

## Dossier

# Le projet de société et les conseillers d'orientation

*par Danielle Riverin-Simard, Ph.D., c.o.,  
Université Laval*

Certains prétendent que les collectivités occidentales postmodernes se caractérisent, entre autres par une absence de projet de société (Touraine, 1992; Boutinet, 1993) ou du moins par une sorte de confusion sociale (Toffler, 1994; Touraine, 1994). Quel rôle peuvent jouer les diverses instances de la collectivité à cet égard? Surtout quelle contribution peuvent apporter les c.o. relativement à cette situation d'un projet de société absent ou chaotique?

Précisons en premier lieu l'expression «projet de société». Selon Boutinet, il est «cet effort pour déterminer le type de production sociale à valoriser dans lequel la collectivité se retrouve volontiers et qu'elle va chercher à faire advenir... c'est par le fait même un effort pour prédire et écarter des productions sociales jugées indésirables» (1993, p. 119).

En se basant sur cette définition de projet de société, pouvons-nous ne pas croire que l'ensemble des c.o. contribuent à déterminer le type de production sociale à valoriser au sein de la collectivité, compte tenu des liens privilégiés qu'ils entretiennent avec les membres de la société? En effet, leurs actions professionnelles via des projets éducatifs (la pratique de l'orientation à tous les niveaux de formation scolaire et professionnelle) et des projets socio-économiques (présence des c.o. au sein des industries, des instances gouvernementales) laissent présager la définition d'un certain projet de société. Mais comment les c.o. arrivent-ils à préciser leur propre projet de société? Surtout comment contribuent-ils à définir un projet de société valable pour l'ensemble de la collectivité? Toutefois, avant de soulever la question de la définition d'un projet de société, il faut tout d'abord se poser l'interrogation suivante: sommes-nous véritablement dans un état d'absence de projet de société? Dans l'affirmative, on se retrouverait devant l'obligation de reconnaître l'inévitable, c'est-à-dire une absence relative de configuration sociale et ainsi un manque d'orientation commune avec les conséquences négatives d'éclatement social qui s'ensuivent. De plus, dans de telles circonstances, est-il utile de déployer des énergies pour tenter de contribuer à la définition d'un projet de société?

## Absence de projet de société?

Dans leur lecture multidimensionnelle de la civilisation occidentale actuelle, certains penseurs diagnostiquent effectivement une absence de projet de société. Et ce diagnostic semblerait à ce point évident que, selon eux, ceux qui voient l'inverse ou «ceux qui trompés par un mirage ou prisonniers de leurs propres désirs» (Touraine, 1992, p. 409). De plus, selon cet auteur, l'absence d'orientation collective commune dirigeant la collectivité se perçoit désormais d'une façon généralisée: «la crise de la modernité vient de ce que nous ne nous sentons plus maîtres du monde que nous avons construit» (Touraine, 1994, p. 185).

Boutinet, pour sa part, conclut également en l'absence d'un projet de société. «L'arrivée de la crise socio-économique des années 1980 a fait éclater le projet social en de multiples microprojets locaux, voire périphériques, comme si nous avions pris subitement conscience qu'il n'y avait plus de projet d'ensemble, mais seulement des projets particularisés; la crise nous révèle qu'un consensus macrosocial est impossible» (1993, p. 144). Il en va de même pour Certeau (1980). Ce dernier déplore aussi le manque de projet social ralliant les membres de la collectivité; il parle d'une multilocation culturelle avec une revendication tous azimuts de projets locaux, d'identités particulières. Barel (1984), pour sa part, a popularisé l'expression de «vide social» ou de «société du vide» pour souligner cette «absence de projet social en culture technologique de crise».

Par ailleurs, selon Gauthier (1994), l'absence de projet de société est telle, dans notre modernité, qu'elle marque l'entrée irréversible d'un problème sociopsychologique de taille: la solitude urbaine. Selon Lavoué, «la perception d'un social éclaté renvoie d'abord à la grande solitude de l'individu dans nos sociétés technocratiques avancées. Plus de cadre pour affermir sa mémoire. Plus d'appartenance. Plus de futur imaginé ensemble. Nulle projection vers un devenir commun. La personne de la fin du XXe siècle doit assumer seule le dur métier de vivre» (1988, p. 48). Hannoun (1991) estime

*[début de la page 18 du texte original]*

pour sa part que la question centrale du XXIe siècle sera celle de la maîtrise de la «solidarité». Et, pour cause, la solitude, phénomène inhérent à l'éclatement social, paraît coller aux problèmes majeurs de la modernité et s'étend à toutes les dimensions de la vie personnelle, sociale et économique.

En outre, dès la fin du XIXe siècle, et le début du XXe siècle, certains auteurs avaient déjà prévu cette dislocation possible d'un projet social global. Par exemple, Durkheim (1893; 1986) parlait de l'éventualité que la société soit caractérisée par l'anomie, c'est-à-dire la décomposition des liens sociaux subséquente à une subdivision malsaine du travail ou un état de conscience collective caractérisée par la désintégration des normes. Smith, au début du siècle, avait également prévu une chute du sentiment social. «L'individuation croissante de la vie sociale arrive au fur et à mesure du développement et de la complexification des échanges... le passage d'une solidarité mécanique, par imitation extérieure, à une solidarité organique par coopération et complémentarité, développe

l'individuation et la différenciation de rapports sociaux.» Enfin, vers le milieu du XXe siècle, Jaccard (1960) et Friedman (1964) avaient également prédit à leur façon cette absence éventuelle imminente d'un consensus social.

## Nécessité d'une éthique

Devant cette possibilité de vivre une sorte de confusion sociale, où les valeurs collectives seraient multidirectionnelles et éventuellement irréconciliables, certains auteurs du début du XIXe siècle, s'inquiètent immédiatement de la question éthique. Par exemple, Durkheim (1893; 1986) espère que lorsque la société sera effectivement confrontée à une anomie, elle s'en remettra aux diverses corporations professionnelles; ces dernières proposeraient alors, chacune à leur façon, une éthique harmonieuse des divers projets sociaux. Cet auteur prétend que les corporations ou associations professionnelles constituées en dehors de l'État, quoique soumis partiellement à son action (lois gouvernementales les légiférant), est encore la «meilleure des solutions susceptibles d'établir une discipline morale d'un genre nouveau sans laquelle toutes les découvertes de la science et tous les progrès du bien-être ne pourront jamais faire que des mécontents» (1986, p. 1).

Et, croyons-nous, la responsabilité des ordres professionnels demeure entière encore aujourd'hui. En outre, celui des c.o. ne fait certainement pas exception à la règle. Comme nous le disions au début de cet article, ces professionnels, de par les liens privilégiés qu'ils entretiennent avec leurs clients (individus, groupes, organisations), et surtout par le fait qu'ils sont spécialistes du lien individu-travail, ont beaucoup à proposer à la société pour contribuer à sans cesse redéfinir le projet de société. Les c.o. peuvent, peut-être plus que quiconque, tenir compte de bouleversements sociaux ainsi que de leurs incidences sur la vie quotidienne au travail.

Par ailleurs, Weber (du début du XXe siècle) accordait, tout comme Durkheim, une grande importance à l'attitude morale ou à une éthique du travail. Un peu comme si un souci de l'éthique représentait un des principaux indices assurant une certaine présence d'un projet de société et garantissant, par là, une évolution collective continue. Par exemple, Weber s'est efforcé de démontrer, en se basant sur la période du calvinisme du XVe siècle, que les idées morales peuvent avoir un retentissement considérable sur le développement de l'économie (Jaccard, 1960, p. 166). On voit que Durkheim, comme Weber, respectivement à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, soulignent chacun à leur manière les liens étroits qui existent entre cette attitude morale et la qualité du fonctionnement de la collectivité socio-économique. C'est pourquoi, selon eux, la collectivité doit accorder à l'éthique du travail une attention encore plus soutenue lorsque celle-ci est confrontée à l'éventualité d'une absence de projet de société. Et, à cet égard, les c.o. peuvent apporter beaucoup grâce à leur lecture particulière des aspects sociaux ayant des incidences positives ou négatives sur le développement personnel et vocationnel de l'individu au travail.

Plus près de nous, Touraine (1994; 1992; 1988) entérine, à sa manière, les propos de Durkheim et Weber lorsqu'il situe cette question dans le contexte des sociétés

postmodernes. Selon cet auteur, l'éthique ou les questions morales socio-économiques doivent toujours être prises en considération; cependant, elles doivent être comprises comme une question de déplacement de la responsabilité première. Auparavant, «la société était, comme la raison elle-même, une expression déiste de l'ancien esprit religieux, une nouvelle forme d'alliance entre l'humain et l'univers. Cette alliance ne peut plus exister et c'est cette rupture entre l'ordre humain et l'ordre des choses qui nous fait entrer en pleine modernité. La morale ne peut plus enseigner la conformité à un ordre; elle doit inviter chacun à prendre la responsabilité de sa vie» (1988, p. 410); et cette responsabilité, poursuit-il en 1994, est de réinstaurer une véritable démocratie respectueuse des libertés de tous et cherchant, avant tout, à composer avec les différences. Encore ici le rôle des ordres professionnels, dont celui des c.o. revêt toute son importance. En effet, en se situant à la croisée de l'individu et du monde du travail, les c.o. peuvent apporter beaucoup pour contribuer à réinstaurer une véritable démocratie respectueuse des libertés de tous ainsi que la possibilité de composer positivement avec les différences.

Mais, avant d'aller plus loin dans toutes ces considérations susceptibles de protéger une saine évolution sociale en l'absence actuelle ou éventuelle d'un projet de société, il faut auparavant

*[début de la page 19 du texte original]*

approfondir les questions relatives aux conceptions théoriques du tout social. Car cet approfondissement est nécessaire avant de pouvoir jeter les grandes lignes du rôle que jouent déjà, ou peuvent surtout davantage jouer, les c.o. au sein de la problématique de la redéfinition continue d'un projet de société.

## **Lectures du «tout social»**

Lorsqu'on porte un diagnostic affirmant l'absence d'un projet de société, on réfère à une certaine lecture du «tout social». A quelle conception s'apparente un diagnostic d'absence de projet de société chez les collectivités occidentales? A l'inverse, à quel paradigme du tout social s'associe-t-on si on postule la nécessaire présence d'un projet de société?

Selon Boudon et Bourricaud (1982), il y a globalement deux paradigmes explicatifs du tout social: l'holisme radical ou absolu et l'atomisme. De ces deux paradigmes a été généré celui de l'holisme modéré. Le premier, l'holisme absolu, considère que le tout est différent de la somme de ses parties. Selon cette conception, la société est une totalité, un programme en soi qui se manifeste par un projet social qui est à la fois différent de la somme des projets individuels (ou groupaux), bien discernable et relativement stable, faisant appel à un consensus social relatif.

Parmi les concepts qui se réfèrent à ce paradigme holiste absolu, relevons ici deux exemples très parcellaires, soit celui de l'approche culturelle ainsi qu'une notion bien particulière à Durkheim. Dans le premier cas, le projet social semble à ce point bien discernable et consensuel qu'il est à la base de la socialisation et ce, peu importe les

périodes historico-économiques. «Les approches culturelles fonctionnelles de la socialisation... partent du présupposé de l'unité du monde social, soit autour de la culture traditionnelle et peu évolutive, soit autour d'une économie généralisée imposant à tous les membres des sociétés modernes sa logique de maximisation des intérêts matériels ou symboliques» (Dubar, 1991, p. 83). Par ailleurs, le concept durkheimien de la solidarité mécanique semble également s'apparenter à ce paradigme. Il réfère à une conscience collective différente de la somme des composantes de la société; de plus, cette conscience est suffisamment stable et consensuelle pour assurer l'unité. En effet pour Durkheim, selon cette notion de solidarité mécanique, surtout typique des sociétés occidentales antérieures au XXe siècle, la division du travail engendre une forme de solidarité par laquelle la conscience individuelle vient se fondre dans la conscience collective (Lafrance, 1989).

On voit tout de suite qu'avec une conception holiste absolue du tout social, certaines conclusions draconiennes peuvent surgir aujourd'hui. En effet, en postulant la nécessaire unité du monde social pour que ce dernier soit effectivement fonctionnel, il va de soi que toute lecture de la collectivité qui résulte en un diagnostic d'hétérogénéité éclatée, comme c'est le cas des civilisations occidentales actuelles, amène presque forcément à conclure en une absence relative de projet de société. Le second paradigme du tout social, l'atomisme, postule, selon Bourdon et Barricaud (1982), que le tout social est égal à la somme de ses parties. Selon cette conception, la société est surtout comprise comme une collection d'individus autonomes. Dans ce cas, la question de la présence ou non d'un projet social harmonisant l'ensemble des actions humaines au travail se pose avec beaucoup moins d'acuité. En effet, si le tout social égale la somme de ses parties, le projet social existe toujours en soi puisque ce dernier est la collection de tous les projets socio-économiques existants. Autrement dit, même si à la limite la somme des projets individuels est de s'occuper chacun de soi, plutôt que de la société comme un tout différent, le projet social existe toujours, car selon cette conception atomiste, répétons-le, le projet de société se traduit par la somme de ces projets individuels ou individualistes.

Ainsi à la limite de l'absurde, c'est seulement en l'absence de tout projet individuel ou groupe (parties du tout) qu'il n'y aurait pas de projet de société (le tout). Selon le paradigme atomiste, on ne peut donc pas, à proprement parler, diagnostiquer l'absence de projet social. Cependant, il faut tout de suite préciser que, surtout depuis les écrits de Durkheim à la fin XIXe siècle, une minorité de penseurs s'associent au paradigme atomiste (Giroux, 1989); il en va de même du paradigme holiste absolu. La majorité des auteurs emprunteraient plutôt un paradigme holiste modéré où certains éléments des deux paradigmes précédents sont amalgamés (Boudon et Bourricaud, 1982).

## **L'holisme modéré**

Ainsi, contrairement aux adhérents du paradigme atomiste, les tenants du paradigme holiste modéré refusent de définir le tout social comme une stricte collection d'individus; pour eux, la société est un tout qui représente plus que la somme des individus qui le composent. L'holisme modéré postule toutefois, à la différence de l'holisme absolu, que l'existence d'un projet social ne repose pas nécessairement sur une unité du monde social,

mais plutôt sur une interaction entre les composantes du tout social. Surtout la résultante de cette interaction varie selon les circonstances. Par exemple, selon Dubar, il y a des théoriciens (Hegel, Habermas, Weber) «qui n'admettent pas ce présupposé unificateur du monde social; leurs théories placent l'interaction et l'incertitude au coeur de la réalité sociale ainsi définie comme confrontation entre des logiques d'action foncièrement hétérogènes» (1991, p. 83). D'autres théoriciens comme Piaget, Linton peuvent également être qualifiés d'holistes modérés. Par exemple, dans sa définition du tout social, Piaget affirme qu'il n'est «ni une réunion d'éléments

*[début de la page 20 du texte original]*

antérieurs, ni une entité nouvelle mais un système dont chacun engendre, en tant que rapport même, une transformation des termes qu'il relie» (Piaget, 1932, p. 29). Cet auteur considère ainsi la société comme «un système d'activités dont les interactions élémentaires consistent en actions se modifiant les unes les autres selon certaines lois d'organisation ou d'équilibre» (1932, p. 29-30). Linton peut également être considéré comme un holiste modéré lorsqu'il affirme que «les sociétés modernes sont des agrégats de subcultures ainsi que des éléments généraux, résultats de leur interaction» (1968, p. 304).

En somme, trois éléments marquent surtout le paradigme de l'holisme modéré: l'affirmation similaire à celle de l'holisme absolu voulant que le tout social soit différent de la somme de ses parties; le refus de considérer la société comme une totalité entièrement unifiée et relativement stable (comme le veut l'holisme absolu) ou comme une stricte collection d'individus (comme le prétend l'atomisme); l'importance fondamentale accordée à l'interaction entre les individus dans la définition continue du social et aussi à la mouvance constante de la définition du tout social ou du projet de société.

Ainsi, selon le paradigme holiste modéré, le projet social se crée par l'interaction entre les membres de la collectivité, et sa définition, par la résultante de cette interaction. Si tel est le cas, la question de la présence ou de l'absence (et non la question de la définition) d'un projet social se pose ainsi avec beaucoup moins d'acuité, comparativement à la conception de l'holisme absolu. En effet, si, d'une part, ce projet social résulte d'une interaction entre les membres de la collectivité et si, d'autre part, les éléments (individus, organisations) de cette interaction sont toujours présents, le projet social ne peut donc, en soi, être absent. Tout au plus, il devient plus ou moins complexe de l'identifier. En effet, les deux entités étant toujours en mouvement, l'interaction est également en constant changement; de même en est-il du projet social. Mais cette difficulté à définir le projet social n'est pas, selon les fondements de l'holisme modéré, une raison suffisante en soi pour diagnostiquer une absence de projet social. C'est une chose de conclure en la difficulté de la définition d'un projet de société. C'en est une autre que d'affirmer, à cause de cette difficulté, l'absence de projet de société ou l'impossibilité de contribuer à la redéfinition continue de celui-ci. Selon nous, les c.o. spécialistes du lien individu-travail suggèrent indirectement d'adhérer au paradigme holiste modéré et par là, affirment tacitement la présence d'un projet de société.

En effet, la spécificité même de leurs actes professionnels postulent la dynamique interactionnelle personne-environnement où chaque individu tente d'occuper un champ socio-économique distinct de celui d'autrui. D'ailleurs, en oeuvrant auprès de cet ensemble de clients (individus, groupes, organisations) qui sont continuellement occupés à essayer de s'installer dans divers champs socio-économiques, les c.o. ne se situent-ils pas là, d'une certaine manière, au coeur même d'un projet de société en voie de redéfinition constante? Ainsi, la situation stratégique des c.o. suscite forcément ces derniers à se doter d'une lecture toute particulière du tout social et de la définition mouvante d'un projet de société; et, selon nous, il est très important, voire même obligatoire de faire connaître cette lecture à la société.

En somme, si on se situe dans la conception holiste modérée, on ne se demande plus si on est en présence ou non d'un projet de société. L'interrogation la plus urgente se déplace vers l'identification du projet social ou vers le diagnostic complexe de la résultante, toujours en mouvement, des instances en interaction qu'est le projet social. Ainsi, nous proposons que les énergies des penseurs arrêtent de décrier l'absence de projet de société dans les civilisations modernes occidentales. Nous leur suggérons plutôt de concentrer leurs réflexions sur les façons d'arriver à faire en sorte que toutes les instances de la société puissent jouer leur rôle dans la redéfinition continue d'un projet social et ce, même si l'existence de ce projet semble se concrétiser sous des formes très difficilement discernables. «La culture change... toute la structure sociale change... on passe à une culture dans laquelle les idées, les images et les symboles sont pris dans un véritable tourbillon, et l'individu pioche parmi les différents éléments pour former sa mosaïque ou son collage propre» (Toffler et Toffler, 1994, p. 36).

Encore ici, les c.o. saisissent très bien, à cause de la nature de leurs actes professionnels, les répercussions que les bouleversements sociaux créent sur l'individu et ses façons de s'adapter ou de se développer dans ces conditions sociohistoriques. Les c.o. sont donc bien placés pour contribuer à la redéfinition continue du projet de société au sein même de ces bouleversements socio-économiques constants; car leurs actions professionnelles les amènent à être constamment à l'écoute de l'individu et de la réalité collective.

## **Redéfinition continue du projet de société**

Mais au juste, comment peut-on s'y prendre pour contribuer à la redéfinition constante d'un projet de société? Si le tout social résulte d'une interaction entre les membres, interaction elle-même en mouvement parce que les composantes sont elles-mêmes constamment en changement, comment arriver à ce que les c.o. interviennent, d'une façon significative, dans la teneur du projet d'ensemble qui peut lui-même s'inscrire dans ce cycle évolutif relativement effréné (rythme accéléré de l'évolution technologique, les effets interactifs boule de neige entre les événements mondiaux)? Rappelons-le, les c.o. sont en plein coeur de ces bouleversements parce que situés aux confins de l'individu

*[début de la page 21 du texte original]*

et de la société socio-économique. Ils recèlent donc forcément plusieurs propositions relatives à la redéfinition du projet de société.

Par ailleurs, si le projet social résulte d'une interaction entre les membres de la collectivité, sa caractéristique essentielle n'en demeure pas moins celle de transcender l'ensemble des projets vocationnels, individuels ou groupaux. Le projet social demeure toujours, même s'il résulte d'une interaction, un acte transcendant. Pour réaliser cet acte transcendant, ou pour avoir une conscience, plus ou moins articulée, du monde du travail et du projet social, les c.o. doivent, entre autres se positionner au-delà du monde du travail. Et c'est ce positionnement «au-delà de» qui confère, entre autres un caractère transcendant à cet acte de conscientisation. D'ailleurs, rappelons que le projet social correspond à ce par quoi la société veut modifier le monde.

Ainsi, c'est seulement dans cet acte de positionnement au-delà du monde du travail que les c.o. peuvent arriver à contribuer à la redéfinition continue du projet de société. Cet acte transcendant, les c.o. peuvent facilement l'effectuer, à condition certes que, de temps à autre, ils acceptent davantage de se situer au-delà de la singularité de chaque client et d'envisager plutôt l'ensemble social ou, du moins, certaines perspectives collectives. Cependant, il y a parfois une certaine réticence ou même une répugnance de la part des c.o. à effectuer cet acte transcendant. S'ils se positionnent, même temporairement, au-delà du monde du travail et s'ils considèrent globalement les personnes en tant que membres d'une collectivité, ces praticiens ont alors l'impression de renier un principe fondamental, à savoir celui de l'unicité de la personne humaine. Ils craignent surtout de sombrer dans le piège contre lequel ils s'insurgent le plus: l'oubli ou l'omission de tenir prioritairement compte de l'individu dans les politiques ou actions collectives.

Selon nous, cette crainte de nier l'individu en pensant le collectif devrait vite s'évanouir. Nous croyons, au contraire, que ce sont justement les professionnels les plus engagés à défendre l'unicité de la personne qui sont, en même temps, les mieux placés pour s'immiscer dans les débats de société. Loin de s'éloigner des problématiques sociales, les conseillers et les conseillères d'orientation devraient prendre conscience de l'apport privilégié qu'ils peuvent, et même doivent, apporter à la collectivité. Ainsi, il faut le rappeler, les c.o. sont, à notre avis, les spécialistes qui comptent parmi les plus éclairés pour contribuer efficacement à la réédification continue d'un projet de société. Surtout, il faut souligner combien leur intervention sur le collectif peut avoir des retombées positives insoupçonnées dans l'amélioration des conditions susceptibles de toujours mieux respecter l'unicité de la personne. Autrement dit, si les conseillers pensent davantage au collectif, leurs clients (individus, groupes, organisations) risquent de se retrouver dans des conditions de croissance personnelle et vocationnelle améliorées. N'est-ce pas là justement une des finalités premières des actes professionnels spécifiques aux c.o.?

## Références

BAREL, Y. (1984). *La société du vide*. Paris: Le Seuil.

- BOUDON, R. et BOURRICAUD, F. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- BOUTINET, J.-P. (1993). *Anthropologie du projet*. Paris: Presses universitaires de France
- CERTEAU, M. (1980). *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgeois.
- DUBAR, C. (1991). *La socialisation: construction des identités professionnelles*. Paris: A. Colin.
- DURKHEIM, E. (1893; 11e éd. 1986). *De la division du travail*. Paris: Presses universitaires de France
- FRIEDMAN, G. (1964). *Le travail en miettes*. Paris: Gallimard.
- GAUTHIER, J. (1994). «La solitude contemporaine» dans F. Dumont (Ed.). *Traité des problèmes sociaux* (pp. 777-795). Québec: IQRC
- GIROUX, F. (1989). «Société» dans A. Jacob (Ed.). *Encyclopédie philosophique universelle* (pp. 2399-2401). Paris: Presses universitaires de France
- HANNOUN, M. (1991). *Nos solitudes: enquête sur un sentiment*. Paris: Le Seuil.
- JACCARD, P. (1960). *Histoire sociale du travail*. Paris: Payot.
- KARDINER, A. (1969). *L'individu et sa société*. Paris: Gallimard.
- LAFRANCE, G. (1989). «La division du travail» dans A. Jacob (Ed.). *Encyclopédie philosophique universelle* (pp. 2650-51). Paris: Presses universitaires de France.
- LAVOUÉ, G. (1988). «Reconsidérer les miettes du social.» *Revue internationale d'action communautaire*, automne 20-60.
- LINTON, R. (1968). *De l'homme*. Paris: Ed. de Minuit.
- PIAGET, J. (1932). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses universitaires de France.
- TOFFLER, A. et TOFFLER, H. (1964). *Guerre et contre-guerre*. Paris: Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1990). *Quel emploi pour les jeunes?* Paris: Unesco.