et l'insertion sociale⁵⁴.

Ces présentations de la profession, bien qu'elles nomment ou suggèrent la communauté, se bornent à fournir à l'individu des outils pour améliorer son propre bien-être, par le biais du fameux concept d'*empowerment* de l'individu⁵⁵. Le concept de société n'y est pas abordé, la préoccupation est centrée sur l'individu, elle y part pour y revenir. En fait, les solutions qu'offre la profession ne vont jamais au-delà de l'individu et son milieu de vie direct. Même dans les cas de problèmes « d'ordre social », l'impression nette qui demeure est de permettre aux individus de sortir de la pauvreté, de trouver du travail et de vivre sans violence, comme si le tout débutait

⁴⁹ Association canadienne des travailleuses et travailleurs sociaux, *Le travail social, qu'est ce que c'est?*, consulté en ligne, <https://www.casw-acts.ca/fr/le-travail-social-quest-ce-que-cest>

⁵⁰ Ordre des travailleurs sociaux et des techniciens en travail social de l'Ontario, *Qu'est-ce qu'une travailleuse/travailleur social?*, Travail social, consulté en ligne, <https://www.ocswssw.org/about-us/about-sw/?lang=fr>

⁵¹ National Association of Social Worker, 1997. "Encyclopedia of Social Work 19th Edition", NASW Press, Washington, DC.

⁵² Berrat, Brigitte, et collab. 2010. « Dictionnaire pratique du travail social », sous la direction de Stéphane Rullac et Laurent Ott, Dunod, Paris, p.3.

⁵³ Ibid., p.177.

⁵⁴ Ibid., p.182.

⁵⁵ Dans la langue française, le terme autonomisation est parfois utilisé pour désigner le terme *empowerment*.

et se terminait par l'acquisition de compétences individuelles. Bref, le changement social n'est pas à l'avant-plan des préoccupations de la profession.

En fait, la profession du travail social semble avoir oublié la dimension indirecte de son travail, car elle présente les problèmes sociaux comme étant surtout des problèmes individuels vécus par l'individu, la famille ou le groupe. De ce fait, les membres de la profession ne peuvent faire autrement que de travailler dans cette perspective de l'individu. La société semble avoir été évacuée de la réflexion, ce qui fait que les problèmes sociaux ne sont abordés que sous l'angle des individus, ils ne sont pas abordés comme étant le résultat de symptômes d'une société dysfonctionnelle : ici, sous l'angle d'une crise de la solidarité, dans le cadre d'une société postmoderne, organisée et orientée par des valeurs capitalistes et individualistes. En fait, la dimension « légitime » de la profession semble de plus en plus prendre l'unique forme de la pratique directe, par le counseling individuel ou de groupe, comme le font l'aide à l'enfance, l'organisation communautaire, la gestion de cas, les groupes éducationnels, les services de prévention, etc. Ce qui fait défaut dans cette vision c'est la compréhension que les maux tels le mal de l'âme ou la crise de la solidarité, qui se manifestent de manières si diverses, qui vont de la dépression à la toxicomanie, de l'isolement au repli sur soi, des comportements compulsifs (au jeu, au piercing, au tatouage, au body building, etc.), au décrochage, puisent leur origine dans la dimension sociale des rapports entre les individus et la société. Nous pourrions qualifier ces comportements et ces conditions et bien d'autres encore (la pauvreté, le chômage, la violence, etc.), de manifestation de l'excentrement de la vie sociale. La profession fait fausse route lorsqu'elle aborde ces problèmes par des interventions directes, au lieu de se pencher sur la transformation des conditions sociales responsables de l'excentrement. Si la pratique directe ne trouve pas son complément dans la pratique indirecte, si les pathologies des individus, des groupes et des communautés ne trouvent pas leur complément dans la transformation des conditions de leur émergence, la profession ne fait que gérer les manifestations des problèmes de la société, elle ne fait que gérer les débordements les plus criants de ces pathologies et la profession se transforme d'instrument d'émancipation (vers la justice sociale) en outil de gestion du système (contrôle des pathologies).

Le troisième chapitre traitera précisément de ce problème, soit de la transformation de la profession du travail social en système de réponse d'urgence, qui manifeste une crise de la

profession par son incapacité à cerner la source profonde des problèmes sociaux dans la société capitaliste, et par son incapacité à traiter le mal de l'âme au-delà de l'individu. Nous allons également aborder la question de l'apport de la profession au maintien des problèmes sociaux par le fait d'adopter de manière critique les préceptes de l'idéologie libérale (l'individualisme et l'individualisme méthodologique), pour ensuite terminer avec une brève critique de la technocratisation du travail social qui semble adopter le modèle compétitif de la performance de la société capitaliste.

3.2 Brève critique du travail social

Avant de porter la critique sur l'inadéquation de la réponse du travail social aux fondements de plusieurs problèmes sociaux, il importe de se questionner sur la source de cette crise. Nous croyons que l'inadéquation de la réponse du travail social aux problèmes sociaux prend sa source dans le mouvement de la société postmoderne elle-même, qui repose en ses fondements normatifs et axiologiques sur l'idéologie de l'individualisme, la pratique du capitalisme et l'attitude sociale générale du libéralisme. En fait, comme nous l'avons indiqué dans le deuxième chapitre, le mode de reproduction fondée sur la consommation est devenu le rapport social dominant de réalisation de soi de l'individu. C'est pourquoi l'ensemble des institutions, jusqu'aux universités et aux hôpitaux, prennent pour modèle organisationnel le modèle compétitif de la performance, de l'efficacité, de la profitabilité, du rapport client qui doit être satisfait du service. Cette manière de voir le monde s'est propagée, semble-t-il, jusqu'à l'enseignement de la profession au sein des écoles de service social. Les universités ont adopté ce modèle et transmettent ces valeurs par l'enseignement qu'elles dispensent.

3.2.1 L'enseignement aux compétences

Dans la société traditionnelle, c'est le modèle éducatif à partir de l'enseignement de la scolastique qui est valorisé. Cette discipline était utilisée pour favoriser la réflexion de la société sur elle-même, sur son sens, ses finalités, etc. Même si la compréhension de ces finalités passait par les chemins de la révélation, le fait demeure que l'enseignement portait sur la totalité de la société traditionnelle. Dans la société moderne, ce sont les sciences sociales qui viennent remplacer la scolastique comme forme de réflexion sur la société et sur l'individu. Ces sciences

sociales se spécialisent à mesure que la société cherche à régler les problèmes auxquels elle est confrontée. En fait, la première science sociale à se développer dans la société moderne fut la philosophie moderne, qui contrairement à la philosophie grecque, cherche à se détacher complètement de la tradition (Boudreau, 2010). Cette philosophie reflète les valeurs et les normes de la société moderne, donc elle se place dans l'ontologie individualiste et son rapport central devient celui de l'exercice de la liberté de l'individu (Boudreau, 2010). Afin d'assurer la protection de l'exercice de la liberté de chacun, les sciences sociales ont ensuite développé la science juridico-politique. Cette science est venue remplacer la philosophie au complet, afin de se concentrer davantage sur le fondement de la liberté des individus qui prend la forme générale du droit naturel fondé sur le contrat. C'est donc la science juridico-politique qui vient faire l'évaluation de la légitimité de la tradition par la légitimité moderne (Boudreau, 2010). La création subséquente d'un espace de réalisation de l'individu par l'exercice du droit de propriété « entraîne alors un déplacement des problèmes de la normativité et de la légitimité de l'ordre social moderne » (Freitag, 1995, 102-103) sur le terrain du libre marché, dans la première moitié du XIXe siècle et débouche sur la science économique (l'économie politique). La « découverte » du social, avec le développement du mouvement ouvrier entre autres, questionne alors la légitimité et la normativité bourgeoise qui a créé cette immense contradiction entre les promesses de la participation de tous au processus démocratique et l'exclusion des moyens de vivre intrinsèquement liés à la propriété privée des moyens de production. Ce constat débouche sur la sociologie (la critique de l'économie politique) dans la seconde moitié du XIXe siècle (Boudreau, 2010).

Afin d'assurer le bon fonctionnement de la société malgré cette contradiction, une branche de la sociologie a rapidement développé son paradigme classique : le fonctionnalisme. Le fonctionnalisme est une théorie sociale qui propose une étude de la société sur la base des éléments qui assure sa stabilité et son bon fonctionnement en vue de l'intégration des excentrés. Le fonctionnalisme étudie donc les problèmes de la société dans le but de développer des techniques d'adaptation et de gestion de ces problèmes sociaux. Le fonctionnalisme cherche des changements et des solutions qui sont immédiats et mesurables, problème social par problème social, chacun étant compris comme pathologie autonome et particulière. Évidemment, le résultat en est que la sociologie devient ainsi une science qui se concentre sur la résolution des problèmes de cette société dont il faut assurer le fonctionnement, et elle travaille spécifiquement à

l'insertion des individus, des familles, des groupes ou des communautés excentrées (Boudreau, 2010). Le résultat en est que la sociologie n'observe plus la société comme totalité, elle n'étudie plus que le social. Freitag a parlé de l'oubli de la société (2002).

Dans la société postmoderne, les sciences sociales en sont plutôt venues à «produire le futur de manière bureaucratique et technocratique, à travers la prise en charge et la gestion systématique, programmatique et prévisionnelle du social, sa mise sous contrôle» (Major, 1996, p.17). Ainsi, dans la société postmoderne, les sciences sociales ne sont plus utilisées pour comprendre et éclairer les conditions humaines, sociales et historiques, elles sont maintenant purement opérationnelles et techniciennes (Major, 1996), elles mesurent pour porter des actions fonctionnelles sur ses pathologies. La sociologie dominante s'est transformée en sociométrie, où l'effort de compréhension s'est transformé en exercice de mesure.

Conséquemment, dans un tel modèle, l'objectif des universités est de fournir une formation technicienne, pragmatique, axée sur l'emploi de la population étudiante et orientée par la nécessité d'atténuer les pathologies du système capitaliste (Major, 1996). Le service social en est venu à meubler la partie sociale de son titre par cette lecture fonctionnaliste de la société. Les étudiants en travail social apprennent les techniques, les approches, et les compétences pour être de bons travailleurs dans leur domaine de travail. En fait, les professeurs des universités sont aujourd'hui poussés à favoriser l'enseignement des compétences directes (Boudreau, 2015). L'enseignement aux compétences de l'intervention directe secondaire l'apprentissage des leçons de l'histoire et de l'anthropologie, secondaire l'histoire politique des luttes sociales et le développement de la pensée critique. En réalité, la philosophie sociale du libéralisme et le système capitaliste de production, qui sont dépourvus d'une transcendance ontologique, font que le « système » n'a pas intérêt à ce que les travailleurs sociaux apprennent les leçons anthropologiques de l'existence humaine pour critiquer la société. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la conséquence du type de développement du libéralisme et du capitalisme est de pousser la société à croire dans le « ici et maintenant ». Les étudiants n'apprennent plus l'histoire des luttes pour réformer le système économique fondé sur la propriété privée, telles les luttes contre le travail des enfants, la violence faite aux femmes dans le milieu du travail, pour l'égalité des sexes, pour une journée de travail de 8 heures dans des conditions respectables, etc. (Boudreau, 2015). Ils n'apprennent plus à réfléchir aux menaces

politiques qui ont des impacts sur la société, ou à réfléchir aux fondements structurels des inégalités sociales, etc. Les étudiants en travail social apprennent maintenant à respecter les droits et libertés des individus dans la société libérale; ils apprennent à respecter la différence des autres; ils apprennent à identifier les problèmes sociaux qui ont un impact sur les droits et les besoins individuels des individus, devenus des « clients »; et ils apprennent à outiller les clients pour que ces derniers trouvent le meilleur chemin de leur propre émancipation. Le changement social, la redistribution des richesses sociales, l'intérêt collectif, la vie saine, etc., ne sont plus abordés dans les classes universitaires qu'à partir de l'individu, donc les étudiants ne réfléchissent plus de façon critique à la possibilité d'une société alternative (Boudreau, 2015).

Tout comme Boudreau (2015), nous croyons que la profession du travail social devient de plus en plus spécialisée, envers des tâches spécifiques de gestion des symptômes des problèmes des individus, et conséquemment, la profession est devenue « une médecine d'urgence au service d'un système d'exclusion » (Boudreau, 2015, p.2) et non plus un outil d'émancipation vers la justice sociale. Si les nouvelles travailleuses sociales n'apprennent plus le sens et l'importance de la pratique indirecte, de la transformation de la société, le travail social persistera à vivre dans l'incapacité de régler la source du développement des pathologies sociales, elle demeurera en crise de réponse sociale.

3.2.2 La crise de la profession

Nous avons précédemment montré comment les changements anthropologiques de l'existence, c'est-à-dire les transformations sociales observées sur le très long terme, ont mené à diverses mutations, jusqu'à une tendance à la disparition de la solidarité dans les structures de la société fondée sur l'individualisme, ce qui débouche sur une multitude de problèmes sociaux nouveaux et particuliers. La désintégration de la solidarité auprès des membres de la société mène à un mal de l'âme, qui s'aggrave davantage par l'absence ou la faiblesse des règles, des normes, des lois communes, et de la perte d'un sens des valeurs collectivement partagées. À terme, nous pourrions assister à l'affaissement complet de la cohésion du système social (Carpentier-Roy, 1995). Étant donné que la source du mal de l'âme se trouve au cœur de l'organisation du système social, il semble plus qu'improbable que la solution à ce mal se trouve dans une intervention auprès de l'individu. Les symptômes du mal qu'évoquent les individus

semblent attribuables à la totalité de la société, imbibée qu'elle est dans un système politique, économique et social toxique. Alors, si la profession du travail social traite tout simplement des symptômes de ce mal de l'âme, individu par individu, les solutions offertes par la profession ne pourront être que des solutions immédiates, spontanées, temporaires et, finalement, inefficaces. Nous appelons ce phénomène celle de la crise de réponse du travail social.

Pour expliquer le phénomène de la crise que prend la réponse du travail social, nous pouvons proposer l'analogie d'un petit bonhomme qui se retrouve dans un bateau en train de couler. Il y a un trou au fond de son bateau, mais au lieu de trouver une solution pour couvrir le trou, le bonhomme décide de prendre un seau pour vider l'eau de son bateau, un seau à la fois. Quoique cette technique évite temporairement l'inévitable, elle ne règle pas la source du problème. Voyons maintenant la manière dont cette analogie s'applique à notre pratique.

D'abord, notre pratique d'intervention en thérapie individuelle a pour objet de calmer, d'assoupir ou de diminuer les manifestations diverses du spectre des troubles psychiques que présentent les individus que la profession persiste à qualifier de clients. Les solutions que nous cherchons ensemble sont des solutions individuelles et immédiates, qui consistent à mieux aider l'individu à se bâtir un meilleur réseau social; comment l'aider à trouver des stratégies pour rester calme dans des moments de stress, de détresse ou de crise; comment l'aider à transformer ses pensées négatives en des pensées plus positives ou réalistes; comment l'aider à pratiquer des techniques de relaxation et de pleine conscience; comment l'aider à s'approprier une routine de vie saine, etc. Ces solutions ne sont pas nuisibles aux individus, loin de là en fait, l'*empowerment* est même une force, par contre, elles ne répondent pas au problème de la source du mal de l'âme.

Notre pratique n'aborde jamais les problèmes des individus comme étant des problèmes qui pourraient trouver leur source dans la forme de la reproduction sociale contemporaine qui, comme nous avons tenté de montrer, tend à détruire les réseaux de solidarité de la société, ne laissant que des individus seuls face au monde. Les techniques d'intervention apprises dans la formation universitaire sont plutôt des outils techniques qui déterminent et définissent le problème des individus. L'approche cognitive comportementale est exemplaire à cet égard. Cette approche détermine que les problèmes du client sont à comprendre dans la mauvaise adaptation de ses pensées, et que celui-ci doit les modifier afin d'adhérer à un mieux-être. Et donc, les approches et les techniques que les travailleuses sociales apprennent empêchent les clients et la

profession du travail social de faire porter l'analyse sur la source des problèmes sociaux qui se situerait au-delà des individus. À partir de nos approches d'intervention directe, nous observons, analysons et complétons une évaluation des symptômes du mal de l'âme d'un individu et cherchons les causes immédiates de ces symptômes dans l'environnement de l'individu. Après l'évaluation de la situation, nous outillons les individus avec des techniques d'adaptation (ces outils diffèrent en fonction de l'approche utilisée dans l'intervention), afin qu'ils puissent effectivement réintégrer la société, source originale de sa souffrance. Alors, dans notre travail, nous nous situons dans une interaction entre l'individu et son environnement, ce qui dégage évidemment une vue trop microsociale du problème. Donc, ce que la pratique directe fait, c'est qu'elle aide les individus à gérer suffisamment leurs symptômes, de manière à réintégrer et à fonctionner adéquatement dans un environnement dysfonctionnel, pour finalement devenir de bons citoyens productifs, capables de se conformer à la norme, c'est-à-dire capables de travailler et de consommer. La pratique directe ne travaille aucunement à identifier la vraie source des problèmes sociaux, elle ne fait que gérer ces problèmes. Voilà le fondement de la pratique du travail social comme outil de gestion du système! Le travail social et ses approches ne pourront être efficaces que dans la mesure où ils s'attaqueront réellement à la racine des problèmes sociaux, au lieu de tout simplement répondre à ses externalités négatives.

La profession a également tendance à s'appuyer sur l'individualisme méthodologique, c'est-à-dire à comprendre l'individu comme un être solitaire qui agit de sa propre conscience et les phénomènes sociaux comme cumul des actes d'individus dispersés. La pratique perçoit difficilement l'essence sociale de l'existence humaine, c'est-à-dire le fait que l'individu se réalise toujours dans son rapport aux autres et la totalité de la société. En fait, la profession aborde les différents problèmes sociaux comme étant isolés les uns des autres, comme si une forêt était composée de l'addition des arbres, sans véritablement les comprendre dans la dimension holiste de la société.

La pratique crée des centres pour traiter des pathologies spécifiques telles que l'anxiété, la dépression ou l'abus de substances, etc. Elle crée des milliers de groupes d'entraide spécialisés en autant de pathologies différentes, ainsi que différentes théories et approches pour traiter différentes pathologies, elle crée et encourage les individus à s'approprier des médicaments qui visent des symptômes précis comme réponse immédiate à un problème donné. Cela a toujours

pour objectif la spécificité de la pathologie, la précision de l'intervention dans son opérationnalisation maximale. Chacun de ces services et groupes aborde un sujet spécifique, de manière à permettre aux individus de s'approprier des outils qui les aideront à soulager les symptômes de leurs problèmes spécifiques. Encore une fois, cette façon de travailler le social est une forme de réponse à des symptômes spécifiques, qui sont ensuite analysés dans leur individualité, pour enfin être traités de façon séparée, et donc, le problème global de ces pathologies n'est jamais abordé. Par exemple, dans les agences de travail social, les clients sont classifiés dans différents programmes selon les problèmes qu'ils vivent; soit le programme de santé mentale, le programme de toxicomanie, le programme de victimes d'abus sexuels, le programme de victime d'évènements traumatiques, etc. Tandis que plusieurs des pathologies sociales proviennent de la même source, le mal de l'âme. C'est exactement cette catégorisation des pratiques sociales qu'il faut dénoncer, réformer, et transformer, car la spécification des pathologies sociales empêche de considérer ces pathologies comme étant un résultat de l'organisation sociétale, de manière à permettre à la recherche sociale de se concentrer sur l'émancipation sociale, vers le changement social. La recherche sociale et les ressources financières sont plutôt réservées à la création de différents programmes (qui semblent changer chaque année, par exemple, au sein des conseils scolaires⁵⁶), d'approches, de techniques et de compétences, etc. La pratique du travail social prend la forme de l'organisation efficace. Il faut revoir la vision des problèmes sociaux qui part du bas et qui se dirige vers le haut. Il faut comprendre l'impact de ce qui vient d'en haut!

Cette manière de voir, qui part de l'individu pour le soulager d'un mal qui apparaît généralisé, empêche de voir la source des nombreux problèmes sociaux qui découlent de la crise de la solidarité de la société postmoderne. Lorsqu'un problème est traité exclusivement par rapport aux symptômes précis évoqués chez une personne, ce seront bel et bien les symptômes qui seront soulagés et non le problème qui sera réglé en tant que tel, car l'organisation sociétale n'est jamais portée à prendre la responsabilité des maux qu'elle cause.

⁵⁶ Pour le conseil scolaire catholique Franco-Nord de notre région, il existe plusieurs programmes de santé mentale et de programmes de prévention. Ces programmes diffèrent des programmes de gestion de stress, et des programmes de prévention de suicide. Les services et programmes offerts diffèrent au fil des années par rapport à la demande des étudiants, des parents et de la communauté, ainsi que par rapport à la recherche qui cherche constamment à s'adapter aux problèmes de la société fonctionnaliste. Voir: <https://www.franco-nord.ca/Programmes-et-Services/Pour-tous-les-%C3%A9l%C3%A8ves/Bien-%C3%AAtre-et-sant%C3%A9-mentale>

Chandler (2015) et Alexander (2008) montrent bien le problème de l'application de la pratique directe qui n'est pas accompagnée par la pratique indirecte dans la recherche de solutions durables pour des individus souffrants. Par exemple, le système dérépond du travail social tente d'aborder la crise du suicide chez les jeunes autochtones dans certaines communautés avec des approches individuelles, comme du counseling individuel ou de groupe et des programmes de prévention. Chandler montre comment ces approches sont inefficaces dans la prévention du suicide au sein de cette population, car ces approches traitent du suicide comme manifestation d'un problème individuel, et le travail social cherche à le traiter de façon individuelle. Il est évident, depuis au moins Durkheim⁵⁷, que le problème du suicide, comme l'ensemble de problèmes sociaux d'ailleurs, ne trouve pas sa source dans l'individu, ni dans sa génétique, ni dans son tempérament, ni dans sa personnalité. Si cela était le cas, les approches individuelles du travail social auraient depuis longtemps montré leur efficacité dans le traitement de ces problèmes. Aucune recherche ne montre que les approches individuelles et préventives ont été efficaces à prévenir ne serait-ce qu'un seul suicide (Alexander, 2008, Chandler, 2015). Voilà une théorie qui montre que le problème ne se trouve pas dans l'individu, mais qui réside plutôt dans la désintégration de la solidarité, de la culture et de la tradition d'un groupe, bref, dans la forme du rapport social. Le fondement du problème et sa solution sont à trouver dans la qualité du rapport de l'individu au collectif. Cette approche est dite holiste en ce qu'elle part de la totalité de la société pour aboutir à l'individu, et non l'inverse.

Les travailleuses sociales apprennent à encourager leurs bénéficiaires à ne dépendre de personne, à pratiquer l'*empowerment* afin de ne pas avoir besoin d'autrui pour trouver des solutions à leurs problèmes. Le discours actuel sur le « penser à soi » signifie un renforcement de la solitude du *Je*, sans que ne soit pour autant tari le besoin élémentaire des rapports affectifs à l'autre. Par exemple, une phrase que les travailleuses sociales utilisent souvent est : « pense à tes besoins avant de penser à ceux des autres » et « tu dois mettre tes intérêts devant ceux de tes proches » et « personne ne peut t'aider dans cette situation, tu es la solution à tes problèmes ». L'individu est alors conduit au repli sur le *Je* et sur la satisfaction de ses besoins et ses désirs qui, vécus solitairement, trouvent trop souvent satisfaction dans la consommation, valorisée par un État et des institutions qui ont fait de la finalité économique la finalité collective prioritaire

⁵⁷ Durkheim, Émile, 1897. « Le suicide. Étude de sociologie », Paris : les Presses universitaires de France, 2^e édition, 1967, 462p.

(Carpentier-Roy, 1995). Les travailleurs sociaux, par les directives de leur profession, transmettent le message libéral de l'individualisme : « je suis seul face au monde, je dois me sortir seul de mes problèmes, je ne dois compter sur personne, etc. », que nous avons abordé dans le deuxième chapitre. Le *Je* est présenté comme pouvant exister sans le *Nous*. Bref, lorsque les individus se font dire qu'ils doivent seuls être responsables de leurs problèmes et de leurs solutions, cela élimine le besoin d'entreprendre une action sociale collective pour améliorer les crises sociales produites par les structures de la société.

Finalement, un autre élément qui montre que la pratique directe ne réussit pas vraiment à s'attaquer à la source véritable des problèmes sociaux c'est le fait que les listes d'attentes dans les agences de travail social ne cessent d'augmenter. Il existe de plus en plus d'individus en besoin d'aide (Alexander, 2008), et le système se voit contraint d'embaucher de plus en plus de travailleuses sociales pour gérer cette masse d'individus qui souffrent du mal de l'âme. Si la pratique directe était efficace dans son élimination des problèmes sociaux, ne devrait-on pas voir une diminution des charges des agences de services sociaux, ou tout le moins une stabilisation des ressources en soins de ce mal de vivre? De plus, à notre agence (et nous sommes certains que cela est le cas pour tout autre agence de travail social) les prestataires reviennent accéder à des services de thérapie à plusieurs reprises. D'après nous, cela démontre que les services qui leur avaient été offerts n'ont que soulagé leurs symptômes du mal de l'âme de façon temporaire. Alors que la plupart des travailleuses sociales semblent être au courant que tout problème individuel prend racine dans le contexte sociopolitique, celles-ci isolent presque toujours les individus de ce contexte (McKnight, 1977).

Pour récapituler le tout, ce que nous nommons le travail social semble de plus en plus se réduire à la pratique directe. En fait, la pratique directe du travail social dans sa forme actuelle paraît toujours davantage prendre la forme d'un outil de gestion des pathologies créées par le capitalisme et l'individualisme. Autrement dit, l'individualisme a eu de grandes conséquences sur la pratique du travail social actuel. Les récentes orientations de la profession font en sorte qu'elle est d'abord comprise comme outil de gestion des rapports sociaux, outil d'intégration des excentrés, à la manière de la médecine d'urgence, abdiquant ainsi sa fonction historique essentielle de contribuer au changement social structurel. Ce que nous dénonçons c'est ce

système, qui fait de la pratique une technique de gestion des pathologies de la société plutôt qu'un outil de changement social devant éliminer ces pathologies.

Nous croyons que la pratique du travail social peut bel et bien être une profession formidable, qui pourrait apporter de réels changements sociaux; elle doit cependant être accompagnée par la pratique indirecte.

3.2.3 La pérennisation des problèmes sociaux par le travail social : l'égalité au-delà de la justice

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les sociétés archaïque et traditionnelle reconnaissaient l'importance de l'équité au-delà de l'égalité. Ces sociétés s'organisaient pour assurer le bien-être de la majorité, plutôt que le bien-être de quelques-uns⁵⁸.

De son côté, la société moderne a déposé la Raison, dont elle invoquait les principes transcendants, dans le libre arbitre de la subjectivité individuelle qui, comme Freitag l'explique, débouche sur une raison instrumentalisée qui cherche à combler ses besoins (Freitag, 1987, 21-22), ce qui ouvre la porte à l'accentuation toujours plus prononcée des intérêts et des droits individuels plutôt que collectifs. La société postmoderne à continuer à se développer d'après ces intérêts, et les individus se sont mis à organiser leur vie à partir de leurs valeurs individuelles et de la liberté absolue, c'est-à-dire une liberté qui tend à se détacher des contraintes de la vie collective, qui n'est plus chapeauté par la tradition, l'autorité et la collectivité. Comme nous l'avons explicité dans le deuxième chapitre, il devient impossible de trouver des solutions qui bénéficient au plus grand nombre des membres de la société lorsque chaque individu est porté à vivre sa vie à partir de ses propres intérêts sans aucune contrainte ne les porte à s'intéresser au bien-être collectif.

Donc, le travail social, par son rôle dans le monde postmoderne ne participe pas à la solution des problèmes sociaux autant qu'il le prétend à travers son discours de changement social. En fait, la profession suit l'idéologie de l'individualisme et accentue les pathologies des individus de la société en faisant la promotion de l'accentuation des droits individuels de la personne au-delà de ceux du groupe (Marion, 2015). Bien que très importants, les droits de la

⁵⁸ Voir chapitre 1 : partie 1.1 – La communauté primitive.

personne demeurent des droits d'individus. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, les bourgeois de la société moderne ont codifié au XVIIIe siècle, des droits qui visent d'abord les propriétaires. Il est bien d'étendre l'ensemble de ces droits à la population entière, par exemple, le droit à la parole, le droit de manifester, le droit de pétition, le droit de former des associations, etc. Par contre, les droits sociaux, qui viennent au XIXe siècle, et qui correspondent aux revendications des masses populaires, sont des « droits de vivre » de tous, et non des droits particuliers de chacun. Mais les travailleurs sociaux se renferment dans les idéologies de l'individualisme et du libéralisme, ils font de ces droits des droits particuliers et individuels, au-delà des droits de tous et cela est un symptôme important de la dégradation de la solidarité au sein de la société.

Lorsque la profession se concentre sur la liberté et les droits individuels, les problèmes sociaux deviennent des problèmes de droits de la personne, au point où les racines socio-économiques des problèmes sociaux sont tout bonnement ignorées. Ce qui est devenu prioritaire dans la société postmoderne ce sont les valeurs du système capitaliste en tant que système, c'est-à-dire que l'essentiel est de maintenir le travail et la consommation, et tout ce qui pourrait être nuisible à ce système est systématiquement ignoré. Le système ignore, ou ne veut pas être responsable des problèmes au sein de la société, car il ne veut pas être obligé de se transformer. Le paradoxe de la profession est grand! En fait, la profession se dit pousser pour la solidarité, tandis qu'elle fait la promotion de la résolution individualiste des problèmes de solidarité.

Par exemple, comme nous l'avons montré au chapitre 2, la discrimination entre les sexes et l'oppression des femmes a plusieurs racines dans l'économie capitaliste de la société postmoderne. Nous avons donc montré que l'inégalité des sexes ne se trouve pas nécessairement dans le sexe, en voulant dire qu'une femme n'est pas opprimée tout simplement parce qu'elle est une femme. Cette oppression prend plutôt racine dans l'institution, plus encore dans le système capitaliste où les rapports de sexes ont été transformés par une forme d'inégalité qui fut instituée et politiquement motivée. En fait, le sexisme est un résultat de l'institutionnalisation⁵⁹ et c'est dans le passage à l'urbanisation que le problème des rapports des sexes se généralise, car le paysan perd son champ pour trouver l'aliénation de l'usine, tout en établissant un rôle de gagne-

⁵⁹ Bien sûr, le sexisme a bel et bien existé avant le capitalisme, l'institution religieuse exclue et marginalise systématiquement les femmes.

pain, tandis que la paysanne perd sa chaumière pour ne trouver que la cuisine et le lavage, où cette sphère domestique est réduite à sa plus étroite expression, et il y a là oppression. Le sexisme est une affaire des riches et puissants; c'est une affaire de pouvoir. Par contre, d'après l'idéologie libérale, et plus spécifiquement d'après le courant féministe libéral, dominant en travail social, le sexisme est un problème de sexe, de rapports entre des individus hommes et des individus femmes. Le courant féminisme libéral réduit les rapports de sexes à des rapports de représentations des hommes et des femmes dans des proportions égales à tous les niveaux de la société, sans comprendre la possibilité de différences et de spécialisation fondées sur des millions d'années de spécialisation dans la division sexuelle du travail.

Ces luttes pour l'égalité des sexes, même si elles comportent des choses tout à fait justifiées, car il est vrai que le système capitaliste a été systématiquement construit sur un rapport inégalitaire entre les sexes et a systématiquement opprimé les femmes, renforcent le système capitaliste. En fait, les luttes féministes consistent souvent à être représentées à nombre égal dans la structure de pouvoir actuelle, au détriment de luttes pour un changement social qui apporterait un mode de vie plus sain pour les citoyens de la société, une société de moindre consommation et de gaspillage, et une société plus égalitaire et équitable. Ce sur quoi ces luttes débouchent en ce moment c'est sur la protection et la promotion du système capitaliste, car au lieu de dénoncer le système capitaliste qui a créé du sexisme et des problèmes d'inégalités socio-économiques partout au sein de la société, le travail social veut y donner un accès égal à tout le monde, par exemple, l'égalité salariale, l'accès non-discriminatoire aux emplois, aux emplois de cadre supérieurs, etc.,⁶⁰ dans le cadre de ce système.

Un autre exemple de la perpétuation des problèmes sociaux par le travail social est le fait que les travailleurs sociaux visent à rendre tous les individus égaux. En fait, cette conception ultralibérale de l'égalité laisse croire que les problèmes que vivent les femmes se présentent de manière identique pour les femmes de toutes les classes sociales, pauvres ou riches. Par exemple, la profession ne veut pas aborder le problème de la violence contre les femmes comme étant un problème socio-économique (Alexander, 2008, Michaels, 2006). Elle aborde plutôt ce problème comme étant un strict problème de rapport de sexe. En fait, même Statistique Canada ignore le

⁶⁰ Ces luttes sont totalement justifiées. Ce que nous essayons de montrer c'est que les luttes féministes semblent être bénéfiques pour le système capitaliste, car les solutions attribuées à ces luttes renforcent le marché capitaliste au lieu de dénoncer ce système (source d'oppression et discrimination) au complet.

problème socio-économique de la violence contre les femmes en affirmant que « la violence faite aux femmes existe dans toutes les collectivités et dépasse les frontières des groupes culturels, raciaux et religieux, et celles des niveaux de revenu⁶¹ ». Tandis que les recherches montrent avec clarté que les hommes moins éduqués, moins fortunés et qui sont davantage dépossédés de contrôle dans leur travail tendent à exprimer davantage de comportements de contrôle, d'agressivité et de violence envers leurs conjointes (Wilson et Daly, 1996). Évidemment, la violence conjugale peut touchern'importe qui, à n'importe quel âge, cependant, les risques associés aux classes sociales socio-économiquement plus pauvres sont ignorés (Michaels, 2006). Il faut que la profession commence à porter plus sérieusement attention aux liens entre les problèmes sociaux et les inégalités socio-économiques.

Nous croyons que les discriminations socio-économiques sont moins contestées parce que dans la société libérale lockéenne, les inégalités socio-économiques sont justifiées par le travail. En fait, comme nous l'avons discuté dans le deuxième chapitre, le libéralisme considère que les pauvres sont pauvres par leur simple rapport au travail. Ce libéralisme ignore les inégalités d'opportunités offertes aux membres les plus démunis de la société, il ignore les contraintes sociales inhérentes de la pauvreté dans le processus de socialisation, et il ignore le rapport historique de la domination et de l'inégalité dans la reproduction des rapports sociaux. Donc, les inégalités entre les pauvres et les riches se reproduisent et, avec le relâchement des régulations sociales, ces inégalités s'accroissent. Les travailleurs sociaux ne peuvent régler ces inégalités à partir des programmes d'aide financière comme « Ontario au travail » et « Programme ontarien de soutien aux personnes handicapées », qui ne font que gérer les manifestations les plus criantes des inégalités socio-économiques et, du fait de l'existence de ces programmes, participent à l'illusion d'une action étatique anti-pauvreté. Encore une fois, les travailleurs sociaux devraient travailler envers l'équité socio-économique en contestant le système capitaliste et son corolaire l'idéologie libérale.

L'objet de cette partie de notre travail n'était pas d'expliquer les causes du sexisme, car cela pourrait devenir une thèse de doctorat en soi. Ce que nous avons tenté de faire est de

⁶¹ Gouvernement du Canada, *Défaire les liens entre la pauvreté et la violence faite aux femmes : Un guide de ressources – Feuilles de renseignements*, consulté en ligne le 3 juillet 2018, <https://www.canada.ca/fr/sante-publique/services/promotion-sante/arretons-violence-familiale/ressources-prevention/femmes/violence-faite-femmes-guide-ressources/feuilles-renseignements.html>

montrer l'inadéquation de la réponse du service social eu égard aux inégalités socio-économiques de la société. Le travail social place mal la source de ces problèmes socio-économique, en les traitants comme des problèmes de sexe, de race, etc. Et, de ce fait, dirige la réflexion sur l'attitude individuelle face au sexisme, au racisme, etc. et donc ces inégalités ne sont jamais réellement abordées de manière systémique et le système n'est jamais remis en question. En ignorant la vraie source de ces problèmes, le travail social semble accentuer le système capitaliste et approfondit la pathologie du mal de l'âme en insistant encore plus à fond sur la centralité de l'individu.

3.2.4 Le modèle compétitif du travail social

Tel que mentionné plus haut, le rapport social dominant de la société postmoderne est celui de la consommation comme réalisation de soi. Ce pourquoi les agences de services sociaux deviennent des pourvoyeurs de « services » que les individus peuvent consommer, de la même manière que sont organisés les rapports sociaux. Dans les deux cas, il s'agit d'un système de clientélisme et de satisfaction des besoins par la consommation de services offerts. De plus, les objectifs primaires des agences de services sociaux sont devenus des objectifs qui sont en lien avec le système compétitif de la performance, de l'efficacité, et de la profitabilité du système capitaliste, dans le but de rendre le client satisfait par rapport aux services offerts. Par exemple, sur le site web de l'association canadienne pour la santé mentale, nous pouvons lire le message suivant :

L'Association canadienne pour la santé mentale (ACSM), fondée en 1918, est l'un des plus anciens organismes de bienfaisance au Canada. Chaque année, nous offrons des services à plus de 1,3 million de Canadiens grâce aux efforts combinés de plus de 11 000 bénévoles et le personnel de partout au Canada dans plus de 330 communautés. En tant que chef de file national et champion en matière de santé mentale, l'ACSM facilite l'accès aux ressources dont les gens ont besoin pour maintenir et améliorer leur santé mentale et leur intégration communautaire, renforcer leur résilience et favoriser leur rétablissement à la suite d'une maladie mentale. Filiales de l'ACSM à travers le Canada Filiales offrent une vaste gamme de services innovants et de soutien aux personnes qui vivent la maladie mentale et leurs familles. Ces services sont adaptés aux besoins et aux ressources des communautés où elles sont implantées. L'un des objectifs de base de ces services

est d'aider les personnes atteintes de maladies mentales à développer les outils personnels à mener une vie productive et enrichissante⁶².

C'est aussi le cas pour Mains : « *Le réseaud'aideauxfamilles* » de la région du Nipissing en Ontario :

En 2000, Mains a aidé environ 2 000 familles aux prises avec des problèmes de santé mentale. Cette année, nous nous attendons à aider 9 000 familles dans notre collectivité et, à l'avenir, nous prévoyons que la demande pour nos services augmentera encore davantage. **Mains – LeReseaudaideauxfamilles.ca** est un organisme accrédité qui a comme mission d'améliorer les expériences de vie des familles, enfants, jeunes et adultes déficients intellectuels qui ont besoin de soutien et d'orientation. Grâce à nos services en santé mentale, l'autisme, la déficience intellectuelle, et le prénatal à six ans [sic], Mains sert plus de 12000 familles à travers Parry Sound, Nipissing, Muskoka, NorthBay et l'Ontario du Nord⁶³.

Dans ces deux cas, les agences se présentent comme des services à consommer. Ils montrent leurs meilleures qualités, le nombre de « clients » satisfaits desservis par année, l'évidence de leur accréditation et leurs différents programmes, afin que leurs services puissent plaire au plus grand nombre possible d'individus. L'information qui se trouve sur leur site web ressemble à des argumentaires de ventes, qui encouragent les clients à avoir accès à leurs services plutôt qu'à ceux proposés ailleurs. Les individus sont ensuite portés à « magasiner » en ligne pour le service qui offre le plus de promesses.

En fait, les économies des sociétés occidentales à l'heure actuelle sont de plus en plus basées sur la production de services qui sont vendus et achetés. Le service social est devenu un marché, et, tout comme lui, basé sur ses intérêts privés et non sur les intérêts collectifs (McKnight, 1977). C'est-à-dire que les services se développent et s'organisent pour assurer d'être les seuls capables de venir en aide aux individus démunis. Les services, et la société comme telle font croire à leurs « clients » que ceux-ci sont impuissants sans leur aide. Par exemple, les individus sont portés à croire qu'il est très difficile et presque impossible d'arrêter de consommer de la drogue de façon compulsive sans l'appui d'une aide professionnelle, tandis que les recherches ne peuvent pas soutenir cette affirmation (Alexander, 2008). En fait,

⁶² L'Association canadienne pour la santé mentale, *À propos de l'ACSM*, consulté en ligne le 10 septembre 2018, <https://cmha.ca/fr/propos-de-l-acsm>

⁶³ Mains : lereseaudaideauxfamilles.ca, *Nous aidons les gens et leurs familles*, consulté en ligne le 10 septembre 2018, <http://www.thefamilyhelpnetwork.ca/fr/home>

Alexander démontre qu'il n'y a aucune preuve qui montre que les individus qui ont accès à de l'aide professionnelle pour devenir sobres ont plus de succès que les individus qui décident de devenir sobres sans aide (Alexander, 2008). Mais la clef de la dépendance face aux drogues, selon Alexander, réside dans le niveau d'intégration de l'individu à un milieu donné et le réseau de support dont il peut jouir dans le déploiement de sa vie.

D'autre part, les agences de services sociaux changent constamment leurs critères de services afin d'assurer de rejoindre le plus grand nombre possible de « clients » par année fiscale, afin d'augmenter leurs statistiques par rapport au nombre de personnes desservies et ainsi faire augmenter leurs subventions en vue d'embauches supplémentaires, etc. En fait, si un certain programme ou une certaine agence compile des statistiques indésirables, le programme ou l'agence réorganisent le programme, le système et leurs approches afin d'augmenter la clientèle. Par exemple, cette année le Centre Alliance où nous travaillons offre des présentations éducationnelles dans les écoles et dans la communauté et développe de nouveaux services comme la clinique sans rendez-vous et un groupe de soutien qui aborde différents thèmes chaque mois, dans le but de rejoindre le plus de « clients » possibles dans la communauté. Bien que ces services soient offerts avec de bonnes intentions, et peuvent bel et bien être utiles et efficaces pour aider à soulager le mal-être de certains individus, il reste quand même qu'un important but de ces services consiste à augmenter les statistiques des clients desservis dans une année fiscale. Comme le dirait l'expression populaire anglaise, notre agence s'assure d'offrir au client : *the best bang for your buck!* En fait, ces services ont été mis en place pour remplacer les anciens programmes de soutien de notre agence que les clients ne fréquentaient plus. Les travailleurs sociaux devraient, en théorie, se réjouir lorsqu'il y a moins de personnes qui disent avoir besoin d'aide pour leurs problèmes puisque cela pourrait signifier que les membres de la communauté se disent moins malades. Cependant, lorsque les agences de services sociaux n'ont pas assez de clients, cela devient un « problème » qu'il faut rapidement « corriger », et donc de nouveaux programmes, et même de nouvelles pathologies sont créées, jusqu'au point où même le deuil est devenu une pathologie qu'il faut guérir, et où seule la psychothérapie peut aider à soulager les symptômes (Phillipin, 2016).

Finalement, dans les agences de services sociaux, c'est la productivité des travailleurs sociaux qui est valorisée. C'est la quantité des clients desservis par les travailleurs sociaux qui

est valorisée au-delà de la qualité des services offerts. Dans ce « marché de services sociaux », les clients deviennent des numéros sur un dossier et les approches comme l'approche cognitive comportementale jouissent d'une grande popularité au sein des agences grâce à son orientation envers l'intervention à courte durée (6 à 8 sessions), et donc, cela permet aux travailleuses sociales de servir une plus grande quantité de clients et de les faire revenir régulièrement. Tel est le problème dans un tel système de performance : les statistiques et le financement deviennent la motivation première pour les travailleurs sociaux.

3.3 La désindividualisation du travail social

Dans ce chapitre, nous avons montré que la profession du travail social ne comprend pas adéquatement et semble peu intéressée par les transformations anthropologiques et historiques de l'existence humaine et n'a ainsi pas conscience que ces transformations ont mené à la crise de solidarité, et donc au mal de l'âme. Par cette négligence de la compréhension anthropologique de l'histoire humaine, la profession se coupe des balises nécessaires à la compréhension et à la résolution des fondements des principales pathologies sociales qui se manifestent aujourd'hui. En fait, le travail social semble avoir adopté l'idéologie libérale, de l'individualisme et du capitalisme, se projetant ainsi lui-même dans le problème à résoudre.

Il est important de noter ici que nous ne condamnons absolument pas toute la pratique directe du travail social comme telle, car celle-ci peut et a évidemment aidé plusieurs individus dans la société. Ce que nous critiquons c'est la tendance du travail social à vouloir traiter tous les problèmes sociaux à partir de l'intervention directe auprès des individus, sans aucune considération du projet de changement de société vers une plus grande justice sociale. En fait, par l'enseignement des compétences au sein des universités, les nouvelles travailleuses sociales n'apprennent pas la dimension anthropologique de l'histoire de l'humanité, ni même presque rien des crises et des révolutions historiques qui ont mené à des changements sociaux d'importance capitale. Donc, lorsque les nouvelles travailleuses sociales n'apprennent pas à propos des transformations sociales et des vraies sources des problèmes sociaux, lorsqu'elles n'apprennent que les méthodes d'interventions auprès des individus, des familles et des groupes, il est évidemment difficile pour elles de travailler pour un changement social.

D'autre part, la société précède l'individu, car la société accumule en son sein les expériences humaines que tous les enfants qui « viennent au monde » doivent ensuite assimiler pour fonctionner dans la société telle qu'elle existe au moment de leur arrivée au monde. Ce faisant, un changement social ne peut pas avoir lieu si le travail social continue à donner la priorité aux individus au-delà des acquis anthropologiques de la société. En fait, dans un système individualiste, les individus intériorisent le modèle de projection du système, qui veut que les problèmes sociaux et collectifs deviennent des problèmes individuels. Les individus ne voient pas l'arrière-plan historique et social de leurs souffrances. Ils ne peuvent pas en faire la genèse, car ils n'ont pas la conscience politique, idéologique, sociale ou historique qui leur permet de remonter aux origines systémiques, institutionnelles et structurelles de la souffrance dont ils sont victimes. Cette absence de conscience les amène à se résigner au modèle d'individualisation du problème qu'ils vivent, que le système leur impose.

La pratique directe, dirigée vers l'individu, agit comme une réforme ponctuelle de certaines pratiques sociales détachées de la totalité sociale. Par exemple, les travailleuses sociales œuvrent pour augmenter le salaire minimum, augmenter le nombre de centres d'accueil, embaucher plus de travailleurs sociaux pour faire la consultation et offrir du support, embaucher plus d'intervenants dans les écoles, augmenter les centres d'injections supervisées, etc. Bien que cela diminue temporairement les pressions des problèmes sociaux, ça ne **règle pas** ces problèmes, car cette vision des problèmes sociaux envisage tout simplement une vision microscopique⁶⁴ des problèmes. Il n'y a là qu'une réponse spontanée aux symptômes maladifs d'une société entière.

Nous critiquons également le fait que le travail social ait adopté l'idéologie libérale qui place l'individu au-devant du groupe et de la société. La profession fait fausse route en plaçant une forme abstraite d'égalité de tous au-delà de l'équité du groupe, et c'est de cette façon que la

⁶⁴ La pratique directe semble seulement toucher au microsystème, au mésosystème et à l'exosystème du modèle de Bronfenbrenner. Bronfenbrenner (Bouchard, 1987) théorise que les comportements et les conduites des individus d'une société peuvent être expliqués par l'interaction entre les personnes qui émettent ces comportements et leur environnement. En fait, le microsystème, selon Bronfenbrenner, représente les endroits physiques qui peuvent avoir un impact sur un individu, soit : sa maisonnée, l'école, son milieu de travail, le centre communautaire de sa région, etc. Dans le mésosystème, on y retrouve l'ensemble d'interaction intermicrosystémique, par exemple, maisonnée/école puis lieu de travail/centre communautaire. Ce que la pratique directe ne prend pas en considération est le macrosystème, soit l'impact qu'a l'ensemble des institutions, des croyances, des valeurs, des idéologies et des normes d'une communauté ou de la société sur le comportement et le bien-être des individus (Bouchard, 1987).

profession est incapable de cerner la source de certains problèmes sociaux dans le système socio-économique. Nous disons « une forme abstraite de l'égalité de tous » pour bien signifier que le problème reste entier lorsque huit individus possèdent autant de richesse que la moitié la plus pauvre de l'humanité⁶⁵ et que ces individus sont en mesure d'agir sur l'orientation normative de la société, sur le développement économique et sur le sens de ce développement pour le reste de l'humanité. Cela, conséquemment, mène à une perpétuation de certains problèmes sociaux.

Finalement, si la profession du travail social continue d'adopter le modèle compétitif des corporations du système capitaliste, celle-ci va continuer à se perdre de plus en plus loin dans des valeurs mercantiles. Dans ce système, les travailleurs sociaux sont devenus des pourvoyeurs, et les clients, des consommateurs. Dans la loi du marché capitaliste, tout s'achète et tout se vend, même les services sociaux. Dans ce genre de société, il y a un déclin des valeurs de solidarité humaine, tout devient marchandise (Marion, 2015). Les services sociaux se camouflent tellement bien derrière des valeurs d'entraide, que les valeurs mercantiles sont difficilement repérables. Alors, les individus achètent des services afin d'acheter de l'entraide qui est devenue difficilement repérable dans la société postmoderne. En fait, les services sociaux semblent tellement apolitiques, que le public ignore que les services représentent habituellement l'enjeu politique essentiel de nombreuses économies postmodernes (McKnight, 1977). En réalité, lorsque le masque de l'entraide est levé, les enjeux politico-économiques se dévoilent. En fait, au sein des services on y trouve ceux qui fournissent les services, leurs systèmes, leurs techniques, leur technologie et les travailleurs affamés d'un revenu. Les services sociaux font maintenant partie du monde des affaires, qui est toujours à la recherche d'un nouveau marché et un système économique qui est toujours à la recherche de « nouveaux potentiels à développer » (McKnight, 9, 1977). Cet usage mercantile des valeurs humaines en service social cache des intérêts politiques et économiques d'une société libérale et capitaliste.

Le but de la profession devrait être de travailler à sa disparition. Il est important de transformer le monde pour qu'il n'y ait plus de raison d'avoir des travailleurs sociaux qui répondent au système.

⁶⁵ Voir <https://www.oxfam.org/fr/salle-de-presse/communiqués/2017-01-16/huit-hommes-possèdent-autant-que-la-moitié-de-la-population>

Malheureusement, les travailleurs sociaux sont devenus des agents du système. Ceux-ci doivent suivre des critères de conduite stricts, imposés par l'institution, qui les obligent à utiliser des outils, des techniques et des approches qui sont habituellement incapables de répondre convenablement aux problèmes sociaux. En gérant les crises qui sont créées par le système capitaliste, les travailleurs sociaux assurent la survie de ce système, qui peut essentiellement continuer à exploiter sa population afin de répondre à ses intérêts privés.

Il importe maintenant de désindividualiser le travail social, et l'enjoindre à agir davantage sur le changement social plutôt que d'envisager les problèmes sociaux dans des contextes individuels. Enfin, il faut arrêter d'essayer de réintégrer des individus dans la société qui les aliène, car cette façon de pratiquer le travail social n'a jamais fonctionné dans l'élimination ou l'amélioration d'un problème social. Il faut plutôt transformer cette société aliénante.

Dans la conclusion de ce mémoire, nous allons traiter d'une théorie qui pourrait apporter une piste de solution pour le changement social; soit, la justice sociale.

CONCLUSION

PLAIDÉ POUR LE COLLECTIVISME

L'analyse anthropologique et sociologique des communautés humaines, envisagée du point de vue de l'ontologie, avait pour objectif de mieux cerner, par contraste avec la situation contemporaine, la nature subjective profonde des problèmes sociaux de la société postmoderne. En un mot, la société postmoderne est aujourd'hui aux prises avec un ensemble des problèmes sérieux qui découlent de son parti pris individualiste qui, tel un bateau sans amarres, résulte en la dérive de l'individu. L'objectif du projet était de saisir les tendances fortes de la société, de manière à mettre en évidence le fait que ce sont les fondements mêmes de l'organisation sociale postmoderne qui pose problème. L'analyse compréhensive des transformations successives de la société, de la société archaïque à la société postmoderne, a été effectuée dans le but de mettre en relief les caractéristiques anthropologiques et historiques des formes de rapports sociaux qui mènent à l'âme.

Tout au long du travail, nous avons considéré la dimension anthropologique des sociétés, de manière à souligner comment les structures de la communauté archaïque et celles de la société traditionnelle avaient été construites collectivement et de manière cumulative, permettant à ces sociétés de transmettre la continuité de sens (le symbolique qui rattache tous les individus à une structure de sens) de l'existence humaine. Cette analyse nous a permis, en rétrospective, de souligner l'instabilité du sens construit par la médiation de la marchandise dans la société postmoderne, ce qui a, entre autres conséquences fâcheuses, de tendre à secondariser la solidarité et les intérêts collectifs au sein de la société. Par cette analyse nous avons également été capables de cerner les transformations qui ont mené au développement de l'individualisme, principe commun au libéralisme et au capitalisme. Nous avons été en mesure d'évaluer les conséquences qu'ont eues ces idéologies sur les formes de reproduction de la société, les rapports sociaux, l'économie ainsi que la famille. Ces impacts ont mené à une désintégration tendancielle de la solidarité et des liens collectifs, qui attachent les individus à une même entité d'appartenance laissant alors chacun se réaliser par la médiation de la consommation. Nous avons souligné comment cet effondrement de la solidarité crée des maux existentiels et moraux chez les

individus vivants dans les sociétés postmodernes. L'un, jadis dans le monde avec les autres, est aujourd'hui seul face au monde.

Nous avons également montré comment les concepts d'individualisme, de libéralisme et de capitalisme ont eu de profondes conséquences sur la profession du travail social. En fait, l'analyse des pratiques dominantes de la profession nous a permis d'établir qu'elle s'est progressivement transformée en instrument de gestion de crise de la société. La profession est, de ce fait, de moins en moins capable de répondre au problème social du mal de l'âme, car elle aborde généralement les problèmes sociaux du point de vue de l'individu et cherche des solutions, par le biais d'une intervention directe, du côté d'une meilleure intégration de ceux-ci à leur condition d'excentrés du système. Lorsque la pratique directe n'est pas complétée par la pratique indirecte, la profession abdique sa mission de changement social structurel.

L'analyse de la profession que nous avons effectuée dans notre troisième chapitre nous a permis de mettre en lumière les limites des idéologies individualiste et libérale dans lesquelles s'empêtre aujourd'hui la profession. Il y a là une des raisons qui explique la difficulté de la profession à remettre la primauté du bien-être collectif devant l'intérêt de l'individu. Face à un grand ensemble de problèmes sociaux, il nous semble impératif de souligner comment la profession doit se réinvestir de sa mission de changement social en désindividualisant l'approche de la profession face aux nombreuses pathologies qui caractérisent la société contemporaine. Nous avançons que c'est par le chemin de la justice sociale que la profession peut parvenir à répondre à la crise morale qui caractérise la société actuelle.

La justice sociale comme piste de solution

La justice sociale est une construction morale et politique qui vise l'égalité des droits de tous, en reconnaissant l'importance d'une solidarité collective entre les personnes d'une société. En 1971, un philosophe américain nommé John Rawls a proposé une théorie de justice sociale qui a influencé le débat sur la justice sociale et l'égalité dans la société américaine. Sa théorie stipule qu'un ensemble institutionnel ne peut être véritablement juste qu'à la condition que ses règles soient conditionnées pour être bénéfiques à l'ensemble des citoyens (la majorité), et non tout simplement à quelques-uns (la minorité). Rawls affirme qu'une société est juste quand elle est

équitable, c'est-à-dire sans même être égalitaire. Équitable dans le sens où tous les Hommes auraient égalité de traitement et de considération. Il stipule que les inégalités ne sont justifiables que lorsque tous les individus ont un accès égal aux chances. Rawls reconnaît que certaines inégalités sont justifiables, car dans la société, il y a des individus qui produisent beaucoup plus ou beaucoup mieux que d'autres, et cela ne peut être retenu contre eux (Addair, 1991, Rawls, 1971). Par contre, Rawls croit que cela ne peut pas être la seule considération pour justifier les inégalités qui existent dans la société d'aujourd'hui.

Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, contrairement à Rawls, Locke, croit que le travail est la seule et unique justification des inégalités, car il croit que l'individu est entièrement responsable des fruits de son travail, et c'est là que repose la contradiction entre les deux auteurs. Si la société ne suit que l'idéologie lockéenne du libéralisme, cela fait en sorte que toutes les formes d'inégalités sont justifiables, jusqu'aux inégalités contemporaines, où 1% de la population possède un peu plus de 50% des richesses de la terre⁶⁶ et où 8 personnes possèdent autant de richesse que la moitié la plus pauvre de la population mondiale⁶⁷, tandis qu'il existe des millions de sans-abris, des centaines de millions d'individus qui vivent avec moins de 2\$ par jour, des dizaines de millions d'individus qui meurent de faim, etc., à cause de leur position socio-économique. L'inégalité des richesses devient amoralisée lorsque la société fonde la légitimité de la richesse dans le travail individuel de chacun, ce qui camoufle le rapport social réel. Par exemple, celui qui invente quelque chose d'important pour la société ne peut s'enrichir qu'à la condition que tous puissent acheter la chose, tel l'ordinateur ou le logiciel. Seul sur son île, Bill Gates ne serait pas devenu l'homme le plus riche de la planète! Pour Rawls, l'équité devrait persévérer au-delà de l'égalité; il faut reconnaître que les individus ne naissent pas tous avec les mêmes opportunités et l'égal accès aux chances. Selon Rawls, la solution aux problèmes des inégalités économiques de la société moderne peut être résumée dans une phrase : « il faut que les défavorisés soient le plus favorisés possible⁶⁸ » (Rawls, 1971).

⁶⁶ Voir « En finir avec les inégalités extrêmes : Confiscation politique et inégalités économiques, Oxfam international », <https://www.oxfam.org/fr/rapports/en-finir-avec-les-inegalites-extremes>, consulté en ligne le 10 septembre 2018.

⁶⁷ Le Point : Économie, *8 personnes possèdent autant que la moitié de la population mondiale*, consulté en ligne, http://www.lepoint.fr/economie/8-personnes-possedent-autant-que-la-moitie-de-la-population-mondiale-16-01-2017-2097512_28.php

⁶⁸ Rawls théorise ceci par une analogie nommée le « voile d'ignorance », exercice philosophique qui demande aux individus d'imaginer une nouvelle société, sans savoir dans quelle condition sociale ils se trouveraient : soit leur

Exception faite de son postulat de départ qui est posé comme moment initiateur, Locke ne prend aucunement en considération la question de l'égal accès aux chances des individus, ce qui fait en sorte que les inégalités lockéennes sont posées 'une fois pour toutes' et n'ont pas de limites. Par exemple, un enfant né d'une famille riche dans une maison d'une valeur d'un million de dollars aura infiniment plus d'opportunités dans la vie qu'un enfant né dans un quartier pauvre, ou un ghetto. L'enfant qui a des parents riches aura l'opportunité d'avoir une éducation privée, de faire partie d'équipes de sports, de voyager dans le monde, etc. Tandis que l'enfant pauvre n'aura jamais ces opportunités. Il est vrai que le pauvre est théoriquement libre de faire tout ce que le riche fait, mais malheureusement, il n'aura probablement jamais l'opportunité de le faire, puisque « la vie dans le monde » est aujourd'hui médiatisée par l'argent.

Locke a également théorisé le consentement à l'argent comme étant la reconnaissance d'une équivalence de travail accumulé, justifiant ainsi le rapport social (la propriété accumulée) des inégalités sociales (la polarisation de richesses). Au contraire, Rawls explique que la société ne peut tolérer des inégalités socioéconomiques qu'à la condition qu'elles engendrent des avantages pour tous (Adair, 1991, Rawls, 1971). Par exemple, pour Rawls, un individu a le droit d'être riche et de posséder sa propre entreprise, car cette entreprise offre beaucoup de possibilités d'emplois pour les plus démunis. Par contre, cette personne ne devrait pas accumuler un salaire qui est 400 fois plus élevé que celui de ses employés. Ce genre d'inégalité fait violence à l'humanité. Si des employés vivent sous le seuil de pauvreté du fait d'un salaire minimum, alors que l'entrepreneur est multimillionnaire, la liberté de cet entrepreneur va trop loin, selon Rawls, car elle est ainsi détachée de son contexte d'équité. La justice sociale, comme nous l'imaginons, préconise que l'entrepreneur puisse bel et bien posséder plus que ses employés, car il mérite son revenu à partir de son travail, mais il doit y avoir des limites à la richesse des individus et cette limite doit être décidée collectivement.

La théorie de Locke encourage la compétition et justifie l'exclusion de l'autre (la généralisation de la propriété) par rapport aux biens produits par la société. C'est pourquoi le

sexe, leur âge, leur statut socio-économique, leur classe sociale, leur ethnicité, etc. Rawls explique que les membres de la société doivent s'entendre sur les principes de l'organisation sociale avant de savoir quelles seront leurs conditions de vie individuelles dans cette nouvelle société. Ainsi, les individus doivent s'entendre de sorte que les mal lotis, dont ils pourraient faire partie, soient malgré tout dans la meilleure situation possible, car personne n'espère vivre dans une société où ils seront pauvres, discriminés, opprimés, etc. Le voile d'ignorance est donc cette expérience philosophique par laquelle Rawls se propose de fonder une société juste.

discours dominant de la société néolibérale est très efficace dans son rôle de marginalisation et d'exclusion des individus. (Carpentier-Roy, 1995). Avec le néolibéralisme, la liberté des individus triomphe sur l'équité de la population. Ce sont ces inégalités que la profession devrait dénoncer, pour diriger la réflexion sur l'action vers la promotion du changement social structurel. Mais nous avons montré, dans le troisième chapitre, comment les travailleurs sociaux ignorent trop généralement et ne considèrent pas suffisamment l'impact profond des inégalités socio-économiques. Influencés, par le libéralisme et l'individualisme, ils tentent alors d'analyser les problèmes sociaux à partir des droits et libertés individuelles, et ensuite, fournissent des interventions individuelles qui excluent l'individu de son contexte sociétal.

Nous sommes d'avis que la profession du travail social doit cesser de s'organiser autour des groupes d'intérêts et elle doit commencer à s'occuper du bien-être du plus grand nombre de la population. Il faut que la profession reconnaisse que le système capitaliste est le système le plus habile pour accumuler des richesses et que le libéralisme est le système le plus habile à justifier l'accumulation de cette richesse au détriment du reste de la population. Tous les deux s'appuient sur l'individualisme, au détriment des intérêts collectifs – sociaux. Ce ne sont pas des systèmes qui favorisent le bien-être social, ce sont des systèmes qui favorisent l'organisation de la société à partir des intérêts de l'individu.

Le libéralisme encourage l'oubli de la réalité des inégalités immorales qui font violence aux autres; il met de l'avant une haine de la taxation (on le voit dans le système politique où les gens votent tout simplement pour les politiciens qui promettent une réduction d'impôts) et un mépris du pauvre, où l'on croit que le pauvre est à blâmer pour sa condition financière. Dans ce système de pensée, la théorie de la justice sociale peut difficilement prendre prise, et c'est pourquoi la profession doit confronter ce système et adhérer plus consciemment et plus fermement à la justice sociale. En fait, la profession doit comprendre plus profondément que le bien-être des démunis et des excentrés de la société passe nécessairement par un changement social profond plutôt que par l'*empowerment* un à un de ces individus. Si le travail social pouvait se sortir de l'individualisme et du libéralisme qui ont mené à son incapacité à répondre efficacement aux problèmes sociaux, il serait mieux en mesure d'éradiquer les injustices sociales et économiques qui ne sont pas justifiables par la théorie de Rawls (Honneth, 1, 2002). Alors, au lieu que la profession se limite à chercher une meilleure reconnaissance de la dignité individuelle

de chacun par le développement toujours et encore plus prononcé des droits individuels et des intérêts individuels, elle devrait plutôt chercher à favoriser la redistribution équitable des biens et l'éradication des inégalités non justifiables et sans limites dues au modèle de Locke. Bref, il faut que les politiques sociales et économiques luttent de manière plus éclairée contre les injustices sociales, par le biais de la restructuration économique (redistribution des revenus, réorganisation de la division du travail, etc.) et par le changement symbolique ou culturel en favorisant la revalorisation des identités des plus défavorisées (les pauvres, les minorités, les handicapés, etc.) et la valorisation des diverses cultures (Fraser, 2004).

Considérant le nombre d'individus qui existent maintenant sur la planète, considérant donc l'immense force des intérêts divergents, il est fort possible que la société ne parvienne à aucun accord raisonné sur la nature de la société juste. En 2017, la population mondiale a franchi le seuil de 7,5 milliards d'individus⁶⁹. En 2009, ce nombre n'était qu'à 6,8 milliards⁷⁰. En ce moment, les recherches estiment que nous assistons à une augmentation d'environ 227 000 habitants⁷¹ par jour. En fait, il n'y a jamais eu autant d'humains sur la terre qu'en ce moment. Il faut donc commencer à se poser la question : est-ce qu'une société peut réellement s'organiser autour d'une population d'une telle ampleur? À l'époque de Locke, la population mondiale était d'environ 578 millions⁷² d'humains sur la planète. Locke a donc conçu sa théorie à partir du mode de vie pré moderne qui était le sien et à partir d'une population 15 fois inférieure à ce qu'elle est aujourd'hui, et nous croyons qu'il était impossible pour lui d'imaginer les conséquences de sa théorie appliquée à une population planétaire si élevée, en particulier en ce qui concerne l'impact que ce mode d'organisation aurait sur l'écologie de la planète. Combien de temps ce développement peut-il durer, se questionnait Freitag en 2007. Jusqu'où des individus peuvent-ils accumuler de la richesse ajouterions-nous?

Il faut que les populations des sociétés postmodernes comprennent que rien ne peut remplacer le relâchement des liens sociaux et de la solidarité des sociétés du passé. En essayant de remplacer ces liens sociaux par la consommation sous forme matérielle, la société fait fausse route, et le mal de l'âme ne cessera d'augmenter. La tranquillité de l'esprit et la sérénité de

⁶⁹ World Population Clock, consulté en ligne, <http://www.populationmondiale.com/#sthash.kdrB8Skk.dpbs>

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Évolution du nombre des Hommes sur terre, consulté en ligne, <https://clio-texte.clionautes.org/evolution-du-nombre-des-hommes-sur-terre.html>

l'existence n'existent que dans notre rapport aux autres, et nous espérons que la solidarité soit encore possible. Nous ne prétendons pas que la théorie de la justice sociale règlera les problèmes de la société postmoderne et le problème du mal de l'âme, car comme nous l'avons vu tout au long de ce texte, le problème du mal de l'âme est complexe, et donc, la solution à ce problème ne sera pas facilement repérable. Ce qui demeure, c'est que le mal de l'âme réside dans la solitude de l'individu et dans le vide de sa spiritualité. En aidant la profession à se défaire de l'individualisme et du libéralisme, nous pensons qu'elle ferait un pas dans la bonne direction pour un changement social qui assurera le bien-être collectif au-delà du bien-être individuel.

Nous croyons que pour sortir de l'impasse actuelle, la société contemporaine devra procéder à une profonde rupture d'avec son mode d'organisation, comme ce fut le cas pour la société traditionnelle dans sa transition vers la société moderne, mais sans la violence qui a accompagné la rupture précédente. En fait, nous avons souligné comment l'organisation sociétale actuelle, menée par les idéologies de l'individualisme, du capitalisme et du libéralisme ne mène qu'au mal de l'âme. Pour adhérer à un système plus humain, qui met la collectivité humaine et l'écologie devant le développement de l'économie et l'appropriation privée des richesses, par le biais de la justice sociale, il faudra procéder à une profonde rupture avec ces idéologies dépassées. La société actuelle fondée sur un système de marché qui ne peut se reproduire que par et dans la croissance continue est un cul-de-sac. La sortie de ce système exigera un effort extraordinaire et devra consister, à nouveau, en une coupure radicale avec ce mode de vie.

Bibliographie

- Addaire, P. 1991. « La théorie de la justice de John Rawls : Contrat social vs utilitarisme », *Revue française de science politique*, pp. 81-96, consulté en ligne, http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1991_num_41_1_394540
- Alexander, B. 2008. *The Globalization of Addiction: A Study in the Poverty of the Spirit*, Oxford University Press, 470p.
- Aristote, 1989. *La politique*. Librairie philosophique. Paris. Vrin.
- Arendt, H. 2002. *Les origines du totalitarisme*. Sous la direction de Pierre Bouretz. Édition, Gallimard. Paris. 1620p.
- Association Canadienne des travailleuses et travailleurs sociaux, *Le travail social, qu'est-ce que c'est?* Consulté en ligne, <https://www.casw-acts.ca/fr/le-travail-social-quest-ce-que-cest>
- Baudillard, J. 1970. *La société de consommation*. Édition, Denoël. Saint-Armand, France.
- Berrat, B., et collab. 2010. *Dictionnaire pratique du travail social*, sous la direction de S.Rullac et L.Ott, Dunod, Paris, 361p.
- Bloch, M. 1949. « Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien », *Cahier des Annales*, 3. Librairie Armand Colin, Paris.
- Bouchard, C. 1987. *Intervenir à partir de l'approche écologique : au centre, l'intervenante*. Service sociale, Volume 36, numéro 2-3, pp. 454-477, consulté en ligne, <https://www.erudit.org/fr/revues/ss/1987-v36-n2-3-ss3498/706373ar.pdf>
- Boudreau, F. 2009a. « Conception holistique et circulaire du monde archaïque et traditionnel », *dans le Recueil de textes du cours de BESO 2105 FL*, Université Laurentienne, 294 p.
- Boudreau, F. 2009b. « La création des besoins », *dans le Recueil de textes du cours de BESO 2105 FL-01*, Université Laurentienne, 294 p.
- Boudreau, F. 2009c. « La division sexuelle du travail : Dimension anthropologique », *dans le recueil de textes du cours de BESO 2105 FL-01*, Université Laurentienne, 294 p.
- Boudreau, F. 2009d. « Perspective temporelle », *dans Recueil de textes du cours de BESO 2105 FL-01*, Université Laurentienne, 294 p.
- Boudreau, F. 2010. « L'épistémologie politique de Michel Freitag ». Dans *Annales de la Facultés des lettres et des Sciences Humaines*. Université CheikhAntaDiop, Dakar, NO. 40/B 2010, pp.129-149.
- Boudreau, F. 2011. « La représentation des valeurs dans les sociétés Traditionnelle, moderne et postmoderne », *dans recueil de textes du cours de BESO 2105 FL-01*, Université Laurentienne, 294 p.
- Boudreau, F. 2013a. « De peine et misère : structures sociales et souffrance au travail dans le capitalisme contemporain », *Reflets, revue d'intervention sociale et communautaire*, volume 19, numéro 2, p. 44-71.

- Boudreau, F. 2013b. « Structure transcendantale, médiation et ontologie : l'usage des concepts philosophique dans l'enseignement en service social », *présentation powerpoint pour le ACFTS*, juin 2013.
- Boudreau, F. 2015. *Réflexion sur l'enseignement aux compétences*, CASWE/ACFTS, Document de travail du Comité des politiques pédagogiques, 2015. 4 p.
- Boudreau, F. 2017. *L'intérêt contre l'éthique, réflexions sur la culture et le politique*, l'Harmattan, Paris, 239p.
- Brès, Luc, 2007. « L'organisation : un essai de définition ». Mémoire de maîtrise, Laval, Université Laval, Québec, 152 p.
- Campeau, France, 2012. « Le rôle de la marchandise dans la construction identitaire des adolescents: Lorsque la forme remplace le contenu », Mémoire de maîtrise, École de service social. *Université laurentienne*, 110 p.
- Carpentier-Roy, M.-C. 1995. *Anomie sociale et recrudescence des problèmes de santé mentale au travail*, Santé mentale au Québec, volume 20, numéro 2, p. 119-138.
- Chandler, M., W. L. Dunlop. 2015. « Cultural Wounds Require Cultural Medicines ». Dans *Determinants of Indigenous Peoples Health in Canada*. Sous le direction de M. Greenwood et collab. Toronto, Canada: Canada's Scholars Press.
- Clastres, P. 1974. *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*. Paris, Les éditions de minuit.
- Dagenais, D. 1998. « *La séparation de la figure parentale moderne* », Société : Critique de la postmodernité, 3^e trimestre, bibliothèque nationale du Québec, p.309-316
- Debord, Guy. 1992 (1967). *La société du spectacle*, Éditions Gallimard, Paris.
- Diamond, J. 2013. *The World until Yesterday: What can we learn from Traditional Societies*, Penguin Group, New York, États-Unis, 498 p.
- Durkheim, É 1889. « Communauté et société selon Tönnies », édition électronique, Extrait de la Revue philosophique, 27, 1889, pp.416 à 422. Reproduit par Émile Durkheim, Texte 1. *Éléments d'une théorie sociale*, pp. 383 à 390. Paris : Éditions de Minuit, 1975, 512 pp. Collection : Le sens commun. Document consulté en ligne, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_13/communaute_societe_tonnies.pdf
- Durkheim, É. 1897. *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris : les Presses universitaires de France, 2^e édition, 1967.
- Elias, N. 1993. *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard.
- Fillion, F. 2006. *Sociologie dialectique : introduction à l'œuvre de Michel Freitag*. Montréal, Éditions Nota bene.
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- Fraser, N. 2004. « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *La Découverte Revue du MAUSS*, 1(23), 152-164, consulté en ligne, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-152.htm>

- Freitag, M. 1982. « Transformation de la société et mutation de la culture : Partie 1 », dans *Conjoncture politique au Québec*, no 2, automne 1982, pp. 61-84. Montréal: Éditions Albert Saint-Martin.
- Freitag, M. 1986. *Dialectique et société*, Tome 1 et 2. Montréal, Éditions Saint-Martin
- Freitag, M. 1987. « Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité ». Dans *Sociologie et Société*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal. Vol. XIX, numéro 2, P. 15-35.
- Freitag, M. 1995. *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec et Paris, Nuit blanche éditeur et Éditions La Découverte, 299p.
- Freitag, M. 1998. « *Mutation de la société* ». *Société : Critique de la postmodernité*, 3^e trimestre, bibliothèque nationale du Québec, p.1-63.
- Freitag, M. 2002. *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, PU Rennes.
- Freitag, M. 2003. « De la terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique. » Dans Dagenais, D., *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*. Presses de l'Université Laval.
- Freitag, M. 2007 « Combien de temps le développement peut-il encore durer? » dans *Société*, No. 27, Automne 2007, Édition Nota bene, pp, 211-241.
- Freitag, M. 2008. *L'impasse de la globalisation : une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*. Propos recueillis par Patrick Ernst, Montréal, les éditions Écosociété.
- Gadamer, H. G. 2003 *L'héritage de l'Europe*, Paris, Bibliothèque Rivages.
- Gagné, G. 1989. « La libération du culturel », dans *Société* No 6, automne 1989, Groupe Autonome d'édition, Montréal, pp. 10-28.
- Gauchet, M. 1977. « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre*, numéro 2, Paris, Payot.
- Gauchet, M. 2007. *L'avènement de la démocratie : La crise du libéralisme 1880-1914*, Éditions Gallimard.
- Gilroy-Ware, M. 2017. *Filling the Void : Emotion, Capitalism and Social Media*, Random House Inc., New York.
- Godbout, J., en collaboration avec Alain Caillé, 1992. *L'esprit du don*. Paris, La découverte.
- Godbout, J. 2004. *L'actualité de l'« Essai sur le don »*, *Sociologie et sociétés*, Volume 36, Numéro 2, Les presses de l'Université de Montréal, p.177-188, consulté en ligne 25/02/18, <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2004-v36-n2-socsoc894/011054ar/>
- Goffi, J.-Y. 1988. « Gilbert Hottois, penseur de la technique », *Laval théologique et philosophie*, Volume 44, numéro 3, p. 327 – p. 337. Document consulté en ligne 22/04/17, <https://www.erudit-org.librweb.laurentian.ca/fr/revues/ltp/1988-v44-n3-ltp2132/400397ar/>
- Habermas, J. 1978 (1962) *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris. Payot.

- Hallowell, I.A. 1975, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View », dans Tedlock, D., et Tedlock, B. (eds.), *Teaching from the American Earth: Indian Religion and Philosophy*, New York, Liveright, pp. 141-178.
- Hari, J 2018. *Lost Connections: Unvocering the Real Causes of Depression and the Unexpected Solutions*, Westchester Publishing Services, Great Britain, 321p.
- Honneth, A. 2002. *Reconnaissance et justice*, Le passant ordinaire, numéro 38, consulté en ligne, <http://www.passant-ordinaire.org/revue/38-349.asp#http://www.passant-ordinaire.org/revue/38-349.asp#>
- Kempf, H. 2009. *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Éditions du Seuil, Paris.
- Langlois, G. Villeneuve, G. 2012. *Histoire de la civilisation occidentale*, Chenelière éducation, Groupe Beauchemin, 5^e édition.
- Locke, J. 1984 (1690). *Second Traité du gouvernement civil*, extraits. Traduction de D. Mazel. Paris, Flammarion.
- Major, R. 1996. *Du bon usage des universités*, Voix et images, Volume 21, Numéro 2, pp. 364-372, consulté en ligne, <https://www.erudit.org/en/journals/vi/1996-v21-n2-vi1345/201246ar.pdf>
- Marion, L. 2015. *Comment exister encore? Capital, techno-science et domination*. Montréal, Québec : Les Éditions Écosociété.
- Marx, K. 1876. *Le capital*. Tome 1. Paris, Éditions Sociales.
- Marx, K. 1891. *Travail salarié et capital*, 1974, Moscou, Éditions du Progrès.
- Mauss, M. 1960. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- McKnight, J. 1977. « Le professionnalisme dans les services : un secours abrutissant », *Sociologie et société*, vol. 9, n. 1, pp.7-19.
- Michaels, W, B. 2006. *The trouble with Diversity: How we learned to love identity and ignore inequality*, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, LLC, New York, New York.
- National Association of Social Worker, 1997. "Encyclopedia of Social Work 19th Edition", NASW Press, Washington, DC.
- Ordre des travailleurs sociaux et des techniciens en travail social de l'Ontario, *Qu'est-ce qu'une travailleuse/travailleur social?*, Travail social, consulté en ligne, <https://www.ocswssw.org/fr/propos-de-nous/techniques-de-travail-social/>
- Philippin, Y. 2006. *Deuil normal, deuil pathologique et prévention en milieu clinique*, InfoKara, volume 21, numéro 4, pp.163-166, consulté en ligne, <https://www.cairn.info/revue-infokara1-2006-4-page-163.htm>
- Polanyi, K. préface de Dumont, Louis, 1983. *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- Racine, Pierre, 1988. « Le marchand, un type de la société médiévale », *Le marchand au Moyen Âge*, numéro 19, pp.1-9.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

- Renaud, G. 1995. « *Individualisme, individualité et travail social* », *Les pratiques sociales des années 60 et 70*, Volume 8, numéro 2, Université de Québec à Montréal, La Presse de l'Université du Québec.
- Riesman, D. 1948, *La foule solitaire*, Paris, France : Imprimerie Floche à Mayenne, 379 p.
- Rousseau, J.-J. (1762) 1964. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. Œuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade.
- Rothman, Lily, 2016. "Exclusive: New Happiness Index Number Reveals How Americans Feel Right Now", *Time U.S.*, numéro du 1er juillet 2016, consulté le 1er mars 2017, (en ligne), <http://time.com/4389726/harris-poll-happiness-index-2016/>
- Sahlins, M., 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance; l'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- Smith, A. 1776. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Tome 1, Éditions Vassade, Guillaumin, réédition de 1843.
- Taylor, C. 2003. *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press Inc. Library and Archives Canada.
- Valiquette-Schepper, B. 2014. « *Le concept de décroissance économique chez Serge Latouche : une résistance au capitalisme* », Mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, Services des bibliothèques, 161 p. Document consulté en ligne 03/03/17, <http://www.archipel.uqam.ca/6658/1/M13466.pdf>
- Valois, J. 1965. « *Famille traditionnelle et famille moderne, réalités de notre société* », Volume 7, numéro 2, Université Laval, p.149 - p.154. Consulté en ligne 26/02/18, <https://www.erudit.org/fr/revues/cd1/1965-v7-n2-cd5001040/1004223ar.pdf%20p.3>
- Weber, M. 1905. "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", Unwin Hyman, London & Boston, Document consulté en ligne, <https://www.marxists.org/reference/archive/weber/protestant-ethic/>
- Wilson, M., Daly, Martin, 1996. *La violence contre l'épouse, un crime passionnel*, L'homicide conjugal du Canada, Volume 29, Numéro 2, pp.49-71, consulté en ligne, <https://www.erudit.org/en/journals/crimino/1996-v29-n2-crimino942/017389ar.pdf>