

Sous la direction de
Charles Perraton
Maude Bonenfant



Vivre ensemble dans l'espace public



Presses de l'Université du Québec

Vivre ensemble
dans l'espace public

Vedette principale au titre :

Vivre ensemble dans l'espace public

(Cahiers du Gerse ; n° 9)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-2404-0

1. Interaction sociale. 2. Espace public (Science politique). 3. Subjectivité.
4. Pluralisme. 5. Communauté. I. Perraton, Charles, 1948- . II. Bonenfant, Maude,
1976- . III. Collection : Cahiers du Gerse ; n° 9.

HM1111.V58 2009 302 C2009-940965-8

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages : INFO 1000 MOTS

Couverture : RICHARD HODGSON ; œuvre de Jean-François Renaud.

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone : 418-657-4399 • Télécopieur : 418-657-2096

Courriel : puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

PROLOGUE INC.

1650, boulevard Lionel-Bertrand

Boisbriand (Québec) J7H 1N7

Téléphone : 450-434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE

AFPUI-DIFFUSION

SODIS

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL

168, rue du Noyer

1030 Bruxelles

Belgique

SUISSE

SERVIDIS SA

Chemin des Chalets

1279 Chavannes-de-Bogis

Suisse



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Vivre ensemble dans l'espace public

Sous la direction de

Charles PERRATON
Maude BONENFANT

2009

 Presses
de l'Université
du Québec

Cahiers du gerse



Comité scientifique et de rédaction

Serge Cardinal, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Mike Gasher, Department of Journalism, Concordia University

François Jost, Département des communications, Université de Paris III Sorbonne-Nouvelle

Germain Lacasse, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Alain Médam, sociologue et peintre

Charles Perraton, Département de communication sociale et publique, UQAM

Bernard Perron, Département d'histoire de l'art, Université de Montréal

Jean-François Renaud, École des médias, UQAM

Jean-Philippe Uzel, Département d'histoire de l'art, UQAM

Remerciements

Le gerse remercie la Faculté de communication et le Département de communication sociale et publique de l'UQAM qui, par leur aide financière, ont rendu possible cette publication.

Montage et révision des textes

Charles Perraton

Maude Bonenfant

Conception et illustration de la couverture

Jean-François Renaud

Imprimerie

CopieXpress

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© Presses de l'Université du Québec / Cahiers du gerse, 2009.

Dépôt légal – 2^e trimestre 2009

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

Sommaire

- 7 La question du «vivre ensemble» — Charles PERRATON et Maude BONENEANT
-

Rencontre des subjectivités

- 9 Le sujet pluriel de l'expérience publique — Louis QUÉRÉ
31 Alliances et résistances dans l'espace public — Charles PERRATON
47 Les habitudes contrôlées. Une approche peircéenne de la rencontre — Fabien DUMAIS
65 De la pertinence des normes pour encadrer les échanges électroniques — Éric GEORGE

Vivre dans la pluralité

- 81 Le «vivre ensemble», une finalité à recréer — Alain LÉTOURNEAU
101 Modèles de gestion du pluralisme: grandeurs et misères — Gina STOICIU
121 Accommodements raisonnables, médias et communication — Christian AGBOBLI

Pouvoir des communautés

- 139 Le modèle associatif comme analyseur des formes du «vivre ensemble» — Florence ABRIOUX
165 Dialogues de bourreaux et de victimes. Le modèle communautaire chez Lars von Trier — Charles Robert SIMARD

Interventions dans l'espace public

- 179 La sensibilisation des usagers de l'espace public à la question du «vivre ensemble» — Michel PERONI
193 Le jeu comme «interstice social». À propos d'une expérience d'intervention ludique à Paris — Luc LÉVESQUE
-

- 205 Bibliographie générale
221 Notes sur les collaborateurs

La question du «vivre ensemble»

Charles PERRATON et Maude BONENFANT

L'analyse critique du temps présent passe par la découverte de ce que nous sommes et le refus des formes actuelles de subjectivité. Pour fonder le projet de société, la subjectivité définie par rapport au divin, à l'histoire, à la science ou à la raison pose problème. Même si elles assurent un lien physique et affectif entre leurs membres, les communautés concrètes (religieuses, culturelles et ethniques) ne permettent pas à la société de faire corps et d'éviter les conflits entre les individus ayant des valeurs ou des intérêts différents.

L'identification au modèle identitaire ne constitue pas plus une réponse à la question du «vivre ensemble» que l'adoption du modèle dominant de la consommation ne permet d'y échapper. Comment des individus différents peuvent-ils vivre en société sans que l'on reconnaisse qu'ils sont égaux comme sujets de droit? Le choc des particularismes dans l'espace public peut-il être évité sans horizon d'universalité, sans un minimum de règles pour s'ouvrir aux autres ou de conventions utiles pour rendre la vie possible? Mais le triomphe de la diversité sur le rêve d'unité et d'universalité ne met-il pas la démocratie en péril? Bien souvent, la critique et les luttes se réduisent au seul combat contre les différentes formes de domination et d'exploitation sans mettre en cause les nouvelles formes d'assujettissement.

La difficulté réside-t-elle pour autant dans le refus de s'assujettir à la raison comme principe normatif et à toute règle qui ne soit pas la sienne propre? En trouve-t-on le témoignage dans la perte du sens commun, dans le désintérêt pour les affaires publiques et dans l'intégrisme sous toutes ses formes? Que deviennent les sujets dès lors qu'ils ne se rapportent plus à la raison comme norme universelle ou que le souci de soi prend le pas sur le sens commun.

Partant de l'idée que le sujet est coextensif au champ des forces à l'intérieur duquel il agit et est agi, et que la critique a pour fonction de «désassujettir» les individus, ce livre pose la question des formes de subjectivité et des rapports de force dans l'espace public. Les

thèmes suivants seront abordés: 1^o «Rencontre des subjectivités», 2^o «Vivre dans la pluralité», 3^o «Pouvoir des communautés» et 4^o «Interventions dans l'espace public».

Le sujet pluriel de l'expérience publique

Louis QUÉRÉ

On peut aborder la question de la subjectivité dans l'espace public de différents points de vue. On peut notamment le faire d'un point de vue normatif ou d'un point de vue descriptif. Si l'on adopte un point de vue normatif, on cherchera d'abord à dégager les exigences et les principes de la communication publique dans une communauté de citoyens, communication orientée, comme le soutient Habermas, vers la recherche, par cette communauté, d'une vision claire de son identité et de sa réalité collectives et vers la spécification continue des conditions du « vivre ensemble ». Eventuellement, on s'appliquera ensuite à comparer la réalité observable avec ces exigences et principes. Evoquant le nécessaire travail de mémoire des Allemands par rapport au passé nazi de leur pays, et pour une partie, à son passé stalinien, et la manière dont les historiens peuvent y contribuer, J. Habermas (2005: 176) écrit : « Ce à propos de quoi nous nous querellons, ce ne sont pas les buts ou les politiques à courte échéance, ce sont les formes que nous voudrions que prenne politiquement notre collectivité, les valeurs que nous voudrions voir honorées en premier lieu dans le cadre de la cité. Parallèlement, ce qui est aussi en jeu dans ces discussions, ce sont les points de vue qui font que nous pouvons, en tant que citoyens de cette république, nous respecter mutuellement – et sous lesquels nous aimerions pouvoir être reconnus par les gens extérieurs à notre République ». J'attire l'attention sur l'usage, par Habermas, de la première personne du pluriel : les questions qui sont débattues dans les discussions qui se mènent publiquement attendent des réponses « à la première personne du pluriel ».

La définition des exigences et principes de la communication publique donne lieu à d'importants débats de théorie politique et morale. Il n'y a qu'à penser à ceux qui ont lieu aujourd'hui sur les conditions d'une démocratie délibérative, notamment, dans le sillage de l'approche par les « capacités » d'A. Sen, sur la manière de remédier aux capacités inégales des individus de faire entendre leur voix et de participer à la discussion et à la délibération publiques

(Bohman, 2007). Il manque sans doute à ce genre d'approche une compréhension préalable de la façon dont se structure l'expérience publique dans une société fortement médiatisée. Pour accéder à une telle compréhension, il faut passer d'une posture normative à une posture descriptive.

Une première façon de faire ce passage est de cerner des processus et des évolutions en cours dans la formation des espaces publics. On ne manque pas de descriptions de toutes sortes de nouveaux usages de la « publicité » ou de nouvelles formes d'accès à la scène publique médiatique, depuis la production d'« événements expressifs » (Dayan, 2006, sur le terrorisme) jusqu'aux luttes pour la reconnaissance sociale (de situations ou de groupes, de problèmes ou de causes, etc.), dont une des conditions semble être l'accès à la visibilité publique par les médias. Dans ce registre, nous pouvons mentionner les analyses actuelles sur la « nouvelle visibilité sociale » (Thompson, 2005) et sur les transformations en cours des enjeux de la visibilité sociale organisée par les médias (Voirol, 2005).

Le développement actuel de dispositifs de prise de parole ou d'auto-publication dans l'espace public numérique fait l'objet de nombreuses analyses. Celles-ci montrent que l'usage des nouvelles technologies pour se rendre visible au regard d'un public peut être guidé par des logiques très différentes, et pas seulement par le déploiement de l'individualisme « expressiviste » (au sens de Taylor, 1994). Comme l'ont bien mis en évidence D. Cardon et H. Delaunay (2007), au sujet de la blogosphère, il y a une très grande hétérogénéité des pratiques dans ce domaine. Entre l'expression du soi intime et la confrontation des opinions dans la discussion citoyenne, il y a place pour « la conversation familière entre proches », ainsi que pour la constitution de communautés de pairs partageant une expertise ou une passion, sans compter toutes les formes de mélange possibles de ces modes de présentation de soi sur la scène publique. À travers ces différents usages, ce sont aussi des modes originaux de « production de sociabilité » qui sont expérimentés.

C'est cependant une autre voie que je vais emprunter, consistant à expliciter la structure de l'expérience publique et à y dessiner les places que peut y occuper le sujet. L'expérience publique ne se limite pas à la discussion publique, pas plus d'ailleurs qu'au spec-

tacle des pratiques et des stratégies d'accès à la visibilité sociale. Elle est d'abord une forme d'expérience partagée d'événements et de situations « problématiques ». Si le sujet qu'elle met en jeu doit être conçu comme un sujet pluriel, ce n'est pas à la façon du « nous » qui émerge comme auteur de réponses et de décisions relatives à l'identité collective, dans la discussion et la délibération publiques.

En un sens, il s'agit de remédier aux « explications par soustraction » qui prévalent dans les analyses de l'expérience sociale en général et qui nous font apparaître l'individualisme « comme le bon sens même » (Taylor, 2004). L'explication par soustraction consiste, selon Taylor, à dépouiller l'être humain de ses appartenances et de ses attachements pour dégager l'individu rationnel. Présentant cette manière de procéder pour la contrer, V. Descombes (2007: 52) écrit : « Prenez l'homme ancien ou l'homme d'une société traditionnelle, dépouillez-le de tout ce qui, chez lui, vous apparaît superflu du point de vue "rationnel", c'est-à-dire, ici, celui d'une adaptation efficace au milieu naturel. Déchargez-le de toutes les superstitions, de tous les tabous, les rituels magico-religieux, les croyances purement coutumières qui l'encombrent, et il vous restera l'*individu*, le citoyen du monde moderne.

Cet individu, réduit à sa simple humanité, est une créature rationnelle : il pense directement en termes rationnels du seul fait de ne plus subir le poids de sa tradition locale. Son sens commun est immédiatement celui du genre humain. Il échappe, par le seul fait d'avoir les idées modernes, au provincialisme qui affectait la pensée de l'humanité traditionnelle ». En réalité, l'explication par soustraction ne concerne pas seulement l'appartenance sociale et culturelle. Elle extrait plus largement l'individu du système qu'il forme avec son environnement naturel et social, ainsi que des situations dans lesquelles il est impliqué sous une forme ou une autre.

Pour donner un exemple d'expérience publique, je partirai d'un bref texte de D. Lodge sur la mort de Lady Diana. Comme c'est un texte qui donne un rôle important à l'émotion collective, je m'attarderai sur la place de l'émotion dans l'expérience. Ensuite, je présenterai une façon, inspirée du pragmatisme américain, de thématiser la dimension subjective de l'expérience. Je conclurai par une esquisse de critique de la conception du sujet sous-jacente à l'« expressivisme » contemporain.

La manifesteté mutuelle de l'expérience publique

Dans un texte intitulé « La mort de Diana », écrit peu après la mort de la princesse le 31 août 1997, David Lodge évoque « l'expérience publique et collective » qu'ont été la réception de l'annonce de sa mort et ses funérailles (Lodge, 2007). Il raconte d'abord dans quelles conditions il a appris la nouvelle, ainsi que la sorte de contrariété (« le souhait que cela ne soit pas arrivé ») et « l'étonnante impression de tristesse aiguë » qu'il a éprouvées sur le moment, alors qu'aucun lien particulier ne l'unissait à la victime. Il souligne aussi la focalisation de l'attention, la sienne et celle de son épouse, sur la tragédie pendant les premières heures, et l'impossibilité « d'en détourner durablement ses pensées ». Recherches d'informations, attentes d'explications, tentatives d'évaluation de la portée de l'événement se mêlaient alors dans ses réactions et celles de son entourage : « J'avais l'impression qu'une flamme venait de s'éteindre. Et je n'étais pas le seul. Il devint rapidement manifeste que la nation entière, ou au moins une très grande partie de celle-ci, était balayée par une déferlante d'émotions puissantes, au nombre desquelles la douleur figurait en bonne place » (Lodge, 2007: 103-104).

Puis il décrit la « sorte de *catharsis* collective qui connut son apogée lors des funérailles », lorsque les applaudissements de la rue saluant l'oraison funèbre du comte Spencer (« avec la critique implicite de la famille royale qu'elle comportait ») se propagèrent jusqu'à l'intérieur de Westminster Abbey, puis dans la foule réunie à Hyde Park où la cérémonie était retransmise sur des écrans géants. Cependant, il conteste vigoureusement l'interprétation, en termes d'hystérie collective ou de manipulation médiatique, que certains ont donnée de cette manifestation publique inattendue : non, à ses yeux, « il s'agissait d'une émotion tout à fait authentique », aux manifestations multiples.

Dans la suite de son essai, Lodge examine à tour de rôle les explications théoriques qui ont pu être données de l'écho reçu par cet événement extraordinaire. Elles ne m'intéressent pas directement. Je relève simplement dans ses considérations une remarque très perspicace concernant les médias, qui retiendra mon attention par la suite : « Les cyniques [...] affirment [...] que la douleur publique affichée lors de sa disparition était aussi générée et manipulée par

les médias. Assurément, le mythe de Diana avant et après sa mort n'aurait jamais connu un tel retentissement avant l'ère des médias de masse. C'est évidemment à travers ces derniers qu'elle a gravé son image dans nos consciences, et sans doute plus profondément que nous ne l'aurions cru avant son décès. *Mais les médias sont tellement omniprésents dans notre monde moderne qu'il serait vain de croire que nous pouvons trouver un lieu plus authentique pour exprimer une expérience publique et collective.* Même s'il y avait indubitablement quelque chose de contagieux dans le deuil que la télévision, en particulier, a encouragé, on ne peut guère parler d'hystérie pour décrire la conduite des gens qui firent la queue pour signer les livres de condoléances et se pressèrent sur le passage du cortège. Que les médias aient couvert l'événement jusqu'à la saturation n'explique en rien l'intime petit pincement de cœur que la plupart des gens ressentirent à l'annonce de la nouvelle» (Lodge, 2007: 108; c'est moi qui souligne).

On a là non seulement un très bel exemple de description d'une «expérience publique et collective», mais aussi un constat réaliste et la position d'un défi. Le constat porte sur la capacité des médias de susciter un type particulier d'expérience publique, qu'il s'agit de cerner dans sa dynamique complexe, sans céder à la facilité de la dénonciation d'une manipulation, mais aussi sans renoncer à l'esprit critique – tel est le défi. Cette expérience a évidemment une dimension subjective, qu'il importe de saisir correctement si l'on veut pouvoir comprendre la place de la subjectivité dans l'espace public. En un sens, avec l'exemple introduit, nous sommes bien servis, tant y prédomine la dimension de l'affectivité! Mais elle n'est pas la seule, et il faut restituer son association avec d'autres dimensions.

Arrêtons-nous d'abord sur cette émotion collective soulignée par Lodge, qui est manifestement une composante importante de l'expérience publique rapportée. Comment l'analyser? Elle est incontestablement plus que la somme d'émotions individuelles similaires portant, en même temps, sur un même objet. Les gens ne se contentent pas d'éprouver, à la fois ensemble et chacun de son côté, une même émotion; ils se manifestent aussi mutuellement qu'ils sont émus, quel type d'émotion ils éprouvent et ce qui la suscite. En ce sens, le partage de l'émotion est aussi partagé; il donne lieu à une

expression publique. Celle-ci place l'événement, et l'émotion qu'il provoque, entre les gens de manière nouvelle, ce qui transforme substantiellement l'un et l'autre : ils deviennent des objets « pour tous ensemble », dans un espace public. J'emprunte la notion de « partage du partage » à C. Taylor (1985). Prenant l'exemple de deux voyageurs dans un train où il fait très chaud, Taylor soutient que la conversation qu'ils engagent à un moment donné sur leur inconfort modifie à la fois la manière dont celui-ci est « entre eux » et le mode de leur coexistence. Du fait de la seule coprésence corporelle dans un même espace, chacun voit que l'autre souffre de la chaleur excessive. Leur inconfort respectif leur est ainsi mutuellement manifeste. Mais, si s'adressant l'un à l'autre verbalement, ils s'expriment mutuellement ce qu'ils éprouvent, le régime de leur coprésence change ; l'inconfort devient l'objet d'une attention conjointe dans un échange. Cette attention conjointe instaure une autre manière d'être ensemble. Le partage est désormais partagé. Ce partage au second degré n'est pas anodin s'agissant des émotions collectives.

Souvent celles-ci sont perçues comme des phénomènes de contagion, de fusion ou d'hystérie collectives, traduisant une dégradation des conditions cognitives : perte des capacités de réflexion, de raisonnement et de détermination volontaire des comportements. Ou comme des phénomènes d'imitation, de sympathie fusionnelle, d'identification à un leader, etc. P. Livet (2002) a critiqué ces théories et proposé de considérer les émotions collectives comme des « sondes de valeur » : les émotions collectives se produisent dans des situations mettant en jeu des préférences ou des valeurs partagées, qui sont précisément contrariées par l'occurrence d'un événement disruptif ou l'apparition d'informations discordantes. Pour qu'elles fonctionnent ainsi, leur objet doit avoir « un statut collectif ». C'est d'ailleurs ce qu'illustre bien le récit de Lodge : Diana était non seulement une star, une icône, « une héroïne universelle, une figure largement investie d'un sens exceptionnel, dont l'existence semblait se dérouler dans une sphère différente de celle des mortels ordinaires, mais qui a été victime de la plus banale et de la plus injuste des catastrophes » (Lodge, 2007 : 116) ; elle en était aussi venue à représenter dans un premier temps un facteur possible d'humanisation et de modernisation de la monarchie anglaise, par la suite une victime de « forces répressives patriarcales » à dénoncer et à combattre collectivement (Lodge, 2007 : 111).

L'émotion collective est d'autant plus forte que ceux qui y participent se pensent et se vivent eux-mêmes comme membres d'un collectif, comme membres de la nation anglaise par exemple, pour viser l'objet de l'émotion (ce collectif peut être de nature différente et de taille variable). P. Livet (2002 : 125) souligne aussi que le partage de l'émotion assure à celui qui l'éprouve qu'elle est partagée par les autres, cette assurance étant elle-même une émotion positive. « Dans une émotion collective, les attentes, les buts et les préférences sont supposés eux aussi collectifs, et les expressions de l'assemblée sont là pour confirmer que puisque les émotions sont partagées, les attentes, buts et préférences le sont aussi. Le partage de l'émotion est bien souvent le seul moyen de saisir la convergence des buts et des préférences ». Plus l'assurance est grande que l'objet de l'émotion est le même pour tous, ou plus l'assurance sur la convergence des objectifs est forte, plus cette assurance est elle-même un facteur d'émotion. Enfin, en partageant leurs émotions, les individus se manifestent mutuellement qu'ils sont pareillement sensibles à des valeurs socialement reconnues. C'est pourquoi « partager les émotions [...] c'est les transformer en valeurs socialement reconnues et résistantes à un destin contraire » (Livet, 2002 : 135).

L'expérience décrite par Lodge peut être différenciée en fonction des types de public impliqués. Le public qui assiste sur place aux funérailles est un public « topique », tandis que le public qui les regarde à la télévision, les suit à la radio ou lit leur compte rendu dans la presse est un public « métatopique ». J'emprunte cette distinction de nouveau à C. Taylor, qui l'a introduite pour caractériser la composante de l'imaginaire social moderne qu'est l'idée d'espace public. Il s'agit d'une « sorte d'espace commun dans lequel des personnes qui ne se rencontrent jamais se comprennent comme étant engagées dans une discussion et capables d'atteindre une opinion commune ». Pour qu'il y ait espace commun, il faut que ce sur quoi les gens se focalisent soit commun, et pas seulement fortuitement convergent ; un espace commun n'existe pas lorsque plusieurs personnes « se trouvent être, chacune pour soi, intéressées par la même chose » (Taylor, 2004 : 85). L'espace public est cependant un espace commun d'un type particulier : il est sans rassemblement, à la différence de celui dans lequel des gens se focalisent en même temps sur quelque chose à quoi ils assistent ensemble dans un même lieu, que ce

soit une église, un stade, un théâtre ou une salle de cinéma ou de concert. C'est pourquoi on peut le qualifier de « métatopique ». Il faut des actes d'imagination pour le faire exister : une multitude de discussions et de confrontations dispersées pourra ainsi « compter pour » une seule et même discussion publique, à laquelle tout un chacun, se comprenant comme membre d'une association extrapolitique, peut participer, cette discussion devant aboutir à une opinion commune au sujet d'une question importante ou au sujet du bien commun. Le « compter pour » est l'indice de l'intervention d'un acte d'imagination. Cette opinion commune, qui est autre chose qu'une addition d'opinions individuelles ou que l'opinion générale révélée par un sondage, a un statut normatif : supposée fondée sur une discussion rationnelle, elle s'impose au pouvoir politique, en tant que source de légitimité, tout en lui restant extérieure (elle ne participe pas à l'exercice du pouvoir).

Dans l'expérience décrite par Lodge, il ne s'agit pas de discussion ni de délibération publiques, mais de participation à un événement et de partage d'une émotion collective. La condition d'existence d'un espace commun est satisfaite aussi bien dans le cas de ceux qui participent aux funérailles sur place que dans celui où l'assistance se fait à distance, à travers la médiation des outils et institutions de la communication publique : il y a dans les deux cas focalisation sur un objet commun, pas simplement convergence fortuite d'intérêt. Mais peut-il y avoir réellement une expérience publique et collective en l'absence d'un rassemblement en un même lieu ? L'intervention des médias n'altère-t-elle pas une telle expérience ? Pour répondre à ces questions il me faut approfondir l'enquête à la fois sur l'émotion et sur l'expérience. Pour ce faire, je vais recourir à la théorie pragmatiste de l'une et de l'autre développée par J. Dewey.

L'expression de l'émotion

Pour Dewey, l'émotion joue un rôle central dans l'expérience ; elle en est un élément moteur, un facteur d'unification ou de cohésion. Elle est nécessaire pour que le désir et l'imagination, qui ouvrent la voie à un futur inexploré et font advenir des choses qui n'ont jamais existé dans le passé, entrent en jeu. Mais, pour ne pas perturber l'organisation de l'expérience, elle doit se combiner avec des dimensions plus cognitives et plus pratiques. En tant que

processus continu, l'expérience est en effet capable d'engendrer des fins et des valeurs de l'intérieur d'elle-même et de se développer en se laissant guider par ce qui a été appris et acquis. C'est dans ce processus que l'émotion joue son rôle, articulée à la connaissance, qui doit occuper la première place. Dans un de ses derniers textes (1939a), où il décrit la démocratie comme « mode de vie, social et individuel », Dewey explicite son point de vue en ces termes : « Si l'on me demande ce que signifie expérience, je répondrai qu'il s'agit de la libre interaction des êtres humains individuels avec les conditions environnantes, en particulier avec l'environnement humain, cette libre interaction développant et satisfaisant les besoins et les désirs en accroissant la connaissance des choses telles qu'elles sont. La connaissance des circonstances /situations telles qu'elles sont est la seule base solide pour la communication et le partage ; toute autre communication signifie la sujétion de certaines personnes à l'opinion personnelle d'autres personnes ».

On peut partir des analyses présentées par Dewey dans *L'art comme expérience* pour définir plus précisément la place de l'émotion dans l'expérience. Un premier point essentiel est le caractère situé d'une émotion : « Une émotion est dirigée *vers* un objet, elle provient d'un objet, ou encore se manifeste à *propos* d'un objet, que ce soit dans le domaine des faits ou des idées. Une émotion a partie liée avec une situation dont l'issue est inconnue et dans laquelle le *self* qui ressent l'émotion est impliqué de façon vitale » (Dewey, 2005 : 94). Les émotions sont ainsi imprégnées du caractère singulier et évolutif des événements et des situations vécus auxquels elles sont attachées : « Le caractère unique et original des événements et des situations vécus imprègne l'émotion qui est évoquée. Si c'était la fonction du discours de reproduire ce à quoi il fait référence, nous ne pourrions jamais parler de peur, mais seulement de peur-de-cette-automobile-qui-approche, avec tous les détails précisant le moment et le lieu [...] » (Dewey, 2005 : 95). C'est pourquoi les émotions appartiennent à des *selves* impliqués dans des situations qui ont une structure d'intrigue : les événements s'y enchaînent, progressant vers un aboutissement désiré ou craint. C'est aussi ce qui fait la différence entre un réflexe automatique et une véritable émotion : « Nous sursautons instantanément quand quelque chose nous fait peur, tout comme nous rougissons immédiatement quand nous avons honte. Mais la

peur ainsi que la honte ne sont pas dans ce cas des états émotionnels. En soi ces émotions ne sont que des réflexes automatiques. Pour devenir émotionnelles, elles doivent devenir partie intégrante d'une situation globale et durable qui implique un souci des objets et de leur aboutissement. Le sursaut causé par l'effroi ne devient peur émotionnelle que lorsqu'on découvre ou que l'on pense qu'il existe un objet menaçant qui nous contraint à faire face ou bien à fuir» (Dewey, 2005: 67). À la différence d'un réflexe automatique, une émotion se développe en une «série d'actes continus» (Dewey, 2005: 95). Dans ce développement, elle a un pouvoir de sélection: elle «exclut automatiquement tout ce qui ne lui est pas propice [...]. Elle déploie des tentacules en direction de ce qui lui est proche, de ce qui la nourrit et la mène jusqu'à son terme» (Dewey, 2005: 95).

Un deuxième point important est la différence entre une manifestation directe d'émotion et son expression dans un acte et un objet expressifs. La manifestation directe n'est pas à proprement parler une expression. D'une part, elle n'est pas intentionnelle, d'autre part, elle ne mobilise pas de médium, n'utilise pas un matériau comme moyen. L'expression (notamment dans l'art) implique la mise en forme intentionnelle d'un matériau qui résiste, pour donner corps à une impulsion, à une excitation ou à une effervescence. Une impulsion n'est pas plus une émotion que ne l'est un réflexe automatique. L'explosion de joie lors d'une rencontre fortuite d'un ami que l'on n'a pas vu depuis longtemps est bien la manifestation directe d'une émotion. Mais son expression véritable prendra une forme plus indirecte. Tandis que la manifestation directe de l'émotion est causée par un événement ou une situation objective, l'acte expressif n'appartient pas à l'ordre causal, mais à l'ordre intentionnel: il exige une intention. L'expression proprement dite implique l'organisation d'un matériau, ce qui n'est possible ni lorsqu'on est complètement sous l'emprise d'une émotion et que l'on ne peut pas réagir, ni lorsque l'émotion est trop faible. «C'est l'émotion qui permet de trouver le *mot juste*, l'incident approprié au moment approprié, l'harmonie exquise des proportions, la découverte du ton, de la teinte ou de la nuance exacts qui contribue à unifier le tout, tout en définissant une partie. Toutefois cette faculté n'est pas donnée à toutes les émotions: seule la possède l'émotion mise en forme par un matériau qu'elle a elle-même appréhendé et rassemblé. L'émo-

tion trouve sa forme et son élan quand elle s'exprime de façon indirecte lors de la recherche et de l'agencement du matériau, et non lorsqu'elle se dépense de façon directe » (Dewey, 2005 : 98). Paradoxalement, « une personne submergée par une émotion est, par là même, incapable de l'exprimer » (Dewey, 2005 : 97).

Quoique cette réflexion soit inspirée par l'analyse de « l'art comme expérience », et que l'on puisse aussi, dans un autre cadre d'analyse, considérer la manifestation directe de l'émotion comme une expression (Taylor, 1997), les distinctions qu'elle suggère, notamment entre la manifestation directe et l'acte expressif, médiatisé par l'expressivité d'un objet, est utile pour analyser l'expérience publique. D'une part, celle-ci a souvent l'émotion pour moteur. Mais il est possible que cette émotion soit trop forte ou trop faible pour qu'elle puisse contribuer à l'organisation d'une expérience dans laquelle elle est la source d'une réaction active. L'excès d'émotion est désorganisateur ; l'insuffisance d'émotion favorise le monopole de l'expertise ou de la technique. D'autre part, les objets expressifs ne sont pas seulement ceux qui sont élaborés par les artistes ; en font aussi partie les conduites et les actions publiques qui donnent corps et forme à une émotion. Celles-ci peuvent constituer le matériau dont l'agencement est informé par l'émotion. On peut penser, comme exemple, aux manifestations qui ont eu lieu à Paris au printemps 2008 au moment du passage de la flamme olympique, pour protester contre la répression menée par la Chine au Tibet. Certaines d'entre elles étaient des manifestations très directes de l'indignation éprouvée, d'autres des expressions très élaborées, reposant sur un travail manifeste de mise en forme (je pense en particulier à l'action de « Reporters sans frontières » sur la tour Eiffel).

En tant qu'elle est liée à l'affectivité, l'émotion apparaît spontanément comme la part la plus subjective de l'expérience. Mais cette perception est en partie erronée. L'émotion n'est pas aussi subjective que l'on croit spontanément, car elle n'est pas quelque chose d'entièrement constitué « à l'intérieur » avant d'être extériorisé. Bien sûr, une de ses composantes nécessaires est une impulsion interne, une tendance naturelle, une excitation ou une effervescence intérieures. Cette composante peut se manifester directement. Mais elle reste une réaction informelle. Elle doit être transformée, mise en forme, articulée dans un produit ou une conduite, pour qu'il y ait une

véritable expression de l'émotion. Or, comme on l'a vu, cette mise en forme est médiatisée par des conditions objectives et par des matériaux, ou par des objets de l'environnement, qui, en résistant et en exerçant une pression sur les impulsions et tendances naturelles, génèrent une expression authentique de l'émotion: «Cela signifie que l'expression de la personne (du *self*) qui emprunte un certain médium [...] est *elle-même* une interaction prolongée entre, d'un côté, quelque chose provenant de la personne, de l'autre, des conditions objectives; dans ce processus, les deux composantes acquièrent une forme et un ordre qu'elles ne possédaient pas au départ» (Dewey, 2005: 92, trad. modif.). Je souligne l'hybridation qui a lieu dans l'expression de l'émotion. D'une part, cette expression repose sur une interaction entre une composante subjective et une composante objective. D'autre part, cette mise en forme de l'émotion comporte aussi la médiation de la cognition et de l'organisation pratique d'une réponse. C'est pourquoi, quand l'émotion est extrême ou trop faible, cette double hybridation ne peut pas se faire.

Ce bref examen de l'émotion, suscité par le récit de D. Lodge, nous a fait faire un premier pas dans la substitution d'une problématique de l'expérience publique à celle de la discussion et de la délibération publiques. Il y a expérience publique quand un ensemble indéterminé de personnes focalisent leur attention en même temps sur quelque chose de commun, qui les concerne et les affecte, et réagissent collectivement d'une manière telle que leurs réactions leur sont mutuellement manifestes (à travers des comportements observables, des discussions, des reportages médiatiques, etc.). L'objet de leur attention est un événement, une série d'événements ou une situation globale en cours de développement, dans laquelle elles sont impliquées d'une manière ou d'une autre. Pour des raisons différentes, elles se soucient de ces événements, de leur évolution, de leur aboutissement et de leurs conséquences immédiates ou à venir. Les émotions qu'elles éprouvent sont liées à ce souci. Ces émotions peuvent se manifester directement; elles peuvent aussi donner lieu à un travail d'expression, c'est-à-dire de mise en forme d'un matériau (y compris de comportements), à travers un travail de problématisation de la situation, orienté vers la formation de jugements pratiques, l'adoption d'attitudes appropriées et l'organisation de conduites de réponse.

Un exemple pris dans l'actualité récente est l'expérience publique de la crise financière de l'automne 2008. Cette expérience a été très diversifiée : les gens n'y ont pas été impliqués de la même façon, selon qu'ils étaient décideurs, dirigeants politiques, investisseurs, traders, reporters, chroniqueurs, éditorialistes, experts en économie financière, épargnants, clients des banques ou simples spectateurs, ou encore selon qu'ils étaient au cœur des événements ou les suivaient à distance par dépêches et médias interposés. Les uns et les autres se sont sentis concernés, certes de façons très différentes et à des degrés très divers, mais il était difficile d'adopter face à ces événements la position d'un observateur désengagé ou celle d'un simple spectateur. Les émotions éprouvées ont aussi été très différentes (surprise, inquiétude, peur, indignation, etc.), mais elles ont eu une dimension commune : être le fait de personnes qui étaient, d'une manière ou d'une autre, partie intégrante d'une situation globale qui suscitait un souci, voire une problématisation, des événements et de leur aboutissement. Elles ont donné lieu à des manifestations directes, exemplifiées par les comportements de panique, aussi bien chez les décideurs que du côté des épargnants ou des titulaires de comptes bancaires. Une autre composante importante a été le passage de la confiance à la défiance, et la propagation de cette dernière comme attitude active, quels qu'en aient été la cible et l'objet. À ces réactions de panique on peut opposer les comportements plus réfléchis, fondés sur des efforts d'analyse de la situation et la recherche de solutions appropriées, sur le plan individuel comme sur le plan collectif. Cet exemple fait voir l'orientation pragmatique de l'attention portée à la situation et du souci qui s'est manifesté pour les événements : il s'agissait de définir une attitude et des réponses appropriées à ce qui se passait, voire de dessiner les lignes d'une possible action publique.

Une telle expérience publique n'efface pas les expériences individualisées des événements et de la situation. Celles-ci sont le fait de membres d'un public possible – pas simplement le public des médias, mais aussi le public de ceux qui sont concernés, affectés, « soucieux », en tant que ceci ou cela : épargnant, client des banques, citoyen, candidat à un crédit bancaire, vendeur ou acheteur d'un bien immobilier, etc. En même temps qu'ils ont une expérience commune, qui peut déboucher sur des délibérations et des actions

publiques, chacun a sa propre expérience. On peut appliquer à la confrontation à ce genre d'événement et de situation ce que Dewey (2005: 139) dit de la lecture d'un poème :

Un critique anglais, M.A.C. Bradley, a dit que « la poésie étant dans les poèmes, nous devons penser à un poème tel qu'il existe réellement ; et un poème réel est une succession d'expériences – de sons, d'images, de pensée – par lesquelles nous passons en le lisant [...] un poème existe à d'innombrables degrés ». Et il est également vrai qu'il existe sous d'innombrables espèces et qualités, deux lecteurs n'ayant jamais la même expérience, selon les « formes » ou les manières de répondre qu'ils lui apportent. [...] Chaque individu apporte avec lui, quand il exerce son individualité, une façon de voir et de sentir qui, dans ses interactions avec un matériau ancien, crée quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'existait pas préalablement dans l'expérience.

Le caractère a-subjectif de l'expérience

L'argument défendu jusqu'à présent consiste à dire que pour rendre compte de la place du sujet dans l'espace public, sans céder à une explication par soustraction, il convient de replacer la discussion et la délibération publiques dans une dynamique plus englobante à laquelle elles appartiennent, celle de l'expérience publique. Une composante essentielle de cette expérience, qui contribue à lui donner sa cohésion, est l'émotion collective, en tant que partie intégrante d'une situation globale en cours de développement, et vécue publiquement, dont l'aboutissement n'est pas déterminé. En soulignant ainsi le rôle de l'émotion, on paraît valoriser la dimension affective de l'expérience et réinscrire la subjectivité et le sujet de l'expérience vécue dans l'espace public. En réalité, le geste esquissé est plus complexe, et le résultat auquel il conduit est tout autre. Pour faire apparaître ce résultat, il me faut expliciter un peu plus le concept d'expérience utilisé, sans toutefois développer une analytique en bonne et due forme de l'expérience.

À la suite de Jacob Grimm, R. Koselleck (1997) a rappelé l'appauvrissement sémantique du concept d'expérience à l'époque moderne. La dimension objective d'exploration et d'enquête que comportait le concept ancien d'expérience a été perdue au profit de la dimension de la sensation et du vécu subjectif. Il m'a semblé que l'approche pragmatiste retrouvait cette dimension perdue, en redonnant toute

sa place à l'enquête et à la médiation des objets, des événements et des ressources de l'environnement. Pour cette approche, l'expérience est en soi a-subjective. Pour souligner que l'expérience n'est pas subjective, Dewey utilise le terme *behavioral*: «*Experience is behavioral*» (Dewey, 1941). Ce terme a deux connotations chez les pragmatistes: il réfère au primat accordé à la conduite (notamment comme lieu de l'esprit ou comme lieu de l'enquête), et aux habitudes (qui sont des façons générales de se conduire). Et il véhicule un parti pris antimentaliste: il convient de traiter ce que l'on est porté à mettre dans l'esprit des individus (intentions, motifs, etc.) plutôt comme des modes de comportement, plus ou moins observables, ou comme des composantes de leur conduite, que comme des états d'esprit. Dire de l'expérience qu'elle est *behavioral*, c'est dire qu'elle est une affaire d'organisation dynamique de la conduite dans le cadre d'une interactivité entre des agents et leur environnement et qu'elle comporte des éléments moteurs et actifs. Cette organisation est autre chose qu'un enchaînement de réponses à des stimuli successifs; elle relève d'une croissance ou d'un développement. Elle suppose un équilibre du subi et de l'agi, une gestion de la séquentialité des actes, une articulation et une mise en cohérence de phases, bref la configuration d'une totalité signifiante – ainsi l'agent doit-il «à chaque avancée retenir et résumer l'ensemble réalisé auparavant et garder à l'esprit l'ensemble à venir. Sinon il n'y a ni cohérence ni sûreté dans ses actes suivants» (Dewey, 2005: 82-83).

Le terme «conduite» n'est pas utilisé au hasard. On retrouve ici le motif holistique du pragmatisme. Il souligne le caractère sériel du comportement: celui-ci n'est pas une succession d'actes discrets; il s'agit d'actes qui s'insèrent dans des séries au travers d'une organisation, qui prend du temps parce qu'elle est un développement. Une conduite a une direction; elle mène à quelque chose, qui n'est pas simplement une terminaison, mais un aboutissement; et elle demande à être dirigée, contrôlée, mise en cohérence, finalisée de l'intérieur de son effectuation par des *valuations*; elle passe par des phases et traverse des épreuves; elle est un parcours, qui peut être plus ou moins chaotique, plus ou moins intégré. Elle transforme de la résistance et de l'objection, des tensions et des conflits, «en un mouvement vers un terme inclusif».

Dire de l'expérience qu'elle est « behaviorale », c'est aussi dire qu'elle est une affaire d'« interactivité de l'organisme et de l'environnement » (Dewey, 2005 : 279). « Les choses de l'expérience sont produites [...] par l'interaction d'un organisme et de conditions environnantes » (Dewey, 1939b : 17). Il ne s'agit donc pas seulement d'interactions avec des conditions environnantes, auxquelles il faut s'ajuster, mais aussi d'activités conjointes, menées ensemble et interdépendantes, les activités de l'environnement n'étant pas moins importantes que celles de l'organisme. L'expérience est l'organisation dynamique de cette interactivité, notamment l'établissement d'agencements appropriés des deux composantes qui font système : l'organisme et l'environnement.

Comment le « sujet » intervient-il dans ce processus a-subjectif de l'expérience ? C'est d'abord et avant tout en tant que « facteur ». Dans *L'art comme expérience*, Dewey (2005 : 294 – trad. mod.) précise en ces termes ce qu'il entend par là (dans le cadre d'une argumentation qui conteste les explications en termes de projection) : « Le contresens inhérent à ce qu'on appelle projection consiste, en gros, à méconnaître que le soi, l'organisme, le sujet, l'esprit – quel que soit le terme employé – recouvre un facteur qui, interagissant causalement avec les choses environnantes, produit par là même une expérience. On retrouve la même erreur chaque fois que le soi est considéré comme le porteur (*bearer*) ou le véhicule (*carrier*) d'une expérience au lieu d'être compris comme un facteur intégré (*absorbed*) dans ce qui est produit, à la manière, encore une fois, des gaz qui sont des constituants de l'eau.

Quand on a besoin de contrôler la formation et le développement d'une expérience, on doit traiter le soi comme son porteur ; on doit reconnaître l'efficace causale du soi si l'on veut garantir une responsabilité. Mais cet accent mis sur le soi répond à une intention particulière et disparaît quand le besoin d'un contrôle dans une direction particulière déterminée à l'avance n'a plus lieu d'être ». Ainsi, dans le cas d'émotions telles que la colère, la haine, la peur ou l'indignation, il faut dire qu'elles sont causées *par* nous plutôt qu'*en* nous : « Notre constitution propre [à la fois naturelle et culturelle – mœurs, dispositions, habitudes, sensibilité morale, schèmes et répertoires d'action, notamment – L. Q.] est un facteur causal agissant » (Dewey, 2005 : 295) en même temps que d'autres facteurs causaux.

En d'autres termes, ce n'est que dans des circonstances particulières que le sujet est posé comme « porteur », par opposition à facteur (causal), de l'expérience : « Caractériser un aspect, une phase ou un élément de l'expérience comme *mien* ce n'est pas décrire son existence directe, c'est le décrire en considération d'un problème spécial dans un but spécial » (Dewey, 1939b : 17) – essentiellement assurer un contrôle de l'expérience, ou bien revendiquer ou attribuer une responsabilité, dans le cadre des interactions sociales.

Le procès a-subjectif de l'expérience se prête ainsi d'un côté à l'interférence et au contrôle d'un agent intentionnel, capable d'organiser et d'ordonner une interactivité entre des co-opérants, de l'autre à des appropriations subjectives. S'approprier l'expérience, c'est la dire et la faire sienne, s'en faire le porteur. Cela implique d'abord un acte d'interprétation depuis une perspective. Mais cela implique aussi une extraction : pour s'approprier l'expérience, et la dire sienne, le sujet doit abandonner son statut de « facteur » et s'extraire de l'agent intégré (co-opération de l'agent et de l'environnement) qui l'a produite, poser un sujet individuel capable de la porter, de la présenter comme sienne, de l'expliquer, de la justifier et d'en répondre. Ainsi le sujet se produit-il, au sens propre de complément d'un verbe d'action, dans les interprétations de l'expérience ; « mieux, il est lui-même une interprétation » (Lapoujade, 1997 : 39). La sémantique naturelle de l'action fournit les ressources d'une telle interprétation.

Je compléterai ce rappel schématique par trois remarques. La première est que la distinction facteur/porteur n'est pas suffisante pour rendre compte des différentes facettes de l'implication du sujet dans l'expérience. Nous avons vu *supra* que, dans l'expression portée par un medium, l'interaction de la personne et des choses de l'environnement transformait ces deux composantes et leur donnait une forme et un ordre qu'elles n'avaient pas au départ. En tant qu'interactivité de l'organisme et de l'environnement, l'expérience génère donc de l'individualité, voire de l'« ipséité », notamment à travers la confrontation à des événements (Quééré, 2006). Dans d'autres traditions de pensée, on parle à ce sujet d'« advenue » du sujet, d'accès du soi à lui-même ou à sa propre vérité.

La deuxième remarque consiste à souligner qu'il y a différents modes ainsi que différents degrés d'expérience. La première différenciation peut elle-même être faite selon des modalités différentes. L'une consiste à distinguer, d'un côté, régime « immédiat » de l'expérience (primat de la perception et des habitudes, et absence d'enquête, en ce qu'elle a d'intellectuel, comme forme d'exploration), de l'autre, régime cognitif ou régime d'enquête (intervention de l'esprit, qui est un mode de traitement conscient et intentionnel des situations, impliquant la pensée, qui est d'ordre inférentiel, ce qui la sépare de la perception et de l'appréhension immédiates), l'argument pragmatiste étant que le passage à l'enquête, qui problématise la situation, est requis dès que l'organisation de la conduite est bloquée par des tensions, des conflits, des discordances ou des incertitudes. L'enquête est une forme de raisonnement pratique; elle est orientée vers la formation d'un « jugement de pratique »: il s'agit de déterminer le comportement à adopter, étant entendu que le résultat de l'enquête s'exprime dans une conduite ou une action, plutôt que dans la seule détermination abstraite de la conduite à tenir ou d'un devoir-faire.

Une seconde différenciation concerne les degrés d'intégration de l'expérience, notamment d'intégration, dans une situation, des éléments sous-tendant l'interactivité des organismes et de l'environnement en un tout, et d'association des émotions, d'interaction pratique avec l'environnement et d'élaboration intellectuelle. De ce point de vue, les degrés de l'expérience s'étagent entre la succession décousue ou la liaison mécanique des parties et l'agencement des éléments de l'ensemble dans un tout structuré. « À son plus haut degré, l'expérience est synonyme d'interpénétration totale du soi (*self*) avec le monde des objets et des événements » (Dewey, 2005). Cela dit, il arrive très fréquemment, pour ne considérer que les événements, que nous ne nous préoccupions pas de relier un événement à ce qui précède ou ce qui suit, ni à des événements concomitants. « Pour une grande partie de notre expérience [...] les choses se produisent, mais elles ne sont ni véritablement incluses, ni catégoriquement exclues; nous voguons à la dérive. Il y a des débuts et des fins, mais pas d'authentiques initiations ou clôtures. Une chose en remplace une autre, mais il n'y a pas assimilation et poursuite du processus. Il y a expérience, mais si informe et décousue qu'elle ne constitue pas *une* expérience » (Dewey, 2005: 64).

La manière dont nous connectons les événements les uns aux autres, qui peut être plus ou moins étroite ou plus ou moins lâche, définit ainsi non plus un mode d'expérience, mais des degrés d'expérience, dont les deux extrêmes sont la déliaison complète des événements, d'un côté, leur inclusion sérielle dans un processus cumulatif aboutissant à la constitution d'une unité, de l'autre. À ces degrés sont liées à la fois des modalités et des intensités de l'implication ou de l'engagement (ce que Goffman appelle des « niveaux d'engagement »). L'engagement va de l'inattention (on s'absente, on ne fait pas attention à ce qui se passe) à l'absorption totale. Mais on peut être impliqué sans être concerné, comme dans le cas de la simple curiosité.

La troisième remarque consiste à souligner un des intérêts de cette conception a-subjective de l'expérience : parmi les facteurs, porteurs et « advenants » de l'expérience peuvent figurer des collectifs, et notamment des publics. Comme on l'a dit, l'expérience n'est pas qu'individuelle ; n'étant pas subjective, elle peut aussi être collective et publique, et cela à des degrés différents. Cette variation concerne à la fois le caractère commun de l'objet de la focalisation, les formes de la manifesteté mutuelle, l'implication dans la situation et les formes d'association qu'engendre cette implication. Pour cette variation, on peut imaginer les deux pôles suivants : un public de simples spectateurs qui se trouvent fortuitement à s'intéresser aux mêmes événements et à éprouver des émotions similaires, sans que cela ne suscite chez eux un effort de compréhension et d'appropriation de l'événement, suscité par le souci du développement de la situation générée par celui-ci ; un public politique de personnes concernées et affectées, qui s'appliquent à problématiser la situation comme relevant d'un traitement possible par une action publique et à configurer une telle action.

L'individualisation des personnes et des collectifs par l'expérience publique

Les modélisations normatives de l'espace public en philosophie politique ont, à quelques exceptions près, été construites en référence à ce que l'on peut appeler, avec V. Descombes (2007 : 196-226), un « individualisme de la citoyenneté ». Celui-ci procède par « soustraction » (voir *supra*) ; il fait complètement abstraction de la singularité

des personnes, traite les citoyens comme interchangeables, vise à éviter les rapports de dépendance ou de subordination entre les individus et accorde à chacun un droit et un devoir égaux de participer aux affaires publiques. L'accès à l'espace public n'est pas destiné à permettre à un « soi » de s'exprimer, ni à rendre possible la reconnaissance publique d'une singularité et d'une différence irréductibles. Participer aux affaires publiques n'implique pas une telle reconnaissance de l'individualité. À cet idéal politique de l'individu-citoyen s'oppose un autre idéal : celui de l'authenticité ou du « souci de soi », propre à l'expressivisme contemporain décrit par C. Taylor (1994). Ce second idéal apparaît cependant problématique au regard de la politique démocratique. Alors qu'il voudrait être moins formel et moins abstrait que l'individualisme de la citoyenneté et plus soucieux de la singularité des personnes et de leur situation concrète, il a des conséquences politiques plutôt douteuses. Il subordonne en effet les « activités civiques à celles qui permettent de faire entendre une voix unique » et d'exprimer l'individualité ; il tend à considérer la vie sociale comme un obstacle à l'expression personnelle et à l'épanouissement d'un « soi » unique et original, déjà donné comme réalité interne ; il réclame donc « une société dans laquelle rien n'empêche l'individu de se faire entendre ou de donner de la voix » (Descombes, 2007 : 220) et fixe lui-même les conditions de la communication.

L'expérience de l'art est ici aussi instructive pour évaluer les répercussions sociales et politiques d'une telle éthique de l'authenticité. Ce n'est pas en communiquant, dans une forme publique, ce qui lui est propre et ce qu'il trouve en lui-même ou dans son expérience vécue que l'artiste s'individualise. C'est en mettant en forme un matériau résistant avec lequel il entre en interaction. Nous retrouvons ainsi les considérations précédentes sur les conditions d'une authentique expression de l'émotion. Dans la réponse qu'il apporte à la question de savoir s'il y a « une politique de l'expressivisme », V. Descombes rejoint le point de vue de Dewey : « Même dans une esthétique subjectiviste, l'œuvre exige comme une désobjectivation de l'artiste : l'artiste doit en quelque sorte renoncer à être soi, dans le sens vulgaire ou dégradé du subjectiviste, pour arriver à faire une œuvre qu'il puisse lui-même tenir pour authentique. Mais la condition est qu'il trouve dans cette œuvre une réalité qui, en

quelque sorte, lui soit supérieure [...]. La leçon finale est que le «soi» à exprimer dans l'œuvre, loin d'être donné dans la personne de l'artiste, est à chercher dans l'œuvre elle-même. Il s'agit donc d'un «soi» qui résulte de l'œuvre» (Descombes, 2007: 223-225).

Ce qui nous ramène au récit de D. Lodge, par lequel j'ai commencé. Ce récit ne manifeste pas directement l'émotion éprouvée par l'auteur. Il l'exprime par un travail d'écriture. L'émotion éprouvée a sélectionné et organisé un matériau langagier; elle a conduit à agencer ce matériau d'une certaine manière pour refléter l'émotion déclenchée par les événements rapportés. Il en est résulté un texte littéraire. Il y a ainsi une différence substantielle entre la manifestation directe de l'émotion (par de la tristesse et des larmes, par exemple) et son expression dans une œuvre littéraire, différence que Dewey (2005: 97), prenant l'exemple d'un poème plutôt que d'un récit, définit comme suit: «Lorsqu'il y a une manifestation directe de l'émotion, c'est une situation objective qui en est le stimulus, la cause. Dans le poème, le matériau objectif devient le contenu et la substance de l'émotion, et non pas simplement le catalyseur qui la provoque».

La voie plutôt descriptive empruntée dans l'argument que j'ai esquissé nous permet peut-être de sortir de l'opposition entre l'idéal politique de l'autonomie (du citoyen et de la communauté des citoyens), constitutif de l'idée d'espace public démocratique, et l'idéal éthique (et antisocial) de l'authenticité. En même temps qu'elle inclut la discussion et la délibération publiques entre citoyens égaux en droit dans l'enquête qui contribue à structurer l'expérience publique, elle donne droit à la concrétude des personnes impliquées dans ces expériences, à leurs appartenances et attachements. Cependant elle ne le fait pas à travers la prise en compte d'un «souci de soi», mais d'un souci des événements et de leur développement, souci qui met en jeu une passibilité aux événements et aux situations problématiques, une capacité d'être affecté, d'être touché et de réagir individuellement et collectivement. Par ailleurs, elle applique à l'expérience des événements un raisonnement similaire à celui qui paraît pertinent dans le domaine de l'art: de même que l'œuvre produite dans une expérience colorée par l'émotion génère le «soi» de l'artiste, de même l'expérience publique qui se soucie des événements et des situations qu'ils créent ou révèlent

les interprète et procède à leur appropriation, notamment dans la perspective d'une prise en charge des affaires publiques (*res publica*) par des actions publiques, génère aussi des « soi » individuels et collectifs. Ceux-ci ne représentent jamais des êtres intérieurs, donnés à l'avance au-dedans, qui devraient se manifester au-dehors, ni des êtres singuliers déjà constitués, exigeant une reconnaissance à travers leur accès à la visibilité publique. L'accès à l'espace public devient la médiation non pas d'un expressivisme mais d'une individualisation par l'expérience publique, cette individualisation pouvant être à la fois individuelle et collective (configuration d'un collectif singulier).

Alliances et résistances dans l'espace public

Charles PERRATON

L'effort pour persévérer dans son être

Partant de la proposition spinoziste voulant que la politique est « l'art d'organiser des rencontres », la question du « vivre ensemble » devient celle des conditions anthropologique et politique de sa réalisation ; elle concerne autant les rapports directs entre les individus que leurs rapports dans l'espace public. S'interroger sur le « vivre ensemble » consiste dès lors à se demander ce que devient la liberté des individus dans leur effort d'association les uns avec les autres. La puissance étant ce qui résulte de leur union, c'est dans cet intérêt que les forces individuelles se réunissent pour vivre ensemble, qu'elles s'associent pour augmenter leur puissance d'agir. Mais alors comment parvenir à cette puissance collective dans les meilleures conditions ? Comment y arriver de manière que chaque individu ne soit pas contraint d'aliéner sa propre liberté au profit de l'ensemble ? La question est double et vaut aussi bien pour les individus que pour les ensembles créés par leur association : quelle puissance donner à l'ensemble pour que l'individu y trouve sa liberté ? Quel prix l'individu est-il prêt à payer pour que cette association ne limite pas sa puissance d'agir ?

Le détour par Spinoza, et plus particulièrement le passage par le *Tractatus Politicus* (1677, livre inachevé), peut nous être utile pour répondre à la question de départ. Pourquoi ? Parce que Spinoza propose une philosophie pratique qui permet de repenser notre rapport aux autres et à nous-mêmes et d'agir autrement. Au cœur de sa philosophie se trouvent en effet posées les questions du sens de ce que nous sommes et de notre manière de vivre. Pourtant, cette philosophie pratique n'a rien d'une morale et pourrait être jugée d'aucune utilité pour les choix qui se posent à nous aujourd'hui. Elle peut toutefois nous aider à comprendre qui nous sommes et ce dont nous sommes capables, deux données essentielles à considérer au moment d'adopter un mode de vie.

Spinoza définit l'individu comme partie distincte de la substance divine, comme mode fini et limité d'une substance infinie, unique et autonome. Comme tout objet ou événement physique a son correspondant mental, le corps, constitué de particules spatiales, a un complément spirituel, l'esprit, constitué d'idées mentales. Pour Spinoza, l'esprit est la même chose que le corps, mais considéré sous l'angle de la pensée plutôt que sous celui de l'étendue. Alors que pour Descartes « l'homme est une substance pensante essentiellement distincte du corps et seulement continuellement jointe à lui » (Scruton, 2000 : 28), Spinoza « refuse toute supériorité de l'âme sur le corps » ou « du corps sur l'âme ». Il renverse plutôt le « principe traditionnel sur lequel reposait la Morale comme entreprise de domination des passions par la conscience » (Deleuze, 1981/2003 : 28). Dans *L'Éthique*, Spinoza ne s'intéresse pas à la question des devoirs mais à celles des rapports de force et de la puissance entre les individus.

Dieu est une substance infinie et unique, qui englobe toute la nature et l'infinité de ses manifestations. Cette substance a une infinité d'attributs ; ce sont les aspects ou caractères de la substance. Parmi eux, la pensée et l'étendue sont les seuls qui nous sont accessibles. La substance se constitue par l'infinité des attributs qui la constituent et qu'elle constitue. Le mode est la conséquence de l'attribut en tant qu'il en est l'effet (l'affection). Il se conçoit donc par rapport à la substance. Ainsi peut-on considérer les choses qui nous entourent comme autant de manières qu'à la substance de se manifester dans ses attributs. Il en va ainsi des corps et des idées : les corps sont des modes de l'attribut étendue, les idées des modes de l'attribut pensée.

Spinoza considère la conscience comme le lieu d'une illusion et une limite à la connaissance des causes de ce qui nous arrive. À un premier niveau, nous subissons les objets extérieurs et sommes déterminés par des causes dont nous n'avons pas la connaissance. Notre conscience est, en effet, selon lui, frappée d'une double illusion : nous croyons être libres alors que nous sommes soumis aux passions (illusion de liberté) et nous croyons que la nature est là pour nous être utile (illusion de la finalité du monde), alors qu'elle se produit elle-même et que nous en sommes le résultat.

Mais pourquoi s'illusionne-t-on, puisque ce qui caractérise notre essence, selon Spinoza, c'est le *conatus*, c'est-à-dire : l'effort¹ pour persévérer dans notre être ? C'est que le *conatus* est déterminé par les passions pour l'ignorant (le faible et l'esclave), et par la raison pour l'être libre (le fort et le raisonnable). Alors que le premier vit au hasard des rencontres et se contente d'en subir les effets, le second s'efforce d'organiser ses rencontres de manière à s'unir avec ce qui convient à sa nature pour augmenter sa puissance d'agir. L'individu, quel qu'il soit, s'efforce pour se conserver et persévérer. Et il peut d'autant mieux se conserver qu'il se développe. Pour cela, il lui faut recourir à la raison pour produire des idées adéquates (claires et distinctes) sur les causes de ce qui l'affecte.

Au même titre qu'il peut être conscient de soi (par la connaissance des affections du corps et des causes de ce qui l'affecte), l'esprit peut être conscient de l'adéquation de son effort à persévérer dans son être (*E*, III, 9, dém.). Cet effort est celui de la raison, et il réussit d'autant mieux qu'il permet à l'individu d'organiser ses rencontres avec les autres de manière à augmenter sa puissance d'agir. Mais lorsque ses idées suivent les mouvements du corps, plutôt que l'ordre logique intrinsèque des choses, l'individu se fera une fausse idée de la liberté et croira à tort au libre arbitre, car sa liberté ne réside pas dans l'affranchissement des nécessités, mais dans la juste compréhension (idées adéquates) de ce qui le commande.

Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. L'idée de leur liberté c'est donc qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, mais ce sont des mots, qui ne correspondent à aucune idée. Ce qu'est, en effet,

1. «Cet effort, quand il se rapporte à l'esprit seul, est appelé Volonté : mais quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme Appétit. L'appétit n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme, et de la nature de cette essence suivent nécessairement les choses qui servent à sa conservation et par conséquent l'homme est déterminé à les faire. D'ailleurs, entre l'Appétit et le Désir, il n'y a aucune différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi il peut être ainsi défini : *le Désir est l'appétit accompagné de la conscience de lui-même.* » (*E*, III, 9, scol.)

la volonté, et comment elle meut le corps, tous l'ignorent; et ceux qui se vantent de le savoir se représentent un siège et une demeure de l'âme excitent d'ordinaire le rire ou le dégoût. (*E*, II, 35, scol.)

Lorsque nos idées sont adéquates, l'esprit agit et lorsqu'elles ne le sont pas, il pâtit. Nous pouvons ainsi passer des passions (ou affections) aux actions (ou affects actifs) en progressant dans la connaissance, «en substituant à nos perceptions confuses des idées adéquates qui nous procurent intellection et puissance» (Scruton, 2000: 53).

Que peut un corps?

La structure d'un corps, c'est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté. (Deleuze, 1968: 198)

Pour Spinoza, les corps sont matériellement et spatialement déterminés, c'est-à-dire qu'on les définit par l'étendue (propriété des corps d'être situés dans l'espace) et l'extension (caractère de ce qui peut occuper de l'espace), tandis que l'essence de l'esprit est déterminée par la pensée. Nous l'avons dit, Spinoza n'oppose pas le corps et l'esprit: il rejette l'idée selon laquelle les passions seraient dominées par la volonté. Distinct de Dieu, l'homme n'est, comme tout autre élément naturel, qu'une partie de la nature infinie. Loin d'être défini par un quelconque conflit entre l'âme et le corps ou entre le bien et le mal, il se caractérise par son effort pour persévérer dans l'existence. Dit autrement, le corps et l'esprit expriment deux dimensions d'un même événement: les affections comme activités du corps et les idées comme activités de conscience. Le corps n'est pas une substance, mais l'unité d'un ensemble de relations; il est un rapport, un équilibre entre les actions multiples.

Spinoza distingue deux modes de pensée: le mode représentatif duquel relèvent les idées et le mode non représentatif auquel appartiennent les affects. La réalité objective de l'idée, c'est-à-dire le rapport qu'elle entretient avec l'objet représenté, se complète d'une réalité formelle, à savoir: la réalité de l'idée en tant qu'elle est quelque chose. Idée et affect sont des modes de pensée différents et irréductibles l'un à l'autre. L'affect présuppose l'idée, mais ne se réduit pas à elle ni à une combinaison d'idées. Les idées qui se succèdent en nous sont moins nos idées que des idées qui s'affirment en nous. Le passage d'une idée à l'autre entraîne une variation continue de

ma «force d'exister» (c.-à-d. l'augmentation ou la diminution de ma «puissance d'agir»). En fonction des idées qui me traversent, je peux être frappé de deux affects : un sentiment de joie ou un sentiment de tristesse. Dans le premier cas, ma puissance d'agir se trouve augmentée, dans le second, elle se trouve diminuée.

Pour Spinoza, il importe de savoir de quoi un corps est capable. Aussi définit-il un corps par l'ensemble des rapports qui le composent et par son pouvoir d'être affecté. C'est parce qu'il est composé d'une infinité de parties extensives, extérieures les unes aux autres, qu'il a des perceptions inadéquates. Il en est ainsi parce que la perception naturelle est celle des effets de chocs et des heurts entre les parties extérieures qui composent un corps et celles qui composent d'autres corps. Les idées qui en découlent, à un premier niveau de connaissance, sont forcément inadéquates parce qu'elles portent plutôt sur les effets causés par les chocs ou la rencontre des parties que sur les causes. On ne saurait atteindre à la sagesse sans savoir de quoi nous sommes capables, sans connaître notre pouvoir d'être affecté.

Le corps humain est un individu au sens où il se compose d'un ensemble de corps dont l'union forme un seul et même corps (*E*, II, 13, déf. suivant l'axiome II). La permanence d'un individu dépend du maintien « d'un système global et individué de *relations* » (Misrahi, 1992 : 67) entre les parties qui le constituent. De même que le corps est la synthèse des relations entre les parties qui le constituent, l'idée du corps (la conscience) est l'idée des changements qui affectent le corps. Or, cette idée peut être plus ou moins adéquate, puisque : « L'esprit humain perçoit non seulement les affections du corps, mais encore les idées de ces affections » (*E*, II, 22).

À un premier niveau de conscience correspond l'idée du corps et de ses affections et à un deuxième niveau correspond l'idée de telles idées, c'est-à-dire un niveau de conscience réflexive et critique. Spinoza distingue donc ce dont nous sommes conscients de ce dont nous avons une connaissance vraie, cette dernière pouvant être atteinte par un certain travail de réflexion sur le contenu conscient. Car il ne suffit pas d'avoir une idée de ces idées pour assurer la production d'une connaissance vraie, encore faut-il que ce travail réflexif soit rationnel et permette la production de notions communes, c'est-à-dire d'idées de rapports communs entre les corps, entre mon corps et un autre corps. À la différence des affections, les

notions communes ne concernent plus l'effet d'un autre corps sur le mien, mais a pour objet la convenance ou la disconvenance des rapports caractéristiques entre les corps. La conscience s'élève alors à la compréhension des causes et à la connaissance des rapports caractéristiques d'un corps.

C'est lorsqu'il est « disposé de l'intérieur », et non « déterminé de l'extérieur » par « l'ordre commun de la Nature », que l'esprit considère « les choses clairement et distinctement », que ses contenus de conscience peuvent faire l'objet d'une évaluation adéquate et mener à une connaissance vraie (*E*, II, 23, scol.). L'essence de l'homme étant dans son effort pour exister, sa force d'exister sera plus ou moins grande selon que l'effort déployé sera orienté vers l'atteinte de buts ou l'obtention de biens permettant l'augmentation ou la diminution de sa puissance d'agir; sa force d'exister sera d'autant plus grande que cet effort sera celui de la raison et qu'il lui permettra de se composer avec d'autres corps et d'organiser ses rencontres à la faveur d'une augmentation de sa puissance d'agir.

Au même titre qu'il peut être conscient de lui-même, par la connaissance des affections du corps, et donc des causes de ce qui l'affecte, l'esprit peut être conscient de l'adéquation de son effort à persévérer dans son être (*E*, III, 9, dém.). Ce mouvement existentiel est celui du désir, puisque ce dernier est l'effort pour exister rapporté au corps et à l'esprit; il est l'effort pour exister et la conscience de cet effort. Le désir a ainsi cette capacité d'évaluer positivement ou négativement ses objets selon que leur obtention ou non augmente ou diminue la puissance d'agir. La joie marque l'augmentation de cette puissance et la tristesse sa diminution. Dès lors, plus grande sera la tristesse, plus grand sera le désir (l'effort déployé) d'écarter ce sentiment; plus grande sera la joie, plus grand sera l'effort pour conserver ce sentiment (*E*, III, 37, dém.).

Puisque ce n'est pas parce qu'une chose est bonne qu'un individu la désire, mais parce qu'il la désire qu'il la juge bonne, la conscience qu'il a de son désir n'en sera pas nécessairement une connaissance adéquate, pleine et entière. L'idée qu'il a du contenu désiré peut en effet faire l'objet d'une autre idée, faire l'objet d'une connaissance vraie.

[...] chacun a le pouvoir de se comprendre, soi-même et ses sentiments, clairement et distinctement, sinon absolument, du moins en partie, et par conséquent de faire qu'il soit moins passif dans ses sentiments. [...] Car tous les désirs par lesquels nous sommes déterminés à faire quelque chose peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates. (*E*, V, 4, scol.)

Ainsi, celui qui entend mener ses sentiments et ses désirs par le seul amour de la liberté, réglera ses actions selon les lois de la raison (*E*, V, 10, scol.). Ses actions seront dites adéquates lorsqu'elles seront intérieures et personnelles et non produites par des causes extérieures.

Dans la mesure où l'homme est déterminé à une action parce qu'il a des idées inadéquates, il est passif, c'est-à-dire qu'il fait quelque chose qui ne peut être perçu par sa seule essence, c'est-à-dire qui ne suit pas de sa propre vertu. Mais dans la mesure où il est déterminé à faire quelque chose par le fait qu'il comprend, il est actif c'est-à-dire qu'il fait quelque chose qui est perçu par sa seule essence, autrement dit qui suit de façon adéquate de sa propre vertu. (*E*, IV, 23, dém.)

Alors que l'imagination peut fausser l'évaluation des choses en considérant existantes celles que l'esprit imagine (*E*, II, 17, sco.), elle peut servir la force d'exister lorsqu'elle se saisit comme pouvoir de création et qu'elle sert la raison dans l'identification des causes : « Un sentiment, dont nous imaginons la cause actuellement présente, est plus fort que si nous imaginions cette cause non présente » (*E*, IV, 9).

Composition et décomposition de rapports

Dans une rencontre, mon corps, ou des parties de mon corps, entre en relation avec un autre corps, ou avec des parties d'un autre corps, sous un certain rapport qui convient plus ou moins à ma nature. Ils forment entre eux un nouveau rapport qui augmente ou diminue la puissance d'agir de chacun². Lorsqu'il m'est utile, le corps dont le rapport se conserve avec le mien produit une affection passive qui est à l'origine d'un sentiment de joie ; un sentiment qui augmente

2. Quand le poison décompose le sang, c'est seulement d'après la loi qui détermine les parties du sang à entrer sous un nouveau rapport qui se compose avec celui du poison. (Deleuze, 1968 : 216)

ma puissance d'agir et détermine mon effort pour persévérer dans l'existence. À l'inverse, dans une mauvaise rencontre, le corps qui ne convient pas avec ma nature me procure un sentiment de tristesse qui diminue ma puissance d'agir. Or les affections (qu'il s'agisse des sentiments de joie ou de tristesse) déterminent l'effort de persévérer dans son être.

Nous avons donc fort peu de chances de faire naturellement de bonnes rencontres. Il semble que nous soyons déterminés à beaucoup lutter, beaucoup haïr, et à n'éprouver que des joies partielles ou indirectes qui ne rompent pas suffisamment l'enchaînement de nos tristesses et de nos haines. Les joies partielles sont des « chatouillements », qui n'augmentent en un point notre puissance d'agir qu'en la diminuant partout ailleurs³. Les joies indirectes sont celles que nous éprouvons à voir l'objet haï triste ou détruit ; mais ces joies restent empoisonnées par la tristesse. La haine en effet est une tristesse, elle enveloppe elle-même la tristesse dont elle procède ; les joies de la haine recouvrent cette tristesse, elles l'empêchent, mais jamais ne la suppriment⁴. Voilà donc que nous semblons plus éloignés que jamais d'acquérir la possession de notre puissance d'agir : notre pouvoir d'être affecté est rempli non seulement par des affections passives, mais surtout par les passions tristes, qui enveloppent de la puissance d'agir un degré de plus en plus bas. On ne s'en étonnera pas, la Nature n'étant pas faite pour notre utilité, mais en fonction d'un « ordre commun » auquel l'homme est soumis comme partie de la Nature. (Deleuze, 1968 : 224)

Pour ne pas être à la remorque de nos passions⁵, la question se pose de savoir comment transformer les affections passives et l'inaction qui en résulte (le sentiment de tristesse qui envahit le corps ainsi affecté) en affections actives (en action). Deux voies s'offrent à nous. Une première consiste à partir de nos passions joyeuses pour tenter de comprendre les causes adéquates de notre joie et ainsi mieux comprendre ce qui augmente notre puissance d'agir dans

3. E, IV, 43, prop. et dem.

4. E, III, 45, dem. : « La tristesse qu'enveloppe la haine. » III, 47, prop. : « La joie qui naît de ce que nous imaginons qu'une chose est détruite, ou affectée d'un autre mal, ne naît pas sans quelque tristesse de l'âme. »

5. En tant que partie de la nature, « l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions » (E, IV, 4, cor.). Il s'ensuit que son droit naturel est davantage déterminé par les passions que par la raison (TP, II, 5).

la rencontre d'un autre corps; une seconde consiste au contraire à partir de nos passions tristes pour tenter de comprendre les causes adéquates de notre tristesse et ainsi mieux comprendre ce qui diminue notre puissance d'agir dans la rencontre d'un autre corps. Cette connaissance sera d'autant plus réjouissante qu'elle permettra d'augmenter notre puissance d'agir. Sans nous donner l'assurance d'atteindre notre pleine puissance d'agir, la joie est un bon moyen d'y arriver, parce qu'elle crée les conditions pour y arriver. Elle nous prédispose à l'augmentation de notre puissance d'agir, parce qu'elle fournit des indices sur les raisons du succès de cet agencement, c'est-à-dire sur ce qui, dans cette rencontre, permet d'augmenter notre puissance d'agir. Sans comprendre les raisons de cette joie, il y a le risque qu'elle disparaisse sans que nous ayons pu comprendre ce qui l'a fait naître. En ce sens, comprendre, c'est nécessairement accroître sa puissance de penser et, par là, sa puissance d'agir. Même si la rencontre n'est plus, le rapport qui a prévalu au moment où elle avait cours est éternel. La joie peut donc servir de tremplin à la formation de notions communes: elle incite à comprendre en quoi cet autre corps convient au mien, en quoi cette âme qui affecte mon corps convient à la sienne, du point de vue de la composition de leurs rapports, et non plus de celui du hasard de leurs rencontres.

Ce à quoi nous nous efforçons, c'est à exister pleinement, à être ce que nous sommes essentiellement. La liberté s'acquiert dans l'expérience; elle consiste à orienter son effort de manière à ce que l'action ne soit pas déterminée par les causes extérieures, mais par des causes personnelles et intérieures. C'est la capacité de penser et d'agir par soi-même. Mais qu'en est-il sur le plan politique?

De l'état de nature à l'ordre civil

Chez Spinoza, le droit naturel de la Nature entière (le droit souverain de Dieu) s'exprime dans sa puissance infinie. Tous les êtres de nature ont un droit qui exprime la puissance découlant de leur essence particulière. Leur droit n'excède pas les limites de leur puissance. Il existe une double limitation à la puissance de l'individu: une limitation interne attribuable à sa nature d'être fini limitée par son essence et une limitation externe attribuable à la présence des autres êtres singuliers qu'il rencontre et dont les propriétés ne sont pas nécessairement compatibles avec les siennes. Livrés au hasard

des rencontres et soumis aux passions fortuites, les individus sont à l'état de nature soumis aux conflits et aux rivalités fondés sur la haine, la colère et la ruse. Dans de telles conditions, ils « n'ont aucune chance de se rencontrer sous des rapports qui conviennent : ils sont contraires les uns aux autres » (Deleuze, 1968 : 244).

Certes, d'autres situations plus tolérables que l'affrontement perpétuel entre chacun seraient possibles, mais les chances d'heureuses rencontres dans l'état de nature sont minces. Comme le dit Spinoza, « cela n'a rien de surprenant ; car la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine, lesquelles n'ont rapport qu'à l'utilité vraie et à la conservation des hommes » (*TP*, II, 8). C'est bien parce que le droit naturel est défini par le désir aveugle plutôt que par la raison (*TP*, II, 5) que la seule connaissance des avantages de vivre en société selon l'ordre de la raison ne suffit pas à vaincre les passions qui opposent les individus. Encore faut-il la crainte des autres et de la mort et l'espoir de sécurité et de tranquillité pour susciter le désir de s'associer aux autres.

L'ordre civil pour vaincre sa crainte et nourrir l'espoir d'un plus grand bien

Pour Spinoza, c'est par la limitation de ses droits que l'homme devient social. Il devient social lorsqu'il accepte de limiter son droit naturel pour se protéger contre les autres et ne pas être livré au libre jeu des forces qui prévaut à l'état de nature. Or, l'union de deux individus pour associer leurs forces augmente leur puissance d'agir et, par conséquent, leur droit. Le droit commun qui en résulte est supérieur en puissance au droit naturel de chacun, aussi longtemps que chacun s'y soumet. Pourtant, et contrairement à la conception classique du droit naturel⁶, les devoirs sont secondaires

6. Dans la conception hobbesienne du droit naturel, la recherche de la paix est une loi de la nature : « De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit que l'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même. » (cité par Rizk, 2006 : 136)

au droit dans la conception renouvelée du droit naturel que propose Spinoza. Comme le souligne Laurent Bove dans ses commentaires sur le *Traité politique*, l'effectivité de ce droit dépend des principes de résistance et d'alliance :

- un principe de résistance selon lequel l'individu relève de son droit aussi longtemps qu'il ne relève pas de celui d'un autre et qu'il ne « tombe [pas] sous son pouvoir » (*TP*, II, 9). Dans l'état de nature, l'individu relève de son droit « tant qu'il peut se mettre à l'abri de l'oppression d'autrui » (*TP*, II, 15). C'est au nom de ce principe que l'individu s'opposera à ce qui menace sa vie ou risque de diminuer sa puissance d'agir ;
- un principe d'alliance selon lequel « deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces » (*TP*, II, 13) pour se protéger contre les autres et ainsi créer les conditions pour le libre exercice de leur droit. Droit et puissance se trouvent intimement liés, de sorte que « plus il y a d'hommes qui forment ainsi un seul corps, plus tous ensemble ont de droit... » (*TP*, II, 15). Selon ce principe, les individus acceptent de s'associer et d'unir leurs forces pour mieux se protéger contre les autres. En pareil cas, le droit commun prime sur le droit naturel.

En effet, l'essence de l'individu étant dans sa puissance de conservation (selon le principe de résistance) et d'affirmation (selon le principe d'alliance), il lui faut actualiser sa capacité d'agir et de vivre dans le monde en fonction de l'immanente nécessité des rapports de force. L'application de ces principes oriente l'effort de l'individu à persévérer dans son être : il ne saurait donc accroître sa puissance d'agir sans assurer sa conservation. Il ne saura mieux se conserver qu'en s'alliant aux autres et accroître sa puissance d'agir qu'en persévérant dans son être. Sa puissance, et donc son droit⁷, restera toujours inférieure à celle de tous (*TP*, II, 16 et *TP*, III, 2), c'est-à-dire que si elle s'accroît en s'associant aux autres, elle ne s'en trouve pas moins en partie déterminée par l'extérieur, c'est-à-dire

7. Le droit de l'individu est à la mesure de sa puissance. Ce dont le corps est capable relève de son droit. Le droit au sens spinoziste du terme est le droit pour le corps d'exercer sa puissance : s'il le peut, il en a le droit naturel.

par le droit commun. C'est avec prudence que l'individu s'associera aux autres, car dans les efforts qu'il déploie pour garantir sa liberté, il y aura toujours le risque de la ruiner. Ses efforts d'affirmation et de conservation seront d'autant plus grands et adéquats qu'ils résulteront d'un désir partagé de vivre ensemble et de jouir des bienfaits de la vie commune.

Les efforts de la raison risquent d'être vains sans l'aide d'une autre puissance. Cette autre puissance est pour Spinoza celle de l'État – ou de la Cité qui en est le corps entier. La Cité est nullement une association raisonnable, elle est plutôt justifiée par «la crainte, ou l'angoisse de l'état de nature, l'espoir d'un plus grand bien» (Deleuze, 1968 : 244). Il est pourtant dans l'intérêt de l'État de faire vivre les hommes en bon accord. Dans son effort pour persévérer dans son être, la Cité dirige et contient la multitude. En tant que société politique, la multitude⁸ est un individu composé de plusieurs individus qui ne sont jamais totalement intégrés au tout. Nous venons de le voir, c'est en effet par l'imitation affective (crainte, angoisse, espoir, etc.) que la multitude se forme. Elle est en ce sens davantage un lien qu'un ordre et une organisation. D'où sa fragilité : la puissance de la multitude a pour limite sa puissance d'attraction sur les individus qui la composent. En même temps, il existe une

8. «Pour Spinoza, dont l'emploi constant du terme se justifie en grande partie par sa critique de Hobbes, la multitude est un ensemble naturel d'individus dont seul l'état varie selon le degré plus ou moins élevé d'intégration naturelle de ses membres à l'égard de l'ensemble plus ou moins structuré qu'ils forment.» (Ramond, 2007 : 128) À la différence de Hobbes, la multitude est chez Spinoza une puissance politique. Le droit de cette puissance est ce qu'il appelle *imperium* (TP, II, 17 : on le traduit aussi par «souveraineté de l'État»). «Ce droit qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler *Souveraineté*. Et celui-là la détient absolument qui, du consentement commun, a la charge de la république, c'est-à-dire établit les lois, les interprète et les abolit, fortifie les villes, décide de la guerre et de la paix, etc. Si tout cela se fait par une assemblée qui se compose de la multitude tout entière, ce pouvoir souverain est celui d'une *démocratie*; si l'assemblée se compose de quelques hommes choisis, c'est celui d'une *aristocratie*; si la charge de la république, et par conséquent le pouvoir souverain, est détenu par un seul, c'est celui d'une *monarchie*.» (TP, II, 17)

continuité entre l'ordre de nature et l'ordre civil, puisque le droit du souverain sur ses sujets est à la mesure de la supériorité de sa puissance sur eux. Comme le dit Deleuze (1968 : 244), « les hommes n'étant pas raisonnables, il faut que chacun "renonce" à son droit naturel. Seule cette aliénation rend possible la formation d'un tout qui bénéficie lui-même de la somme de ces droits. »

Les hommes étant conduits par la passion plus que par la raison [...], il s'ensuit que si une multitude vient à s'assembler naturellement et à ne former qu'une seule âme, ce n'est point par l'inspiration de la raison, mais par l'effet de quelque passion commune, quelque dommage [...] Or comme la crainte de la solitude est inhérente à tous les hommes, parce que nul, dans la solitude, n'a de forces suffisantes pour se défendre, ni pour se procurer les choses indispensables à la vie, c'est une conséquence nécessaire que les hommes désirent naturellement l'ordre civil, et il ne peut se faire qu'ils le brisent jamais entièrement. (TP, VI, 1)

La passion pour l'obéissance n'aura d'égale que la crainte de l'ordre naturel et l'espoir d'un monde harmonieux dans l'ordre civil. L'individu n'acceptera d'aliéner son droit qu'en échange d'une promesse de paix sociale et de sécurité publique, conditions sans lesquelles son effort pour persévérer dans son être restera vain et l'exercice de sa liberté impossible. Il n'est donc jamais question d'abandonner son droit, mais d'y renoncer par intérêt. L'aliénation de sa puissance n'est que passionnelle, jamais définitive : « elle ne dure que tant que persistent la crainte et l'espérance » (Rizk, 2006 : 138).

L'aliénation du droit naturel au profit de la puissance de la multitude

À l'inverse, si l'État accorde à un individu de pouvoir vivre à sa guise, et lui rend donc sa pleine puissance en n'aliénant pas son droit naturel de quelque manière, il cédera nécessairement quelque chose de lui-même, de sa propre souveraineté. Il perdra en puissance ce qu'il cédera à l'individu. S'il fait cette concession à plusieurs individus, il se divisera ; s'il concède ce droit à tous, il sera détruit. L'État ou la communauté ne peut céder de droit à l'individu sans perdre de sa propre puissance.

Il suit de là qu'on ne peut concevoir en aucune façon qu'il soit permis *légalement* à chaque citoyen de vivre à sa guise, et par suite, ce droit naturel en vertu duquel chaque individu est son propre juge cesse nécessairement dans l'ordre civil. (TP, III, 3)

Pourtant, ajoute Spinoza, « le droit naturel de chacun ne cesse pas absolument dans l'ordre civil », car si l'individu a accepté ce pacte du « vivre ensemble », c'est parce que c'était dans son intérêt de le faire. Lorsqu'il n'y trouve plus son intérêt, n'ayant rien perdu de sa faculté de juger, il peut revoir son attachement à l'ensemble. Il est prêt à aliéner son droit et à limiter sa puissance d'agir au bénéfice de l'État ou de la communauté par crainte des autres et par amour pour la tranquillité, mais son acceptation de ce pacte sera soumise à l'évaluation de ses efforts pour persévérer dans son être. Si son effort de conservation et sa puissance d'agir se trouvent réduits, ou si sa liberté d'action se trouve diminuée dans cette association, il y perdra son intérêt et ne voudra plus souscrire au pacte du « vivre ensemble ».

Du reste, n'est-ce pas ce qui est présentement revu et renégozié sur la place publique dans les nombreux débats auxquels nous assistons aujourd'hui ? Qu'observons-nous, en effet, sinon les efforts de chacun à vouloir contraindre la multitude à réduire sa puissance au profit du droit des communautés ? Dans la dynamique qui oppose les communautés à l'État, certains ne craignent-ils pas de voir diminuer leur puissance d'agir ? Dans ce rapport de forces, n'est-ce pas le sens et la puissance de la multitude qui se jouent et, par ricochet, l'essence et la puissance de chacun ? Le droit de chacun ne se trouve-t-il pas diminué par cet excédent de puissance des communautés au sein de la multitude ?

The Wind that Shakes the Barley

La compatibilité des rencontres varie selon que la rencontre met ou non en péril le rapport de composition des parties constitutives d'un individu. C'est sans doute ce que rappelle le film de Ken Loach sur la révolution irlandaise au début du siècle dernier (1916-1921), *The Wind that Shakes the Barley* (GB, 2005). Dès le début du film, on comprend que rien ne va plus entre les Irlandais et les Anglais. Le film rappelle en effet qu'avant d'être une guerre civile la guerre d'Irlande fut une guerre d'indépendance, une période marquée par des actes d'une violence sans nom. Le film pose les questions suivantes : Dans quelle société voulons-nous vivre ? Quel prix sommes-nous prêts à payer pour y vivre ?

L'arrivée des Anglais sur l'île, au début, est perçue comme le surgissement d'une puissance d'agir qui menace la survie même des Irlandais. Contre toute attente, la rencontre est barbare et brutale, loin des préoccupations égalitaires, universelles et humanitaires du spectateur. Pourtant nul ne contraint la nature à être différente de ce qu'elle est en voulant dominer l'autre. Alors que les Irlandais se nourrissaient encore de l'idée d'une association possible avec les Anglais pour accroître leur puissance d'agir, ces derniers voient dans l'évolution de leurs rapports avec les Irlandais le risque de plus en plus grand de voir diminuer leur propre puissance d'exister. Tout bascule, lorsque, au début du film, les troupes anglaises envoyées par bateaux entiers pour mater les velléités d'indépendance du peuple irlandais, les *Black and Tan*, décident de tuer sauvagement un jeune Irlandais qui a décidé de répondre en gaélique à la question « quel est ton nom ? ». Sa réponse fut jugée symptomatique d'une incompatibilité consommée entre les deux groupes.

Pendant que les Anglais décident de faire corps avec l'« empire britannique » pour mater les Républicains irlandais, les Irlandais se réunissent autour du sentiment d'indignation suscité par la souffrance infligée aux leurs. La guerre éclate et se complique lorsque le gouvernement britannique et les chefs irlandais signent un traité (en décembre 1921) qui décrète l'Irlande du Sud « État libre », mais la maintient sous la domination de la Grande-Bretagne. Il s'ensuit une division du mouvement révolutionnaire entre ceux qui croient que l'accord est bon et ceux qui veulent une république sociale indépendante.

Aux yeux des Républicains, le pacte qui réunissait les Irlandais au Dominion devient inacceptable. La protection de Londres n'est plus dans leur intérêt, puisqu'elle diminue leur liberté. Les voilà prêts à donner leur vie pour la cause, puisque l'alliance est rompue. Agissant ainsi, les Irlandais rappellent qu'ils n'avaient jamais abandonné leur droit de nature. Mais nous ne saurions mieux souhaiter, en pareil cas, que le retour de la raison pour tenter de « réprimer et modérer les passions » (*TP*, I, 5).

Les habitudes contrôlées

Une approche peircéenne de la rencontre

Fabien DUMAIS

[...] *a person is not absolutely an individual.*
His thoughts are what he is «saying to himself»¹

Charles Sanders Peirce (CP 5.421)

Le philosophe Charles Sanders Peirce (1839-1914) s'est employé, plus ou moins directement, à affirmer son antipsychologisme (De Tienne, 1996: 55, 88). D'ailleurs, peu s'en faut pour que certains y voient un sociologisme (Deledalle, 1990: 110). La raison est bien simple: chez Peirce, toute conception d'un «je» se produit en situation, et toute situation est sociale. Mais ce serait une erreur d'en déduire que Peirce attribue à l'intersubjectivité le statut de fondement. En cherchant un tel fondement aux relations humaines, on prétendrait qu'un principe général apriorique est à la base de nos interactions et on s'enliserait dans un degré élevé d'abstraction. Le rationalisme classique use de ce type de méthode – que Peirce nomme la méthode *a priori* (CP 5.383) – pour alléguer des croyances universelles. Or, l'anticartésianisme de Peirce (CP 5.264 à 5.265) s'inscrit en faux contre toute prétention à la vérité absolue. À ce propos, la maxime peircéenne du pragmatisme est explicite: «*In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception*²» (CP 5.9). En regard de cette maxime, la thématique du présent dossier sur le «vivre ensemble» prend une

1. «Une personne n'est pas absolument un individu. Ses pensées sont ce qu'elle "se dit".» [Cette traduction et, sauf mention contraire, celles qui suivent sont de nous.]

2. «Pour déterminer le sens d'une conception, on doit considérer les effets pratiques d'une telle conception prise comme vérité; la somme de ces effets constitue alors le sens de cette conception.» La maxime pragmatique a également été formulée en français par Peirce: «Considérer quels sont les

tournure pragmatique, puisqu'elle interroge les effets qu'ont les différentes formes de subjectivité³ sur l'actuel «vivre ensemble». L'objet de cet article sera de démontrer en quoi le fait de reconnaître que les formes de subjectivité sont des conceptions et non des certitudes permet, en retour, d'adopter des conduites conséquentes avec l'attitude pragmatique soutenue par Peirce.

Certes, la rencontre avec autrui est une expérience de la vie quotidienne qu'on ne saurait ignorer. Être en présence de quelqu'un implique la reconnaissance en l'autre d'une forme de subjectivité dont les critères généraux permettent de le considérer comme semblable à soi. Toutefois, cette forme de subjectivité n'est ni plus ni moins qu'une conception. Elle est une croyance, et le degré de généralité d'une croyance ne peut jamais prétendre à l'exactitude absolue. La question n'est pas de savoir si c'est le sujet (l'homme en tant que «je») ou la relation entre les sujets qui précède l'existence de la communauté, mais bien de se demander quelles sont les *conditions de possibilité* (Morand, 2004 : 64) d'une quelconque conception. Une description des modes d'être du réel chez Peirce élucidera ce point. Au terme de cette explication, nous poserons l'hypothèse que l'homme est, par la force des choses, le lieu d'exercice de l'acte de penser. Par la suite, nous expliquerons comment s'active, dans l'esprit de l'homme, un processus social permettant la prise d'habitudes afin qu'une conception se forme, comme quoi ni le sujet ni le social n'ont préséance l'un sur l'autre et dérivent plutôt d'une logique de la conception des interactions humaines.

Cette conception de l'homme découle d'une éthique peircéenne – «*ethical self-control*⁴» (CP 5.419 et 5.533) – qui démontre les implications effectives de la méthode pragmatique dans les affaires humaines. Il nous semble que l'éthique du *self-control* des habitudes se retrouve de façon similaire dans la conception de l'éthique chez le philosophe contemporain Edgar Morin (2004). Cette analogie

effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet.» (CP 5.18)

3. La subjectivité étant la forme dans laquelle l'homme se reconnaît et par laquelle il pense et agit.
4. «L'éthique de l'autocontrôle [ou du contrôle du soi]».

entre le pragmatisme de Peirce et la complexité de Morin est moins risquée qu'elle n'y paraît au premier abord⁵, car ces deux auteurs prolifiques, embrassant de multiples domaines de la connaissance, ont élaboré une méthode pour connaître et penser; une méthode axée sur le travail critique procédant par la mise en place d'hypothèses dont l'efficacité pratique en formule le sens et dont le degré de généralité est toujours empreint d'une possible reconfiguration en fonction de l'expérience à venir. Comme le souligne Morin: «[...] ce n'est pas en dehors de la praxis que se constituera un nouveau savoir, mais dans une méta-praxis qui sera encore une praxis⁶» (Morin, 1974: 387). Partageant avec Peirce une aversion contre le cartésianisme qu'il nomme le «grand paradigme d'Occident» (Morin, 1999b: 9), Morin s'oppose à l'idée que l'homme peut accéder à la connaissance universelle par la raison. Toute généralisation qui se pose en principe (logique ou moral) absolu témoigne d'une vision simplificatrice, voire d'un aveuglement (*ibid.*) vis-à-vis de la complexité du réel et du «surgissement de l'inattendu» (Morin, 1990: 101). Or, nous le démontrerons au cours de cet article, la conception du réel chez Peirce est, elle aussi, complexe, car elle prend en compte la spontanéité du hasard et ne pose aucune généralité qui ne puisse se soumettre à la survenue des possibles. On reconnaît ainsi l'indéniable parenté entre la pensée de Peirce et celle de Morin, ces deux penseurs cherchant une manière de (bien) penser ou, comme l'indique le titre du célèbre article de Peirce, une manière de «rendre nos idées claires» (CP 5,388). Toutefois, on ne retrouvera jamais chez eux de «recettes» toutes faites ou de «prêts-à-penser». L'expression «travailler à bien penser», que Morin a reprise de Pascal, résume sa démarche autant scientifique qu'éthique. L'inconfortable attitude proposée par Morin demande à la fois «ascèse cognitive [...] et pragmatique délibérative» (Le Moigne, 2000: 415): «Ce mode de connaître, de penser [...] sera nécessairement un nouveau mode d'agir [...]: *le savoir transforme*

5. D'ailleurs, le parallèle entre le pragmatisme et la complexité a été le sujet d'un colloque où ont participé Jean-Louis Le Moigne et Gérard Deledalle: «Pragmatique et complexité: travailler à bien penser». *Actes de la Rencontre MCX des 17-18 juin 1999 à Aix-en-Provence*. Ce dossier MCX, n° 18, est publié par le *Programme européen Modélisation de la Complexité*, sur le site Internet <www.mcxapc.org> .

6. Ce passage était en italique.

et nous transforme» (Morin, 1974: 387). Sur le plan de l'éthique, Morin propose de dialoguer avec l'incertitude présente dans toute recherche visant l'adoption de (bonnes) conduites pour un « vivre ensemble » à la fois évolutif et critique.

Le sujet comme habitude interprétative

La *conception* (du sujet ou d'un quelconque objet) chez Peirce se définit comme l'action de concevoir les effets pratiques possibles d'un objet tel qu'il est représenté dans l'esprit :

[...] if pragmatism is the doctrine that every conception is a conception of conceivable practical effects, it makes conception reach far beyond the practical. It allows any flight of imagination⁷. (CP 5.196)

La conception est la forme générale d'une idée, à ceci près qu'elle se définit selon les effets (*conceivable practical effects*) que l'objet de cette conception produit. D'ailleurs, Peirce utilise comme quasi-synonymes les termes idée et conception :

When we speak of an «idea,» or «notion,» or «conception of the mind,» we are most usually thinking – or trying to think – of an idea abstracted from all efficiency. But [...] an idea without efficiency is something equally absurd and unthinkable [because, even if] you thought it out yourself; it had caused something to happen in your brain⁸. (CP 1.213)

Quand Peirce reprend sa propre maxime pragmatiste, il lui arrive même d'utiliser le mot *concept* au lieu de *conception* : « [...] *the possible practical consequences of a concept constitute the sum total of the concept⁹* » (CP 5.27). Si l'on s'entend pour dire qu'un concept est une notion rigoureusement définie, faisant partie d'un modèle théorique précis, il reste qu'un concept n'est, *mutadis mutandis*, rien

7. « Si le pragmatisme est une doctrine postulant que toute conception en est une des effets pratiques possibles, il s'ensuit que la conception ne peut se réduire à ce qui est pratique. Elle inclut les envolées imaginaires. »

8. « Lorsqu'on parle d'une "idée", d'une "notion" ou d'une "conception de l'esprit", on pense la plupart du temps – ou l'on tente de penser – à une idée dépourvue d'effets concrets. Mais [...] une idée sans de tels effets est à la fois absurde et impensable, [parce que même si] vous l'avez eue par vous-même, elle a suscité une activité dans votre cerveau. »

9. « [...] les effets pratiques possibles d'un concept constituent l'entièreté de ce concept. »

de plus qu'une généralité hypothétique, comme l'est d'ailleurs toute conception. Non pas qu'aucune généralité ne puisse représenter les choses vraies, ce que soutiennent les nominalistes: «*[on Peirce's view, to] be a nominalist is to hold that there is nothing in nature that corresponds to a general idea*¹⁰» (Moore et Robin, 1994: 7); ou encore, à l'opposé, qu'une généralité soit l'idée d'une chose vraie, comme le prétendent les réalistes: «*[...] to be a realist is to hold that the object of a general idea is a real general object*¹¹» (*ibid*). S'inspirant de ces deux courants, Peirce s'en distingue clairement en postulant: «*we have no conception of the absolutely incognizable*¹²» (CP 5.265). Il affirme ainsi que l'absolument inconnaissable est d'emblée une conception (une forme de généralité); mais Peirce nous indique en même temps qu'une *logique de la conception* (Morand, 2004) est inhérente au réel lui-même, du moins tel que Peirce conçoit le réel. Autrement dit, le général (et toute conception est générale) fait partie des modes d'être du réel, en précisant toutefois que le général se caractérise par sa potentialité, c'est-à-dire selon les effets possibles qu'il produit: «*[...] the general has an admixture of potentiality, so that no congeries of actions here and now can ever make a general fact*¹³» (CP 1.420). Certes différente des faits bruts, mais néanmoins intimement reliée à leur existence, toute conception procède d'une logique qui articule les rapports nécessaires entre ce qui est possible, ce qui existe et ce qui pourrait exister dans le futur. On reconnaît alors trois modes d'être du réel – selon la catégorisation ordinale: priméité, secondéité et tiercéité – qui déterminent les *conditions de possibilité* d'une quelconque conception. Le réel n'est pas «séparé» de la logique de sa conception; cette logique en décrit plutôt la constitution même et articule ensemble le possible (ou qualités indéterminées [priméité]), l'existence (ou événement singulier [secondéité]) et le général (ou continuité [tiercéité]) (CP 1.23). On dira que, d'une collection de

10. «Être nominaliste, c'est prétendre qu'il n'y a rien dans la nature qui puisse correspondre à une idée générale.»

11. «[Selon Peirce,] être réaliste, c'est prétendre que l'objet d'une idée générale est un objet général réel.»

12. «Nous n'avons pas de conception de l'absolument inconnaissable.»

13. «[...] le général est un mélange de potentialité, c'est pourquoi aucun agrégat d'actions ici et maintenant ne pourra jamais être considéré comme un fait général.»

possibles, un événement advient et un objet de la pensée se concrétise selon une continuité générale de sens qui rend cohérente la singularité de l'expérience.

La description du mode d'être de la priméité est déjà une trahison, car on détermine ce qui est, en soi, indéterminé ou vague. C'est une qualité positive, c'est-à-dire sans référence à quoi que ce soit d'autre (CP 1.25). Une qualité est possible, mais n'a aucune existence tant qu'elle n'est pas attribuée: «*the idea of the absolutely first must be entirely separated from all conception of or reference to anything else*¹⁴» (CP 1.357). C'est dans l'expérience qu'advient un fait brut, qu'une qualité est attribuée (secondéité), s'imposant alors à l'esprit. Il y a donc dans le mode d'être de la secondéité une réaction: c'est ce qui arrive dans l'expérience vécue, «*then and there*¹⁵» (CP 1.24), sans raison. Son existence se fait en relation avec les autres existants. Encore que la formulation de son existence dans un temps et un espace futurs doit être généralisée dans la forme d'une loi au conditionnel (tiercéité): «*[thirdness is] the mode of being of a law, or concept. [...] A law is how an endless future must continue to be*¹⁶» (CP 1.536). Ce n'est qu'en prenant en compte ces trois modes d'être qu'on peut comprendre ce que Peirce veut dire quand il écrit que «*[...] the real is that which signifies something real*¹⁷» (CP 5.320).

Toute généralité (tiercéité) prend la forme d'une habitude interprétative: «*a law never can be embodied in its character as a law except by determining a habit*¹⁸» (CP 1.536). Pour Peirce, l'habitude c'est la «*[readiness] to act in a certain way under given circumstances and when actuated by a given motive*¹⁹» (CP 5.480). La prise d'habitudes constitue la tendance fondamentale de l'esprit: «*The one primary*

14. «L'idée d'un premier absolu doit être entièrement séparée de toute conception de, ou de référence à, quoi que ce soit.»

15. «à ce moment-là et à cet endroit-là»

16. «[la tiercéité est] le mode d'être de la loi, ou du concept. [...] Une loi est la manière dont un futur sans fin doit continuer d'exister.»

17. «[...] le réel est ce qui signifie quelque chose de réel»

18. «La seule façon pour une loi d'être suffisante à elle-même est de déterminer une habitude.»

19. «[être prêt] à agir d'une certaine manière en fonction des circonstances et quand on y est poussé par un motif donné»

*and fundamental law of mental action consists in a tendency to generalization*²⁰ » (CP 6.21). Trois types d'habitudes interprétatives sont possibles et reliées à des inférences précises (Gervais, 1997: 123). L'habitude abductive ne se fonde sur aucune discipline, science ou approche théorique et est directement reliée à l'expérience singulière. On reconnaît dans l'abduction une grande errance de l'imagination qui se laisse aller au jeu libre des associations. L'habitude inductive est encore relative à la singularité de l'expérience, mais elle se rapporte à des savoirs acquis par des expériences collatérales. Enfin, l'habitude déductive s'impose souvent comme une vérité allant de soi, sans référence au contexte actuel de l'expérience. Ces trois types d'habitudes permettent une certaine cohérence générale de sens et fondent la continuité nécessaire entre les événements singuliers passés et futurs.

Utilisant plutôt le terme « conscience » que celui de « sujet », Peirce explique que la conscience est issue d'une habitude interprétative : « *Conscience has been created by experience just as any knowledge is; but it is modified by further experience only with secular slowness*²¹ » (CP 1.56) et « *the content of consciousness, the entire phenomenal manifestation of mind, is a sign resulting from inference*²² » (CP 5.313). De plus, dans ses énoncés anticartésiens, Peirce jette les bases à partir desquelles sa conception du sujet prend forme :

We have no power of Introspection, but all knowledge of the internal world is derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts. [...]
*We have no power of Intuition, but every cognition is determined logically by previous cognitions*²³. (CP 5.265)

20. « La première et la seule loi fondamentale de l'esprit consiste en une tendance à la généralisation. »

21. « La conscience a été créée par l'expérience comme l'est tout savoir; mais la conscience ne se modifie par des expériences subséquentes qu'avec une extrême lenteur. »

22. « [...] le contenu de la conscience, la manifestation phénoménale de l'esprit, est un signe qui résulte d'une inférence. »

23. « Nous n'avons aucun pouvoir d'introspection, mais toute notre connaissance du monde intérieur est dérivée par un raisonnement hypothétique de notre connaissance des faits extérieurs. [...] Nous n'avons aucun pouvoir d'intuition, mais toute connaissance est logiquement déterminée par des connaissances antérieures. » (traduction de Tiercelin, 1993: 56)

Ce n'est qu'à partir des faits extérieurs relevant de l'expérience vécue qu'il est possible d'inférer une quelconque conception, y compris celle du sujet. Loin d'être un maillon du réel, (l'esprit de) l'homme est plutôt le *lieu du penser* : «*what is the mind itself but the focus of all the faculties? and what does the existence of the mind consist in but in these faculties*²⁴?» (CP 7.343). Considérant que «*[...] thought is the chief, if not the only, mode of representation*²⁵» (CP 2.274), on s'accorde alors pour dire que l'esprit de l'homme permet, à travers divers processus, le déploiement de la pensée.

La socialité de l'homme

L'homme est le lieu du penser où s'activent divers processus afin que se concrétise une interprétation. De ce côté, un effort substantiel de théorisation a été mené par Gilles Thérien en vue d'une extension de la sémiotique peircéenne à l'acte de lecture. Il décrit cinq processus par lesquels une interprétation prend forme (perceptuel, cognitif, argumentatif, affectif et symbolique). Selon Thérien, ce serait par le processus symbolique que la dimension sociale de l'homme s'explique ; ce processus serait «*intégratif sur le plan social*» (Thérien, 2007 : 31) et témoignerait de la relation entre l'imaginaire subjectif et l'imaginaire social. Quant à nous, nous pensons que la dimension sociale ne peut se réduire au processus symbolique. Certes, l'aspect symbolique joue un rôle décisif quant à l'intégration d'habitudes socialement partagées en apparaissant comme une réalité de second ordre, mais le partage symbolique fait partie de la socialité plutôt que l'inverse.

Selon Vincent Descombes, «*[c]'est une erreur de croire qu'on puisse obtenir les actes sociaux par simple composition d'actes solitaires de l'esprit*» (Descombes, 2001 : 151), c'est-à-dire que la somme des activités de chaque homme pris séparément ne constitue pas comme telle un fait général que l'on pourrait nommer le social. En fait, les

24. «*qu'est-ce que l'esprit sinon le lieu de toutes les facultés? et en quoi consiste l'existence de l'esprit sinon en l'ensemble de ces facultés?*».

25. «*[...] la pensée est le principal, sinon le seul mode de représentation*»

« actes solitaires » ne sont solitaires qu'en apparence, puisque chaque acte puise son sens dans la situation qui motive cet acte, et chaque situation est sociale. On retrouve la même idée chez Peirce :

[...] *we know that man is not whole as long as he is single, that he is essentially a possible member of society. Especially, one man's experience is nothing, if it stands alone. If he sees what others cannot, we call it hallucination. It is not « my » experience, but « our » experience that has to be thought of; and this « us » has indefinite possibilities*²⁶. (CP 5.402 n.2)

En ce sens, la socialité de l'homme ne peut se résumer ni à l'intégration de l'imaginaire social dans l'imaginaire personnel ni au passage d'une perspective subjective à une perspective intersubjective (Descombes, 2001: 128). C'est néanmoins un point de vue phénoménologique répandu en sociologie (Schütz, 1998; Strasser, 1969; Toulemont, 1962) : l'homme reconnaît intuitivement, dans ses propres intentions de sujet (c'est-à-dire un individu à la première personne, « je »), d'autres « je », comme si les structures de la conscience étaient mues par une intentionnalité et que les interactions de ces sujets conscients de quelque chose formaient l'intersubjectivité concrète de façon *apriorique* : *inter* (*in* « dans » et *-ter* « opposition de deux parties ») renvoie directement à ce qui est entre les sujets. L'intersubjectivité apriorique ne peut pas exister s'il n'y a pas de sujet apriorique, un sujet fixe et immuable. Or la philosophie pragmatiste empêche de poser l'intersubjectivité comme principe universel apriorique, puisque l'esprit de l'homme n'est pas au fondement du réel ; il n'y a pas dans l'esprit de l'homme une telle intuition de reconnaissance qui précéderait l'expérience vécue. Ce n'est pas à partir de la certitude du sujet ou de l'entre-deux des sujets que l'on peut postuler l'existence du social. L'intersubjectivité est un « fait général²⁷ », elle ne peut pas prétendre fonder la réalité du

26. « [...] nous savons qu'aucun homme ne peut l'être pleinement tant qu'il reste seul, qu'il fait possiblement partie d'une société. Plus précisément, l'expérience d'un homme n'est rien s'il est seul. S'il voit ce que les autres ne peuvent voir, nous appelons cela une hallucination. Ce n'est pas « mon » expérience, mais « notre » expérience qui compte, et ce « nous » peut se définir d'une multitude de façons. »

27. « [...] a general [fact] cannot be fully realized. It is a potentiality; and its mode of being is *esse in futuro* » (CP 2.148). « [...] un [fait] général ne peut être complètement réalisé. C'est une potentialité, et son mode d'être est *esse in futuro* [être au futur]. »

social. Peirce rejeterait probablement la théorie de l'intersubjectivité, compte tenu que «[...] *we must reject every philosophy or general conception of the universe, which could ever lead to the conclusion that any given general fact is an ultimate one*²⁸» (CP 1.405).

On a démontré avec Peirce que la reconnaissance d'autrui (*l'alter ego*) n'est pas une caractéristique fondamentale de l'expérience. La communauté «intersubjective» apparaît *a posteriori* du processus sémiotique. Cette idée est d'ailleurs reprise chez Umberto Eco :

La notion d'une habitude comme loi requiert quelque chose de très proche d'une instance transcendantale, c'est-à-dire d'une communauté qui serait le garant intersubjectif d'une notion de vérité non intuitive. [...] Ce principe [...] ne vient pas avant mais après le processus sémiotique; l'interprétation n'est pas issue de la structure de l'esprit de l'homme mais de la réalité construite par la sémiotique. (Eco, 1992 : 382)

Autrement dit, l'intersubjectivité n'est qu'une représentation du lien social : «la communauté se constitue *dans et par* la sémiotique» (Perraton et Uzel, 1995 : 6). On peut tout simplement considérer les interactions entre individus comme des expériences (humaines) qui nous affectent, sans pour autant leur donner un statut ontologique fondamental comparativement aux autres événements. L'intersubjectivité, ou la reconnaissance «intuitive» de la conscience de l'autre, est donc une habitude déductive, puisqu'elle est une inférence dûment assimilée et prise comme vérité générale à propos des relations humaines. Cette reconnaissance prend la forme d'une habitude ancrée dans nos mœurs : «[when a man] *puts himself in the shoes of another person, as we say. I call this putting of oneself in another's place, retroconsciousness*²⁹» (CP 1.586). Or, cette capacité de se mettre à la place de l'autre n'a pas de statut logique particulier :

28. «[...] nous devons rejeter toute philosophie ou conception générale de l'univers qui pourrait éventuellement mener à la conclusion qu'un fait général quelconque puisse être un fait ultime [ou fondamental].»

29. «[un homme], comme on dit, peut se mettre dans les souliers d'un autre. J'appelle *rétroconscience* [conscience réflexive] le comportement qui consiste à se mettre à la place d'un autre.»

[...] *a man may act from putting himself in another's place and according to a general reason furnished by that retroconsciousness. That is, he acts for the sake of that other's welfare. The object need not be a person: an estate or a plant can be treated with the same affection*³⁰. (CP 1,587)

Au demeurant, l'esprit est le lieu du penser où divers processus s'activent et permettent un dialogue entre ce qui est vécu et les habitudes interprétatives utilisées pour que se concrétise l'objet d'une quelconque conception. C'est en ce sens que la socialité est un processus. Il s'agit moins d'une intégration en soi d'un «social préexistant» que d'un processus intrinsèque à toute prise d'habitudes. Cette conception de la socialité a comme effet de rendre futile tout débat cherchant à statuer sur qui, du sujet ou du social, précède l'autre. Ni un ni l'autre, bien sûr, puisque les deux résultent d'inférences au sujet des affaires humaines. Ces deux conceptions sont intimement reliées, et les incidences qu'elles ont l'une sur l'autre témoignent des soubresauts, des crises et (idéalement) de l'évolution des différentes formes de subjectivité à partir desquelles chacun se reconnaît en y adhérant ou en y résistant. Il reste donc à expliquer ce que nous propose le pragmatisme quant à l'attitude à adopter dans les affaires humaines.

L'éthique chez Peirce

Peirce nous met en garde contre un accord naïf (grégaire) à ses principes de philosophie et nous incite à une éventuelle adhésion délibérée :

30. «[...]un homme peut, de manière générale, agir en se mettant à la place d'un autre, ce qui découle de cette conscience réflexive. Ainsi, il agit pour le bien-être de l'autre. Nul besoin que celui-ci soit une personne : on peut traiter de la même manière [*with the same affection*] une chose ou une plante.

[my book] will suggest certain ideas and certain reasons for holding them true; but then, if you accept them, it must be because you like my reasons, and the responsibility lies with you. Man is essentially a social animal: but to be social is one thing, to be gregarious is another³¹. (CP I.II)

Le caractère social de l'homme se différencie donc de la simple imitation (que Peirce semble rejeter) par sa dimension d'acceptation critique d'une interprétation. Ainsi peut-on passer d'une habitude interprétative admise naïvement à une véritable croyance: «[...] *a deliberate, or self-controlled, habit is precisely a belief*³² » (CP 5.480). Certes, toute conception de la réalité ne peut se concrétiser de façon solipsiste et requiert des habitudes interprétatives dont la généralité ne se révèle jamais dans une prétendue intuition du sujet: «*the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY*³³ » (CP 5.311), mais cette personnification d'une «conscience publique» suggère une forme d'idéal qui n'est autre qu'une croyance (une habitude délibérée). Si l'homme se conduit³⁴ conformément aux normes, c'est qu'il aura intériorisé des agencements d'actions de manière à en faire usage volontairement:

Cannot a man act under the influence of a vague personification of the community and yet according to a general rule of conduct? Certainly: he so acts when he conforms to custom. Only if it is mere custom and not law, it is not a case

31. «[mon livre] suggérera pour vrais certaines idées et certains arguments mais alors, si vous les acceptez, ce sera parce que vous appréciez mes arguments, ce qui relève de votre responsabilité. L'homme est essentiellement un animal social, mais c'est une chose d'être social et c'en est une autre d'être grégaire.»

32. «[...] une habitude délibérée, ou autocontrôlée, est précisément une croyance.»

33. «l'origine même de la conception de la réalité démontre que cette conception implique nécessairement la notion de COMMUNAUTÉ.»

34. «By "conduct" I mean action under an intention of self-control » (CP 8.315). «Par "conduite" j'entends une action dont on veut qu'elle provienne de soi.»

of obedience, but of conformity to norm, or exemplar. (I never use the word norm in the sense of a precept, but only in that of a pattern which is copied, this being the original metaphor³⁵.) (CP 1.586)

Prenant en considération que « [...] *every man exercises more or less control over himself by means of modifying his own habits*³⁶ » (CP 5.487), une conception proprement sociale (et non grégaire) de la communauté doit passer par le regard critique de chacun sur soi-même et les autres. Cette réflexion comporte de nombreuses considérations sur le plan éthique. Chez Peirce, « *Ethics is the study of what ends of action we are deliberately prepared to adopt*³⁷ » (CP 5.130). Elle porte donc sur les conduites à adopter. De plus, « *ethics [...] is limited to a particular ideal, which [...] is in fact nothing but a sort of composite photograph of the conscience of the members of the community*³⁸ » (CP 1.573). Or, l'idéal, en tant que généralité sur ce qui est bon (*goodness*) pour l'homme (CP 5.130), ne résulte pas d'une démarche scientifique et est directement relié au sentiment : « *I allow the supremacy of sentiment in human affairs*³⁹ » (CP 1.634). La sensibilité aux sensations actualisées dans l'expérience vécue constitue le point nodal du changement de mentalité :

*[...] the highest quality of mind involves a great readiness to take habits, and a great readiness to lose them; and this implies a degree of feeling neither very intense nor very feeble*⁴⁰. (CP 6.613)

35. « Un homme peut-il agir sous l'influence d'une vague personnification de la communauté, selon une règle générale de conduite ? Certainement : il agit ainsi quand il se conforme à l'usage. Puisqu'il s'agit d'usage et non de loi, on parlera moins d'obéissance que de conformité à la norme ou à l'exemple (je n'utilise jamais le mot norme dans le sens d'un précepte, mais plutôt dans le sens métaphorique d'un motif que l'on répète.) »

36. « [...] chaque homme exerce un certain contrôle sur lui-même en modifiant ses propres habitudes. »

37. « L'éthique est l'étude des finalités de chaque action que nous serions prêts à adopter délibérément. »

38. « L'éthique [...] est limitée à un idéal particulier qui [...] n'est en fait rien d'autre qu'une sorte de cliché photographique de la conscience des membres d'une communauté. »

39. « J'attribue la suprématie aux sentiments dans les affaires humaines. »

40. « [...] la plus grande qualité de l'esprit est la capacité d'adopter des habitudes tout en étant constamment prêt à les perdre, ce qui demande un degré de sensibilité ni trop intense ni trop faible. »

Développer cette qualité critique est le travail de l'homme en général, autant dans sa tâche scientifique que dans sa recherche de la communauté idéale: «[...] *the ideal must be a habit of feeling which has grown up under the influence of a course of self-criticisms and of hetero-criticisms*⁴¹» (CP 5.174).

Autocritique et reconnaissance critique de l'imprinting chez Edgar Morin

Cette double attitude critique (*self-criticism* et *hetero-criticism*) chez Peirce permet de tracer les grandes lignes d'une attitude pragmatiste, attitude que l'on doit adopter si l'on veut (se) rendre compte des effets pratiques d'une conception de l'homme découlant de l'éthique du *self-control*. La principale difficulté réside dans le fait que Peirce ne s'est pas étendu sur ce sujet de façon explicite; la notion d'*hetero-criticism* n'apparaît en effet qu'une seule fois dans les *Collected Papers*, sans être définie. Même si l'on comprend ce que ces deux notions signifient au regard du pragmatisme de Peirce, la méthode de ce dernier demeure avant tout scientifique et ne propose pas de manières d'agir explicitement dédiées aux affaires humaines. Contrairement à Peirce, Edgar Morin s'est attaché à clore sa méthode (totalisant six ouvrages) par un essai consacré entièrement à l'éthique. Rappelons que ces deux philosophes ont voué une grande partie de leur œuvre à l'élaboration d'une méthode anticartésienne et qu'ils ont su articuler – au risque de schématiser outrageusement la pensée de Morin et de Peirce – l'indétermination (les possibles ou priméité), l'émergence (les faits bruts ou secondéité) et l'organisation (la continuité ou tiercéité), de manière à les relier inextricablement pour former la complexité du réel: «[...] une logique de la complexité, [...] c'est-à-dire une conception capable de saisir le rôle du désordre, du "bruit", de l'antagonisme, de la concurrence dans les phénomènes organisationnels, [une] logique en même temps ouverte sur l'indétermination relative et sur une théorie des possibles» (Morin, 1974: 284). Il va sans dire que certaines nuances devraient être apportées à ce rapprochement théorique, mais le présent article ne suffirait pas à en dresser la liste.

41. «[...] l'idéal, c'est d'acquérir par habitude une sensibilité qui s'est développée sous l'influence d'une autocritique et d'une hétérocritique.»

De même, la comparaison entre l'éthique de Peirce et celle de Morin demanderait à elle seule un long développement. C'est pourquoi nous nous en tiendrons à un rapprochement entre la double attitude auto et hétérocritique chez Peirce et les notions d'autocritique et de reconnaissance critique de l'*imprinting* chez Morin.

Nous avons évoqué précédemment que la plus grande qualité à développer est celle qui permet d'être prêt (*readiness*) à changer ses habitudes interprétatives en fonction d'un idéal qui demande à la fois une critique de soi-même et une acuité d'esprit à l'égard des normes (Peirce emploie les termes *pattern* et *exemplar* pour différencier les normes des lois) auxquelles on se conforme. Morin abonde dans le même sens :

[...] l'esprit humain est capable de pratiquer la connaissance de sa propre connaissance, d'intégrer en lui les moyens autocritiques et critiques qui lui permettent de lutter contre erreur et illusion, de ne pas subir passivement l'*imprinting* de sa culture, mais au contraire de se nourrir d'une culture régénérée [...], il est capable [...] de développer et affermir une conscience encore vacillante et trop fragile, bref de développer ses potentialités encore inexprimées. (Morin, 2004 : 217)

Plusieurs éléments se dégagent de ce passage. D'abord, l'autocritique est une « conscience de contrôle » (*ibid.* : 116), une qualité à développer permettant d'examiner nos pensées et nos comportements. Véritable travail récursif, l'autocritique « [...] consiste à évaluer nos évaluations, juger nos jugements, critiquer nos critiques » (*ibid.* : 119). Chez Peirce, l'expression *ethical self-control* est semblable à l'autocritique. En ce sens, Peirce précise :

[...] *the indubitable beliefs refer to a somewhat primitive mode of life, and that, while they never become dubitable in so far as our mode of life remains that of somewhat primitive man, yet as we develop degrees of self-control unknown to that man, occasions of action arise in relation to which the original beliefs, if stretched to cover them, have no sufficient authority*⁴². (CP 5.511)

42. «[...] les croyances incontestables proviennent en quelque sorte d'un mode de vie primitif et, bien qu'elles puissent ne jamais devenir contestables dans la mesure où notre mode de vie demeure d'une certaine manière primitif, il reste qu'au fur et à mesure que nous développons des degrés d'autocontrôle inconnus pour l'homme primitif, de multiples

De la même manière, on suivra Morin quand il dit qu'il faut bannir « toute prétention à la souveraineté intellectuelle et morale » (Morin, 2004 : 118), car la critique basée sur des principes universels perd de sa souplesse évaluative et se rigidifie, devenant alors réactive par rapport à la collection de possibles faisant pourtant partie du réel : « Tous les égarements éthiques viennent certainement d'une insuffisance du sens critique [favorisant ainsi nos] processus psychiques d'auto-aveuglement » (*ibid.* : 64). On comprend qu'il n'est nullement question d'accuser ou de pointer du doigt les coupables : « [...] combien croient servir l'humanité et en fait œuvrent pour son asservissement sans le savoir ni le comprendre » (Morin, 1990a : 95). Un travail d'éducation qui met l'accent sur le développement de l'esprit critique traverse l'œuvre de Morin.

La critique porte aussi bien sur soi que sur les normes auxquelles on se conforme. En fait, il s'agit d'une critique des habitudes, qu'elles soient délibérément utilisées par soi (*self*) ou par la communauté (*hetero*). Grâce à la critique, la socialité se distingue alors d'un comportement grégaire en impliquant une prise en compte (une interprétation active) des idées d'autrui plutôt qu'une imitation des autres sans se poser de question. C'est ce que Morin nomme l'attitude critique consistant à « ne pas subir passivement l'*imprinting* de sa culture ». L'*imprinting* est ce qui s'impose à soi par la culture et qui « [marque l'homme] dans son mode de connaître et d'agir » (Morin, 2004 : 264). Chez Morin, être un individu responsable signifie alors travailler à « bien penser », c'est-à-dire chercher à reconnaître « les *imprintings* et les normalisations qu'une culture inscrit dans l'esprit des individus. Il [l'homme] en tient compte nécessairement dans ses jugements » (*ibid.* : 75).

occasions d'agir [*occasions of action*] de la sorte adviennent et les croyances antérieures, supposées faire sens dans ce type d'occasion [*if stretched to cover them*], n'ont alors plus l'autorité suffisante. »

Quoi qu'on puisse en déduire, il n'y a pas de formule gagnante, ce que Peirce affirme sans ambages: «*I do not hold forth the slightest promise that I have any philosophical wares to offer you which will make you either better men or more successful men*⁴³» (CP 1.621).

Néanmoins, l'affirmation délibérée de croyances accompagnées d'une démarche auto et hétérocritique constitue, il nous semble, la base d'une éthique pragmatique. Paradoxalement, puisque nous ne pouvons pas ne pas croire, la seule stratégie valable est alors de se méfier de nos croyances tout en les affirmant comme des généralités sur le mode du futur hypothétique: «Connaitre et penser, ce n'est pas arriver à une vérité absolument certaine, c'est dialoguer avec l'incertitude» (Morin, 1999a: 66). Dans les affaires humaines, l'incertitude (liée à l'affirmation de croyances) est essentielle, elle constitue même le moteur de la double attitude critique du pragmatisme. L'auto et l'hétérocritique ne proposent pas de conduites précises à adopter, car elles précèdent la mise en forme de quelconques subjectivités. L'éthique du *self-control* permet que des subjectivités se forment (au lieu de contraindre celles-ci à des formes balisées) avec le moins de dérapages narcissiques possibles, car elle a comme particularité de contrer toute tendance (ou habitude) à se complaire dans la satisfaction de soi:

[...] *your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than [...] you would believe. Really, the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity*⁴⁴. (CP 7.571)

Le contrôle *exercé sur soi* signifie alors cette capacité de se laisser affecter par un autre, irréductible à la conception préalable que nous pouvions en avoir (l'autocritique), tout en étant conscient que la conception résultant de cette nouvelle expérience n'est pas nécessairement «meilleure» que l'antécédente (hétérocritique). Dans cette dynamique paradoxale d'inclusion et d'exclusion, il semble

43. «Je ne tiendrai pas [*do not hold forth*] la moindre promesse d'avoir des marchandises philosophiques à offrir qui pourraient faire de vous un homme meilleur ou plus heureux.»

44. «[...] vos voisins sont, d'une certaine façon, vous-même, et bien plus que vous auriez tendance à le croire. Vraiment, l'amour-propre dans lequel vous vous complaisez est, en grande partie, la plus grande illusion qu'engendre la vanité.»

que «travailler à bien penser» soit une tâche qu'il faille accomplir avec le moins de discontinuité possible; cette tâche est, en d'autres mots, le contrôle des habitudes.

En regard de la question du «vivre ensemble», nous pensons que l'analyse pragmatique répond en partie aux interrogations concernant les rapports entre la socialité et la mise en forme de subjectivités. Schématisant quelque peu l'argumentation qui précède, on dira que la subjectivité des uns est relative à celle des autres, et ce, de deux manières: 1) la forme que prend la subjectivité ne provient pas d'une intuition profonde qui ferait office de vérité, mais plutôt d'une habitude interprétative partagée par la communauté et intériorisée en nous comme une croyance; 2) sa concrétisation effective ne peut advenir qu'en fonction d'un processus de socialité inhérent à toute mise en forme. Dès lors, la meilleure conduite que l'on puisse adopter est la double attitude critique évoquée par Peirce et développée plus explicitement par Morin. C'est en ce sens que l'éthique pragmatique est, comme dirait Morin, une «méta-praxis» (voir *supra* en introduction) qui est encore et toujours praxis, puisqu'elle influence les manières d'agir et de penser de chacun en vue de l'adoption de conduites bonnes pour soi et pour la communauté. Devant l'incertitude à laquelle oblige la complexité du réel, le pari et la stratégie doublés d'un esprit habitué à l'exercice de la critique seront peut-être garants de l'évolution des formes de subjectivité et corrélativement d'un «vivre ensemble» non pas harmonieux, mais certainement apte au changement et ouvert à la différence. Pourrait-on alors parler d'un espoir réaliste?

De la pertinence des normes pour encadrer les échanges électroniques

Éric GEORGE

Le xx^e siècle a été, entre autres, caractérisé par le large déploiement de plusieurs moyens de communication qui ont permis une telle croissance des échanges dans les pays les plus riches de la planète que nos sociétés sont souvent considérées comme étant de plus en plus marquées par la place des pratiques de communication médiatisées par des dispositifs techniques. Certains y ont vu la possibilité de favoriser des débats qui permettraient de renouveler la démocratie grâce aux échanges entre les habitants de la Cité qui nous aideraient à « vivre ensemble ». Ainsi, dès la fin des années 1970, Alain Minc et Simon Nora écrivaient dans leur rapport consacré à l’informatisation de la France : « La palabre orale, avec ses rituels, équilibrait le village. La palabre informatisée, et ses codes, doit recréer une “agora informationnelle” élargie aux dimensions de la nation moderne. Ainsi se dégageront, progressivement, des accords, des compromis. Ils exprimeront un consensus engageant des collectivités de plus en plus larges, des perspectives de plus en plus lointaines » (1978 : 124). Pour sa part, penseur de la démocratie délibérative, Jürgen Habermas écrivait en 1997 que celle-ci pouvait être envisagée à partir du moment où elle reposait toujours sur une conception normative des échanges : « la discussion rationnelle est supposée être publique et discursive, accorder des droits de communication égaux aux participants, requérir sincérité et interdire toute sorte de force autre que la faible force du meilleur argument. Cette structure de communication est supposée créer un espace délibératif pour la mobilisation des meilleures contributions disponibles sur les sujets les plus pertinents » (1997a : 45)¹.

1. De leur côté, les auteurs (entre autres Calhoun *et al.*, 1992, Pailliar *et al.*, 1995) qui se sont intéressés à l’espace public médiatique ont souvent conclu que celui-ci correspondait peu à l’idéal-type habermassien qui suppose que l’espace public est organisé selon les principes de rationalité, d’accessibilité et de transparence. Anne-Marie Gingras note avec raison

Depuis, le réseau Internet a rendu possible la multiplication des échanges de toutes sortes. Mais dans quelle mesure Internet favorise-t-il, ou ne favorise-t-il pas, la communication basée sur « l'usage public de la raison » par les personnes privées rassemblées en un public, cher à Jürgen Habermas? Telle est la question que nous allons nous poser dans ce texte en nous intéressant aux normes qui sont susceptibles d'aider à mieux communiquer. Nous aborderons notre propos en trois temps. Premièrement, nous reviendrons sur l'histoire d'Internet, le réseau ayant à l'origine été présenté comme un outil au service de la coopération et des échanges. Deuxièmement, nous verrons que les fondateurs du réseau ont pensé à l'élaboration d'une norme, baptisée la Netiquette, visant à encadrer les discussions. Troisièmement, devant le constat que celle-ci est peu connue, voire peu respectée, nous nous interrogerons sur la pertinence de telles normes contraignantes. Après quoi, nous conclurons sur deux mises en garde.

Internet, outil de coopération et d'échange

Un premier élément de réponse nous est fourni par l'analyse de l'histoire du réseau. Internet a été mis au point par des concepteurs qui cherchaient à favoriser les pratiques de coopération à distance, notamment en milieu de travail. En la matière, une institution née au sein du Département de la défense américain (DoD), le bureau des techniques de traitement de l'information (IPTO), a tenu un rôle central en rendant possible « un grand nombre de percées technologiques qui ont fondamentalement changé la nature de l'informatique » comme « l'informatique conversationnelle, le temps partagé, les interfaces graphiques interactives, la commutation par paquet et la création de l'ARPANET et, peut être le plus important, la création d'Internet » pour reprendre les termes de Ronda Hauben (2003). Or, le fondateur de ce bureau, JCR Licklider, fut justement

que si l'espace public n'a jamais été réduit aux médias, ces derniers l'ont quand même largement défini : « du moins les médias constituent-ils le lieu privilégié incarnant l'espace public » (1995 : 16). Ce choix apparaît d'autant plus dominant que notre société est caractérisée par une augmentation des pratiques de communication médiatisées par les dispositifs techniques, qu'il s'agisse notamment du téléphone, de la radio, de la télévision, et plus récemment de l'ordinateur.

le premier à penser la question des échanges communicationnels basés sur l'informatique en publiant en 1968 avec Robert W. Taylor un texte intitulé «The Computer as a Communication Device». Certes, le discours tenu dans ce texte est critiquable. L'être humain y est considéré comme rationnel dans tout acte de sa vie. Il y est dit que la recherche du consensus semble toujours prédominer dans les pratiques de communication. De plus, les deux auteurs adoptent une position beaucoup plus militante qu'analytique. Toutefois, ce texte reste fort intéressant, ne serait-ce que parce qu'il aborde une question, celle de l'ordinateur comme machine à communiquer, qui sera développée plus d'une dizaine d'années après. Licklider et Taylor font donc office de pionniers dans ce (futur) champ de recherche. D'où l'intérêt de leurs propos : « la communication créative et interactive nécessite un médium plastique qui peut être modélisé, un médium dynamique dans lequel les prémisses vont résulter en conséquences, et surtout un médium commun auquel tous pourront contribuer et [que tous] pourront expérimenter. Un tel médium est à notre portée : il s'agit de l'ordinateur numérique programmable. Sa présence peut changer la nature et la valeur de la communication encore plus profondément que l'imprimerie ou le tube cathodique, car [...] un ordinateur bien programmé peut fournir l'accès à la fois à l'information et aux processus pour utiliser ces ressources [informatives] » (1968).

Par la suite, à partir des années 1980, les études sur la communication médiatisée par ordinateur (CMO) ont été développées, avant tout aux États-Unis où la micro-informatique s'est développée. Au-delà des thèmes des échanges, la question du type de discussion possible a été posée dans de nombreux cas. Le plus souvent, elle l'a été dans le cadre d'une comparaison entre les processus de communication en personne et les processus de communication médiatisée par ordinateur. Les problématiques liées à l'ordinateur comme moyen de communication se sont ensuite multipliées à partir de la moitié des années 1990 alors qu'Internet était de plus en plus présent tant sur les lieux de travail, qu'au domicile et dans les lieux publics. Or, le réseau informatique avait été développé par des concepteurs qui étaient aussi ses premiers utilisateurs. Cet élément de l'histoire d'Internet a une importance non négligeable, car il signifie que les caractéristiques techniques essentielles de ce système ont été mises au point par des personnes pour qui Internet était à la

fois l'objectif mais aussi un moyen de coopération en tant qu'outil de communication employé justement pour développer celui-ci. Certains observateurs ont mis l'accent sur le processus démocratique qui a permis le développement d'Internet au sein de la communauté de chercheurs. Cette dernière aurait finalement « accouché » d'un système socio-technique susceptible de favoriser les échanges entre individus, voire de faciliter l'adoption de consensus. C'est en tout cas ce que visait Licklider.

Les Requests for Comments (RFC) symboliseraient bien la nature de la coopération entre membres d'un « collège invisible » dont l'existence reposerait sur des intérêts communs. Comprenant à la fois des préoccupations très techniques et des réflexions très philosophiques, ceux-ci représentent des « appels aux commentaires » faits par un individu ou par un groupe. Quel que soit son statut, toute personne se sentant concernée peut répondre à cet appel en apportant son témoignage. Le débat est alors ouvert pendant un certain temps, toutes les propositions étant étudiées par des membres bénévoles d'Internet Engineering Task Force (IETF). Structure légère, ouverte, du moins potentiellement à toutes et à tous, cette dernière a été créée par les concepteurs de l'Internet afin de bénéficier des contributions des universitaires, chercheurs, ingénieurs des secteurs public et privé du monde entier. Une fois le débat clos, le nouveau document peut alors servir de documentation en ligne au titre de nouvelle norme en vigueur. Le principe des RFC a été appliqué à toutes les dimensions d'Internet, de la mise au point des différents protocoles aux recommandations en matière d'échanges. D'une certaine façon, on retrouverait dans les RFC une concrétisation du modèle habermassien de la démocratie délibérative. Usage de la raison, accessibilité et transparence semblent être de rigueur². Or, parmi les RFC, l'un d'entre eux nous intéresse plus particuliè-

2. Nous ne pensons pas forcément que ce soit le cas. Toutefois, cette question importante ne correspond pas exactement à celle que nous traitons. Nous nous contenterons de préciser ici que certains auteurs vont jusqu'à parler d'« intelligence collective » ou d'« intelligence distribuée » en évoquant notamment les échanges entre scientifiques. À notre avis, en adoptant le plus souvent une approche cognitiviste, ceux-ci abordent le social de façon erronée, leur vision ne tenant pas compte des conflits, des divisions, des rapports de force et des dominations. On pourrait même dire

rement. Il s'agit de la « Netiquette », autrement dit le RFC 1855, qui porte sur les pratiques de CMO, qu'il s'agisse du courriel en mode dyadique ou des listes de diffusion-discussion.

La Netiquette, un ensemble de normes pour assurer une meilleure communication

Plus couramment appelé la « Netiquette », le RFC 1855 est né en octobre 1995. Consacré aux échanges communicationnels sur le « réseau des réseaux », celui-ci a été pensé au sein du groupe de travail Responsible Use of the Network (RUN) de l'Internet Engineering Task Force³. On retrouve dès le départ le lien entre les règles et les usages, les auteurs du texte présentant ce document comme « un ensemble minimum de règles d'étiquette en matière de réseau (la Netiquette) que les institutions peuvent utiliser et adapter pour leur propre usage. [...] Il convient aussi comme ensemble minimum de lignes de conduite pour les personnes, tant les utilisateurs que les gestionnaires ». On apprend également dès l'introduction que cette RFC a été conçue expressément pour les nouveaux utilisateurs d'Internet, baptisés les « Bleus⁴ ». Contrairement aux personnes qui ont « grandi » avec Internet, qui étaient des gens « techniquement attentifs » et qui « comprenaient la nature du transport et des protocoles », les nouveaux utilisateurs sont considérés comme n'étant « pas au courant de la culture ». Certes le RFC a pour objectif « d'amener rapidement ces nouveaux utilisateurs à la culture Internet » qui se transmet par le respect d'un certain nombre de règles, certaines étant présentées comme obligatoires, alors que d'autres sont annoncées comme largement adaptables. Néanmoins, les nouveaux utilisateurs n'ont « plus besoin de connaître le mode

qu'ils nient le social (voir à ce sujet Miège, 1998). Toutefois, pour traiter cette question de façon approfondie, il faudrait étudier la façon dont les RFC ont été conçus.

3. Sa version finale été rédigée par Sally Hambridge dont on peut avoir les coordonnées (adresses postale et électronique, numéros de téléphone et de télécopieur) à la fin du document.

4. Le même vocabulaire est employé au sein de l'armée française pour qualifier les nouvelles recrues !

de transport et les protocoles⁵». Autrement dit, la culture Internet devrait correspondre au résultat de l'alliance entre les normes proposées par les fondateurs et les usages des nouveaux internautes. Après cette introduction, le document est divisé en trois parties: (1) la communication de personne à personne, qui comprend essentiellement le courrier électronique (il est aussi fait référence à talk, souvent présenté comme l'ancêtre de l'IRC), (2) la communication d'une personne à plusieurs, qui comprend les listes de distribution et les groupes de nouvelles (*newsgroups*), (3) les services d'information, qui comprennent FTP, la Toile, Wais, Gopher, les MUD et les MOO⁶. En fait, tous ces services sont accessibles sur le Web.

Au sujet de la communication de personne à personne, notamment par courriel, les références aux échanges en face-à-face sont importantes. Ainsi, est-il d'emblée conseillé de suivre les mêmes règles lors des échanges médiatisés par le courriel que dans le cas

5. On s'étonnera tout de même un tant soit peu du fait que les aspects techniques semblent être largement mis de côté. Les rédacteurs du RFC 1855 paraissent avoir tenu pour acquis que la technique est une «boîte noire» pour les «Bleus». Certes, d'après nos observations, une majorité d'internautes partagent ce point de vue. Il y a toutefois de notables exceptions.

6. Dans le cadre de ce chapitre, nous ne traiterons pas des services d'information à propos desquels on peut notamment lire ce qui suit: «Ne supposez qu'aucune information que vous trouvez est à jour et/ou exacte. Souvenez-vous que les nouvelles techniques permettent juste à n'importe qui de devenir un éditeur, mais tout le monde n'a pas découvert les responsabilités liées à la publication». Par ailleurs, on trouve une mise en garde à propos du contenu par rapport à la dimension internationale d'Internet: «Comme Internet embrasse le globe, souvenez-vous que les services d'information peuvent refléter des cultures et styles de vie franchement différents de ceux de votre communauté. Des choses que vous trouvez choquantes peuvent provenir de régions où elles sont acceptables. Restez sans parti pris.» Les personnes qui sont auteurs de sites doivent veiller à ne pas se contenter de proposer une liste de liens vers d'autres services à Internet, à ne pas pointer vers d'autres sites sans autorisation de même qu'ils doivent veiller à la mise à jour des informations disponibles. Par ailleurs, ne supposez pas que tout fonctionne lorsque vous n'avez testé qu'avec un seul [logiciel] client. De même, tenez compte d'un niveau technique bas pour les clients et ne créez pas d'applications qui ne peuvent être utilisées que par des interfaces graphiques.»

de la communication en présence. Cette précision montre que pour les personnes qui ont été à l'origine d'Internet, la communication interpersonnelle est demeurée dans une certaine mesure, voire dans une large mesure, un modèle⁷. Il apparaît même d'autant plus important de respecter «les règles de courtoisie habituelle dans les rapports entre les gens» que, dans le cas des échanges médiatisés par la technique, on ne peut pas tenir compte de «l'expression corporelle» et du «ton de la voix». Pour compenser, les auteurs du texte proposent de se mettre d'accord sur quelques règles: les majuscules doivent être utilisées pour donner l'impression qu'on va crier, encadrer un mot par deux astérisques (*) permet de mettre l'accent sur le mot en question, utiliser des émoticônes⁸ permet d'indiquer le ton de la phrase. Dans le cas où il apparaît crucial de prendre le clavier parce qu'on en a «vraiment gros sur le cœur à propos d'un sujet donné», il faut encadrer son propos par un «FLAME ON» et par un «FLAME OFF». D'autres allusions sont faites par rapport à des modes de communication plus anciens. Ainsi, est-il conseillé de ne pas écrire par courriel ce que nous n'écrivions pas sur une carte postale. Comme dans d'autres situations, on demande d'attendre «d'avoir dormi avant d'envoyer des réponses chargées d'émotion». On retrouve ici le concept de «conversation idéalisée» de Michael Shudson qui estime que «toute communication se

7. Dans un autre document, intitulé en français «Bienséance en matière de réseau» (<<http://www.sri.ucl.ac.be/bienseance.html>>), traduction extraite de la pile HyperCard Internet Tour, réalisée par le Network Service Center de la NSF et datée du 9 octobre 1995, il est recommandé de ne pas écrire ce que l'on ne dirait à personne «dans un salle pleine de monde». Cette référence à d'autres situations n'est pas la seule. Ainsi, est-il recommandé en cas de forte émotion d'attendre d'être calme afin de pouvoir réfléchir. «Une tasse de café ou une bonne nuit de sommeil peuvent faire des merveilles dans ce domaine. Des mots hâtifs créent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent.» Dans un autre document intitulé «Règles de conduite et savoir-vivre de l'utilisateur du Réseau» (<<http://www.sri.ucl.ac.be/netetiq.html>>) et préparé en 1992 et préparé à la University of Florida, il était précisé qu'il fallait être prudent dans l'usage de l'ironie et de l'humour, la plaisanterie pouvant être perçue comme une critique étant donné que la communication n'a pas lieu en face-à-face.

8. En anglais *smileys*. Le traducteur du texte, Jean-Pierre Kuypers, emploie le terme de «souriard».

doit de ressembler au modèle d'une conversation, que ce modèle existe réellement ou non » (1978: 323). Alors que Gary Gumpert et Susan G. Drucker (1999) estiment que l'établissement de règles plus ou moins tacites réservées aux initiés éloigne la communication médiatisée par la technique de la «place publique idéalisée», en faisant justement référence aux travaux de Michael Shudson, les auteurs de la Netiquette ont estimé, au contraire, que leurs propositions de règles pourraient permettre d'aider les gens à s'approprier Internet comme moyen de communication sur le modèle de la communication en face-à-face.

Les internautes sont aussi invités à ne pas écrire des messages trop longs parce que la plupart des personnes auxquelles ils s'adressent paient la communication à la durée. Si ceux-ci font plus d'une centaine de lignes, il est recommandé de le préciser dans le titre du message. Pour la même raison, s'il est conseillé de signer ses messages, la signature ne devrait pas excéder quatre lignes. Il est également fait mention de l'importance de la dimension interculturelle dans les échanges («Souvenez-vous que le destinataire est un humain dont la culture, la langue et l'humour ont d'autres références que les vôtres», «Soyez prudent avec l'argot et les expressions locales») et des éventuelles contraintes techniques, les messages devant pouvoir être lus par tous les terminaux (ce qui pose par exemple la question de l'utilisation ou non des caractères diacritiques). Si dans la première partie du texte il est question d'un «ensemble minimum de règles» adaptables, il y a tout de même ensuite plusieurs interdictions: interdiction de renvoyer sans autorisation à un groupe un message reçu à titre privé, interdiction de déformer un message même s'il est possible d'en extraire certains propos, interdiction d'envoyer des lettres à la chaîne. Il est par ailleurs fortement déconseillé de reproduire l'ensemble d'un message précédent dans le cadre d'un envoi. Il est également précisé que «la publicité par courrier électronique est malvenue (et interdite dans bien des contextes)». Par ailleurs, les pièces jointes de plus de 50 Ko sont découragées⁹.

9. Cette contrainte peut paraître quelque peu dépassée si l'on tient compte du fait qu'un nombre grandissant d'internautes bénéficient de connexions à haut débit. En revanche, elle demeure d'actualité si l'on tient compte du fait que, même dans les pays les plus riches, une partie importante des branchements sont encore à basse vitesse.

Après les échanges de personne à personne, il est question de la communication d'une personne à un groupe. Il est tout d'abord mentionné que les mêmes règles s'appliquent. Les contraintes sont même jugées plus importantes, car l'auditoire est souvent peu connu. D'où le fait qu'il est «fort important important d'en savoir autant que possible à propos de l'audience», notamment afin de n'offenser personne. Il est même recommandé d'observer pendant un à deux mois les échanges avant de participer afin «d'acquérir une compréhension de la culture du groupe». On retrouve ici l'une des caractéristiques essentielles des théories de l'argumentation, soit tenir compte du profil de l'auditoire avant de s'exprimer (Breton, 1998). Les autres recommandations sont les suivantes: rédiger des messages et articles «brefs et ciblés»; ne pas reprocher le comportement des utilisateurs au gestionnaire du système; ne pas se contenter de signaler des fautes de frappe ou d'orthographe, ce qui serait considéré comme un comportement de «débutant puéril»; se méfier des réponses automatique soit à une personne en particulier (celle qui écrit le message auquel on souhaite répondre), soit à l'ensemble des abonnés de la liste. Il est conseillé d'envoyer les demandes d'abonnement et de désabonnement à la bonne adresse. Pour ce faire, il est préférable de garder le message reçu au moment de l'abonnement, car il est généralement précisé dans celui-ci comment il est possible de se désabonner. Enfin, il faut faire attention au fait qu'une fois envoyé un message est irrécupérable. Lorsque la liste est privée, il est interdit de renvoyer un message «à une plus large audience».

De la méconnaissance de ces normes et de leur pertinence éventuelle

Ces différentes recommandations ayant été rédigées au cours des années 1990-1995, on peut considérer que celles-ci correspondent à un legs effectué par les «fondateurs» d'Internet aux nouveaux internautes afin que ces derniers tiennent compte de leur expérience. Mais ces règles ont-elles été transmises et sont-elles devenues autant de normes d'usage en ce qui concerne les échanges de courriels sur les listes de discussion? Nos observations des contenus de plusieurs

listes de discussion depuis dix ans (1998-2008)¹⁰ nous conduisent à répondre de façon plutôt négative à cette question. Notons tout d'abord que la Netiquette est toujours demeurée un document relativement peu évoqué dans le cadre des listes de discussion alors qu'elle aurait pu (dû?) encadrer la régulation des échanges. Selon Jacques Berleur et Tanguy Ewbank de Wespim qui ont analysé un ensemble très vaste de documents de toutes origines avec l'ambition de contribuer à la gouvernance d'Internet, notre constatation est tout à fait normale (2001). Certes, les documents, tels que le RFC 1855¹¹, proposent un certain nombre de principes intéressants qui s'appuient sur une approche normative de la déontologie au sens kantien du terme. En revanche, ils pèchent le plus souvent par l'absence complète de sanction, voire de transparence dans la façon dont ils ont été édictés. De plus, ils ont souvent été conçus par des informaticiens qui n'ont manifestement pas tenu compte de la dimension éminemment sociale de l'appropriation de la part d'une population de plus en plus diversifiée. Or, comme l'écrit Pierre Bourdieu, « les propriétés formelles des œuvres ne livrent leur sens que si on les rapporte, d'une part, aux conditions sociales de leur production – c'est-à-dire aux positions qu'occupent leurs auteurs dans le champ de production – et d'autre part au marché pour lequel elles ont été produites [...] et aussi, le cas échéant, aux marchés successifs sur lesquels elles ont été reçues » (1982 : 165). C'est en tenant compte de cette analyse que les promoteurs d'éventuelles normes à venir pourront les édicter dans une perspective de régulation des échanges dans Internet. De plus, afin que cette régulation soit démocratique, il faudra faire en sorte que « tous participent à l'élaboration des textes auto-réglementaires, qu'ils soient sujets actifs

10. Nos observations ont commencé avec la rédaction de notre thèse de doctorat (2001). Par la suite, nous avons poursuivi nos recherches de façon plus espacée dans le cadre de nos activités de professeur-chercheur.

11. Il est également question de textes tels que « The ten Commandments of Computer Ethics » (Les dix commandements de l'éthique de l'informatique) du Computer Ethics Institute de Washington D.C., « The Bill of Rights for The Citizen in the Global Information Society » (la Déclaration des droits des citoyens dans une société globale de l'information) de la Confederation of European Computer User Association (CECUA) et différentes chartes comme la « Charte française de l'Internet ».

ou sujets passifs de cette activité» (Berleur et Ewbank de Wespin, 2001: 40), tout en pariant inlassablement sur le partage d'une certaine culture démocratique.

Cette démarche nous apparaît nécessaire, car un minimum de normes encadrant les échanges sont nécessaires. Comme l'écrit Bernard Miège (1995, 1997), au fur et à mesure que l'espace public s'ouvre, il accepte une différenciation de plus en plus importante entre les personnes qui y participent. En effet, avec l'accroissement du nombre de personnes branchées, Internet participe à l'ouverture progressive de l'espace public, mais la répartition des prises de parole entre abonnés demeure toujours très inégale. Dès lors, l'absence totale de modération ne peut pas être considérée comme une garantie de liberté d'expression. Laisser tout le monde s'exprimer à sa guise peut «favoriser» le creusement des inégalités pour plusieurs raisons: premièrement, les abonnés ont accès à Internet de façons très inégales; deuxièmement, ils s'approprient celui-ci de façon très diversifiée; troisièmement, ils osent s'exprimer dans l'espace public à des degrés très divers. L'observation des dynamiques en vigueur au cours de ces deux années nous a amené à conclure que l'établissement d'un minimum de règles était nécessaire pour permettre les échanges d'argumentations. Ce choix nous semble d'autant plus important qu'il s'agit d'un moyen de communication relativement «jeune» qui est utilisé par des internautes aux profils de plus en plus hétérogènes et qui en sont à des degrés d'appropriation très divers, allant de la simple utilisation ponctuelle à la formation d'une véritable culture technique accordant une place centrale à Internet. De plus, il importe ici de mettre l'accent sur la dimension technique qui rend possible les échanges communicationnels. La technique, entendue au moins autant en termes logiciels que matériels, est à la fois habilitante et contraignante pour reprendre les termes de Serge Proulx (1999). Or les travaux effectués dans le cadre de la sociologie des usages des TIC, notamment au sein de l'approche dite de l'appropriation, ont montré que rares sont les utilisateurs qui disposent d'une véritable «culture informatique». La pratique d'Internet peut d'ailleurs être intensive mais relever d'un degré d'acculturation technique relativement faible dès lors qu'Internet n'est considéré que comme un moyen de remplir des tâches autrefois réservées à des technologies plus anciennes. Pour la plupart des abonnés, il semble donc que la technique constitue une

donnée incontournable. Par rapport à une situation antérieure où il y avait une certaine homogénéité entre internautes, l'existence de différences dans le niveau de maîtrise de la technique et la capacité à influencer les choix complexifie singulièrement la donne dans l'établissement de règles. En conséquence, il importe d'attirer l'attention sur le fait que l'ouverture d'Internet en tant que dispositif sociotechnique peut contribuer à créer des écarts considérables dans la maîtrise de la communication médiatisée par ordinateur.

L'acceptation d'un minimum de règles s'avère la seule façon de concilier à la fois les valeurs de liberté d'expression et d'égalité devant l'expression. D'une certaine façon, on retrouve ici le concept d'« égaliberté » d'Étienne Balibar qui estime que « la politique se fonde sur la reconnaissance que liberté et égalité ne peuvent exister l'une sans l'autre » (1992: 247). On retrouve aussi l'approche habermassienne récente de l'espace public, l'accent étant mis sur les procédures qui favorisent l'échange des arguments. Si la raison ne produit pas forcément de réponse à toutes les questions, elle peut au moins fournir un cadre pour la discussion. Jürgen Habermas juge en effet que si aucune confiance en une raison essentialiste n'a survécu, on ne peut cependant se passer d'une raison procédurale, capable d'engager un procès à l'encontre d'elle-même, d'une raison pratique, médiatisée par le langage, fondée sur la communication et portée par le *telos* de l'entente (1997b: 19).

Nous avons constaté par ailleurs que la technique peut jouer un rôle important dans la structuration des échanges, et ce au moins à deux niveaux. Premièrement, la présence de l'anglais dans les commandes gêne beaucoup d'internautes dans leurs tentatives de désabonnement et de réponse effectuées soit à titre privé, soit en contexte public. Plus ou moins régulièrement, des personnes signalent sur les listes leur souhait de voir leur abonnement résilié. Manifestement, certains d'entre eux font exprès de manifester publiquement leur mécontentement avant de quitter la liste. Toutefois, pour d'autres, le passage obligé par les commandes en anglais pose visiblement un problème de compréhension de la langue.

Voilà pourquoi nous avons conclu à la nécessité de se donner un certain nombre de règles qui doivent à la fois avoir une certaine pérennité dans le temps et pouvoir être remises en question pério-

diquement. Toutefois, d'autres auteurs comme Susan Herring développent un point de vue un peu différent en essayant de dépasser plusieurs idées reçues sur la soi-disant supériorité du face-à-face par rapport à la CMO, mais aussi en essayant de spécifier le dispositif et ses configurations au-delà des situations particulières. Elle se demande ainsi pourquoi la CMO est populaire alors qu'elle est limitée, notamment en termes de tours de parole et de cohérence dans le suivi des sujets abordés, ce qui peut être considéré comme des problèmes importants lorsqu'il s'agit de favoriser des échanges argumentés. Elle reconnaît que les messages ne sont pas souvent adjacents, que les échanges se chevauchent et que, la plupart du temps, les thèmes sont rapidement abandonnés. Néanmoins, elle émet comme hypothèse que si les utilisateurs sont satisfaits, c'est parce qu'ils s'adaptent au moyen de communication et parce qu'ils estiment que le relâchement de la cohérence a deux avantages, l'augmentation de la capacité interactive (*heightened interactivity*) et le jeu de langage (*language play*). En fait, Susan Herring estime aussi que si autant de personnes échangent des messages sur Internet, c'est parce que la CMO n'est pas si incohérente que cela. Par ailleurs, elle propose de séparer nettement incohérence éventuelle caractéristique d'un moyen de communication et popularité de celui-ci. Autrement dit, si la CMO est populaire, c'est pour deux types de raisons : l'adaptation des usagers au moyen de communication et la nature fragmentée des interactions.

À propos de l'adaptation des usagers, elle constate que ceux-ci inventent des façons de signaler qu'ils écoutent et de négocier les tours de parole. Il y a développement de stratégies compensatoires. Il y a par exemple dans le cas de la CMO synchrone les réponses très rapides et très courtes. Il y a aussi des façons de montrer qu'il y a un changement de tour de parole ou maintien de sa propre prise de parole. Pour recréer de l'adjacence, il est possible dans le cas des échanges asynchrones de reprendre une partie des propos de l'interlocuteur précédent, ce qui témoigne d'une apparence de dialogue. La présence de chevrons dans les messages crée cette illusion de l'adjacence. Il peut aussi y avoir une certaine organisation des échanges sur un thème, par exemple avec l'utilisation des « fils » dans le cas des groupes de nouvelles sur Usenet ou avec la présence d'un modérateur qui est chargé de contrer la tendance à la dispersion, la fragmentation des thèmes abordés.

Susan Herring aborde ensuite le deuxième ensemble de raisons qui expliquent pourquoi la CMO est populaire. Premièrement, le relâchement dû à la moins grande présence de normes contraignantes peut être considéré d'un point de vue positif. Le manque même de cohérence peut déboucher sur certains échanges humoristiques dans lesquels ce manque sera mis à l'avant-plan, d'où le fait que l'on puisse parler d'humour métalinguistique. Nos recherches vont ici dans le même sens mais notre propos est plus vaste. Excepté sur les listes où le contenu est très encadré par des normes contraignantes, nous avons toujours constaté qu'un jour ou l'autre la pertinence de l'existence même de la liste, ses objectifs, les usages à propos des échanges devenaient objets de débats. La communication laissait donc la place à la métacommunication. Susan Herring (1999) tire elle-même des conclusions concrètes de ce type d'analyse quant à la conception de systèmes de CMO. Ceux-ci doivent à la fois augmenter la cohérence interactionnelle et garder des aspects fructueux de l'incohérence interactionnelle. Pour ce faire, elle propose trois pistes: (1) augmenter la capacité d'enregistrement et d'archivage (surtout dans le cas de la communication synchrone pour laquelle ce ne sera pas systématique) parce que c'est important en termes de processus cognitif, (2) augmenter le feedback pour réduire l'incohérence conversationnelle, l'idéal consistant à faire de la communication bidirectionnelle qui permette le feedback durant l'écriture des messages, tout en tenant compte du fait que cela entraîne d'autres problèmes (exemple parmi d'autres: le multifenêtrage où chaque intervenant a son espace de prise de parole que limite forcément le nombre d'intervenants), (3) réduire les séquences incohérentes en facilitant le repérage et la liaison entre les tours de parole.

Il apparaît donc fondamental de considérer que le contexte des débats est caractérisé par un dispositif technique, matériel et logiciel qui favorise tel ou tel type d'échange, empêche tel ou tel autre, permet par exemple un archivage des données sans que ce dernier ne soit évidemment automatique, ni qu'il soit utilisé s'il est disponible. Comme l'affirme Josiane Jouët, «l'usage se greffe sur un potentiel technique prédéterminé qui constitue un horizon de références incontournables. L'utilisateur choisit l'application désirée et construit en se référant aux possibilités et aux contraintes des services et des logiciels empruntés» (1993: 107). Dans un ordre

d'idées voisin, Serge Proulx (1999) considère que la matérialité des dispositifs – par exemple le choix d'une configuration technique spécifique pour un réseau de communication – agit sur le processus de communication en tant que technologie intellectuelle. L'adoption d'un dispositif technique spécifique entraîne alors ses utilisateurs à développer une manière de penser et de construire la « réalité » qui est en partie contrainte par le dispositif technique en tant que forme matérielle permettant et limitant l'expression en matière de débats.

Quelques mises en garde pour conclure

Enfin, nous allons ouvrir plus largement notre propos avec deux mises en garde qui nous semblent pertinentes pour conclure ce texte. Premièrement, l'étude de la médiation être humain-machine ne peut pas expliquer à elle seule tous les aspects de la prise de parole publique médiatisée par ordinateur. Or les études se rapportant à la CMO ont souvent tendance – l'article de Nancy Baym (1998), au demeurant fort intéressant, nous semble d'ailleurs exemplaire à cet égard – à ne pas porter sur le rôle de la CMO dans la société mais plutôt sur la société à travers les pratiques de CMO. Tout ce qui est analysé est en ligne, ce qui constitue un choix méthodologique fort. En conséquence, même s'il est précisé que l'on retrouve souvent les mêmes caractéristiques sociales en ligne et hors ligne, ce qui se passe hors ligne semble complètement évacué. Étant donné ce changement de perspective, il n'est par exemple plus question de celles et ceux qui ne sont pas branchés. Plus généralement, ce type de méthodologie peut aboutir à des propos fort contestables. Ainsi, ceux de Mark Poster (1997) sur le rôle central d'Internet en tant que moyen permettant de décentraliser considérablement les lieux d'énonciation du discours, nous semblent intenable. Ce genre de position nie complètement les inégalités sociales quant au niveau d'acculturation technique, mais aussi quant au niveau de culture générale qui « autorise » à participer aux débats publics. De plus, les contraintes pesant sur la vie quotidienne, à commencer par les contraintes de temps, sont largement évacuées. Les notions de capital, culturel et symbolique, ainsi que d'habitus de Pierre Bourdieu (1980 [1990]) mériteraient d'être mobilisées afin d'aller plus loin dans l'analyse. On pense aussi à l'approche d'Henri Lefebvre (1958,

1962) selon qui la vie quotidienne peut être considérée comme un niveau de saisie de toute la scène sociale. Évidemment, dans ce cas, on s'éloigne de l'étude *stricto sensu* de la communication médiatisée par ordinateur mais cela nous semble nécessaire pour aller plus loin dans l'analyse.

Deuxièmement, à la suite du propos que nous tenons dans ce texte, nous ne voudrions pas « tomber » nous-même dans l'idéologie de la communication. Bon nombre de textes sur la CMO, à commencer par l'article fondateur de Licklider et Taylor mentionné au début, lient les échanges médiatisés par informatique et la recherche du consensus. N'y aurait-il pas ici une conception particulière mais non systématiquement assumée de la politique et des rapports sociaux de la part des auteurs de ces textes? Il est possible de se demander à l'instar d'Anne-Marie Gingras (1999) si les travaux qui mettent l'accent sur la communication en tant que dimension sociale n'ont pas souvent tendance à opter, directement ou indirectement, volontairement ou involontairement, pour une lecture du monde qui met l'accent sur le consensus et non sur le conflit. Anne-Marie Gingras émet l'hypothèse qu'en tant qu'idéologie la communication peut être perçue comme distillant naturellement de l'harmonie (1999 : 3). Or ce genre de perspective ne fait-il pas fi des intérêts divergents des individus et des groupes constitutifs de la société et ne postule-t-il pas un peu hardiment comme norme l'existence de consensus sociaux? Demandons-nous à l'instar de Serge Proulx si « le recours à la communication (ou au manque de communication) pour caractériser des rapports sociaux spécifiques » n'apparaît pas « être une ruse idéologique » qui masquerait « d'autres aspects des rapports de force entre des acteurs qui définissent aussi – et plus fondamentalement – les tensions et les oppositions entre eux » (1992 : 223). Il serait imprudent de résumer tous les conflits auxquels nous sommes confrontés de près ou de loin dans le « vivre ensemble » à des difficultés à communiquer.

Le « vivre ensemble », une finalité à recréer

Alain LÉTOURNEAU

À certains égards, le « vivre ensemble » peut être vu comme allant de soi, ou au contraire comme étant potentiellement problématique; il ne semble pas étonnant que nous ayons à circuler entre ces deux pôles. De fait, le « vivre ensemble » existe, c'est-à-dire qu'effectivement l'on peut dire que notre société est relativement pacifique, etc. Mais du même coup, il faut remarquer que le « vivre ensemble » demeure une tâche à accomplir. Ce ne sont pas seulement les sociétés pluralistes qui ont cette tâche à remplir.

L'idée de base que nous allons défendre ici est que le « vivre ensemble » est quelque chose qui est constamment à reconstruire dans des actes communicationnels, accompagnés de réalisations concrètes, notamment avec une importante composante économique et d'éducation mutuelle. Il ne saurait être question de le tenir pour acquis; sinon, cela signifie qu'il devient une tâche à accomplir et à reprendre. La question est de savoir si nous l'avons suffisamment thématiqué. Si nous avons saisi le sens de l'interactionnisme et du constructivisme social dans son lien avec les pratiques communicationnelles, nous serons résolu comme société à créer de l'institué pour prendre en charge ces requêtes d'interaction de manière quelque peu systématique¹. On ne pourra évidemment tout dire ici à ce sujet.

Par hypothèse donc ce « vivre ensemble » doit être visé par les acteurs à tous les niveaux de la chose publique (ou *res publica*), il est à ré-actualiser pour avoir quelque chance de se développer et de se renouveler de manière adéquate. Ceci est particulièrement vrai à ce qu'il nous semble dans un contexte où les ciments sociaux traditionnels (notamment la religion) ne peuvent plus fonctionner pour la société dans son ensemble. Cette question de la religion

1. Sur l'interactionnisme symbolique en sciences sociales, une bonne introduction en français a été publiée dans (Le Breton, 2004).

intervient dans une certaine manière dans la question du «vivre ensemble», parce qu'historiquement elle a été un lieu important du développement d'un «vivre ensemble» d'ailleurs tout aussi pluriel que les religions le sont. C'est pourquoi nous l'aborderons ici brièvement, prenant pour matière immédiate de la réflexion les débats actuels autour du nouveau programme ECR (Éthique et culture religieuse).

La manière d'arriver selon nous à cette prise en charge du «vivre ensemble» serait de commencer par y développer une approche de gouvernance, faisant appel à la multiplicité des acteurs concernés dans la société en général. Cette gouvernance en acte supposerait un agir continu et planifié de communications discursives susceptibles de construire de nouveaux «sens communs», c'est-à-dire des consensus émergents capables de rallier une pluralité d'acteurs². Ce qui rejoint de près une approche de concertation et de médiation mutuelle, qui sait s'appuyer sur le pluralisme axiologique sans pour autant nier l'importance de certaines valeurs de base³. Toutefois, il est clair que de telles perspectives misant sur la communication discursive ont besoin aussi des moyens techniques requis et des outils de communication adéquats. Il est requis de partir des compétences communicationnelles déjà présentes, non sans viser leur développement.

2. Sur la notion de consensus émergents, voir Bruno Leclerc, « La délibération en comité d'éthique en tension entre consensus préalable et consensus émergent », dans (Létourneau et Leclerc, 2007). L'ensemble de cet ouvrage se confronte à la tension entre les consensus déjà établis, les différents sens communs qui sont à la fois une ressource et un obstacle, et la requête de consensus valables dans le contexte de prises de décision.

3. Cette question du pluralisme axiologique (ou des valeurs) a été mise en relief il y a déjà un certain temps, notamment par Max Weber, pour caractériser l'état de la société contemporaine. Un tel pluralisme n'est sans doute pas diminué dans le contexte des sociétés pluriculturelles. Voir Max Weber (2000).

1. Le «vivre ensemble» à Côte-des-Neiges

Certes, un programme de recherches basé sur une approche microsociologique axée sur l'analyse des interactions serait utile et précieux pour mieux comprendre un tel contexte de vie. Dans le présent écrit, je devrai me contenter de remarques basées sur la simple observation pratiquée durant la fréquentation de lieux voisins, corroborées par un ouvrage fort utile⁴.

Voilà un quartier de Montréal qui est exemplaire à bien des égards de la situation de pluralisme de fait qui prévaut dans les sociétés contemporaines. Il est lui-même composé de sous-quartiers fort différents: celui de Snowdon, celui de l'Université de Montréal, celui du parc Kent et de la Savane, très différents les uns des autres. Il a de plus ceci de particulier que dans ce quartier nous ne pouvons isoler un groupe minoritaire comme étant réellement dominant sur les autres, bien que certains groupes soient importants. Si dans tel coin la présence juive est importante, c'est toujours avec beaucoup de métissage. Il en va de même dans les quartiers à composante noire, à la fois caribéenne et africaine, sans oublier les populations venues du nord de l'Afrique et du continent asiatique, bien représentées également. Il y a aussi les Européens du Nord, de l'Ouest ou de l'Est, et les Latino-Américains. À travers toute cette diversité, les francophones plus traditionnels sont également présents de manière importante.

Nous trouvons d'entrée de jeu des gens qui se côtoient et qui se croisent, sans nécessairement faire connaissance, si en particulier nous considérons ces «lieux communs» que sont les centres commerciaux. Pensons par exemple à un centre commercial comme celui appelé Wilderton, sur l'avenue Van Horne entre la rue du même nom et la rue Wilderton, haut lieu de pluralisme culturel montréalais. De tels centres commerciaux sont souvent les seuls espaces à partager par n'importe qui, les espaces communautaires étant souvent réservés à un groupe en particulier. Certes, des catholiques de différentes origines peuvent fréquenter les églises paroissiales, ou encore les trois mosquées du quartier, mais ils le font sur la base de leur caractéristique religieuse, non sur une base partagée par

4. (Meintel, Piché *et al.*, 1997).

tous. Des espaces de service également sont le lieu de fréquentations, cette fois bien plus large (écoles, CPE⁵, autres services comme les CLSC⁶). Ces espaces permettent jusqu'à un certain point des contacts interculturels. Il faudrait l'établir en détail, produire des résultats comparatifs différenciés, notamment en termes de qualité et de valeur des contacts. Ces contacts toutefois sont forcément limités et liés à des contextes bien particuliers⁷. Les communautés particulières continuent de vivre et de se développer, mais ceci ne donne pas pour autant aux autres communautés, et à l'ensemble social, quelque chose de commun à quoi renvoyer de manière adéquate. Certes il y a les éléments matériellement communs comme les institutions existantes, édifices visibles et connaissables, mais encore faut-il examiner les manières de leur donner sens. Encore faudrait-il que la population ait le temps de s'en parler, les moyens de le faire également, la langue étant l'un de ces moyens. Il arrive assez souvent que le locuteur ne sache non pas quelle est la langue de son interlocuteur potentiel, mais bien quelle langue serait naturellement attendue chez cet interlocuteur potentiel. Et la même chose peut se vérifier quelle que soit la langue du locuteur, du moins assez souvent, dans un tel quartier. Cela n'empêche d'ailleurs pas, chose finalement remarquable, que les gens se croisent, agissent de concert, passent à la caisse, sélectionnent sans difficulté un poisson, une quelconque marchandise. Ils arrivent donc à se coordonner minimalement dans un espace structuré comme celui d'un supermarché. Toutefois, le contact reste froid, marqué d'anonymat et peu susceptible de faire apprécier un «vivre ensemble» qui est présent, mais qui ne connaît ni temps festif, ni temps remarquable. La chose est forcément différente auprès des employés qui arrivent eux à communiquer ensemble, ayant à le faire sur une base régulière.

5. CPE: centre de la petite enfance.

6. CLSC: centre local de services communautaires.

7. Voir à ce sujet Meintel, Piché *et al.* (1997). Il s'agit de l'édition de certains résultats du GRES (Groupe de recherche ethnicité et société), inspirés de l'ethnographie de l'école de Chicago. Une approche constructiviste, mais qui est centrée sur le cadre théorique de l'ethnicité. Il serait intéressant de refaire ce genre d'étude aujourd'hui, pour relever les évolutions probables.

Si nous arrivons à nous coordonner ainsi, c'est tant mieux et c'est déjà quelque chose, mais il ne semble pas que ceci aille très loin. Il semble approprié de donner ici l'exemple d'un centre commercial pour figurer la coordination qu'on y observe lorsque chacun fait son marché, avec ses insuffisances. En particulier, dans les situations difficiles où chacun doit mettre de l'eau dans son vin (à supposer qu'il ou elle en boive), il faut sans doute plus que ce type de coordination pour arriver à l'entente sociale. Celle-ci est non seulement requise pour le bon fonctionnement des institutions, mais elle serait également susceptible d'entretenir et de donner sens à l'identité commune, au fait de l'être ensemble donné qui nous caractérise.

Constatons que, dans la société québécoise contemporaine, il n'existe pas d'organisation ou de politique sociale qui propose de façon évidente une approche de la gouvernance en matière de pluralisme culturel. On préfère s'en remettre aux communautés, la voie privilégiée de la formation morale, notamment dans une perspective «républicaine» à la manière américaine du parti portant ce nom (il faut une communauté pour apprendre et pour développer le sens moral). L'alternative est de se confiner aux initiatives d'un État de droit muni de bonnes volontés. Ce dernier tantôt fait appel à une réflexion collective sur les accommodements raisonnables, tantôt énonce une liste de valeurs auxquelles les nouveaux arrivants, expression politiquement correcte pour désigner les immigrants, devraient souscrire au départ avant même de mettre les pieds sur le territoire. Sur quoi compter pour rendre possible une approche de gouvernance qui aille plus loin? Que mettre de l'avant comme élément rassembleur?

2. Théories de la religion: libéralisme, herméneutique ou réductivisme

La religion est une candidate normale d'un point de vue historique quand il s'agit d'identité collective, dans le contexte plus large d'une culture et d'une langue données. Dans les groupes culturels et sociaux d'avant le brassage profond que nous connaissons de nos jours, et que nous connaissons davantage dans l'avenir, la religion a eu une importance majeure dans la définition de leur identité. Elle en a toujours une dans bien des cas. Mais de nos jours, les appartenances sont multiples et pensées diversement. Par exemple

dans le monde arabe, la jeune génération s'identifie plus qu'on ne le pense aux valeurs individualistes et modernes qu'à la tradition de manière générale. On le voit en particulier dans le développement des chaînes de télévision privées et la montée d'une culture médiatique populaire⁸.

Il est bien difficile de faire la part des choses entre ce qui a pu être constructif et valable dans cet héritage de la religion et ce qui l'a été moins. Dans certains cas du moins, la religion a permis de servir d'élément de cristallisation de conflits d'intérêts divers, alors que dans certains autres cas, elle a pu servir précisément de nécessaire ciment social. Or nous n'avons pas besoin de nous prononcer sur ce point (la valeur globale du fait religieux) pour constater que, dans le contexte qui est le nôtre, nous ne pourrions nous baser sur la religion d'un groupe particulier pour servir de ciment social à tous les autres. Nous ne voulons ni voir la religion majoritaire jouer ce rôle, ni voir une autre religion prendre sa place comme ciment social. Émile Durkheim soutenait que l'existence de la religion avait beaucoup à voir avec la consolidation de l'ordre social, qu'en fait le divin était une manifestation du social lui-même ; mais si nous avons une pluralité de religions, celle-ci ne peut remplir cette fonction sauf en s'imposant aux autres, ce qui est forcément exclu si nous voulons construire le « vivre ensemble » sur des bases élargies⁹. Dans un contexte social antérieur marqué par le communautarisme et la moralité traditionnelle, cela aurait pu être envisageable, et ce l'était souvent de fait. Ensuite, il ne faut pas non plus confondre le besoin de réconfort identitaire (qui peut, pour certaines personnes, se trouver en partie comblé dans la fréquentation de groupes religieux) avec la prétention d'imposer ceci à une majorité.

8. Pensons à des artistes de la culture populaire, à des « divas arabes » comme Haifa Wehbe, Elissa ou Nawal Zoghbi, qui remportent un puissant succès, comme le rapporte Usahma Felix Darrah, « Chanson populaire arabe. Danser, chanter en liberté », dans *Courrier international*, n° 940, 7-12 novembre 2008, p. 50-53 (repris du *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich). Les clips de ces artistes sont évidemment présents sur You Tube, avec ceux de bien d'autres dans cette foulée. Mariages de vedettes, parodies et autres productions diverses peuvent être regardés pendant longtemps, et à moindre coût.

9. Émile Durkheim (1960).

Par leur aspect doctrinaire et catégorique, les religions peuvent apparaître comme des refuges sécuritaires, mais le prix à payer de cette perspective est souvent l'intolérance. Une première piste pour échapper à ceci, qui a été explorée depuis déjà quelques siècles en monde chrétien, consiste à développer une position «herméneutique» sur la religion. Toute la théologie libérale issue du monde protestant a exploré cette piste, qui s'est prolongée dans le catholicisme après Vatican II en particulier¹⁰. L'herméneutique est une théorie de l'interprétation qui considère la partie en fonction du tout et le tout en relation avec les parties. Elle replace les textes d'une tradition donnée dans leur contexte de production pour en dégager le sens, qui est forcément à réinterpréter dans le contexte nouveau des situations évolutives¹¹. Les textes d'origine doivent être compris comme une réponse à des questions qu'il faut reconstruire ; il importe de voir ensuite si les questions d'aujourd'hui trouvent encore un éclairage dans ces anciennes réponses, et lequel. Cette position peut bien sûr être reprise par des religions autres que chrétiennes, comme nous l'avons soutenu il y a déjà longtemps. On critiquera alors à mots plus ou moins couverts le dogmatisme de sa propre religion pour réinterpréter le sens des formules ou des textes, dans un sens compatible avec les valeurs morales contemporaines, par exemple celles de la modernité.

On fait alors forcément une certaine sélection, et les valeurs terminales peuvent «entraîner» l'édifice symbolique et culturel concerné (c'est-à-dire le construit religieux lui-même) dans une direction donnée. Pensons par exemple aux théologies existentielles, de la libération, de l'environnement. Toutes ces versions ont apporté des déplacements intellectuels dans le domaine chrétien, sans pour autant rompre les liens de l'appartenance religieuse. Un pluralisme interprétatif s'ensuit, représentatif de l'état des idées dans la société où nous vivons. Une herméneutique de la religion évite du moins le dogmatisme militant et tranchant de la vérité absolue, donnant lieu à diverses versions plutôt qu'au seul «crois ou meurs» d'une version officielle. Les sociétés occidentales ont pu se développer

10. Surtout depuis Ernst Troeltsch (1990) et à sa suite Rudolf Buttmann et Paul Tillich.

11. Voir à ce sujet Hans-Georg Gadamer (1996).

dans un pluralisme religieux sur de telles bases, et ce, depuis les philosophies encore timides de la tolérance (comme chez Locke et les fondateurs de la République américaine). Et ce bien que le pluralisme de l'Angleterre ou des États-Unis du *xix^e* siècle ne fût pas celui d'aujourd'hui. En effet, ces formes de pluralisme impliquaient seulement quelques variantes chrétiennes, quelques types de théismes philosophiques, un athéisme pratique ou théorique, avec un judaïsme discret. De nos jours, à peu près toutes les religions de la planète peuvent être représentées dans des villes comme Paris, Londres ou Montréal, ou même dans des villes plus petites.

Eu égard à la question religieuse, renoncer à un point de vue herméneutique peut se faire de deux manières: en se cantonnant dans le dogmatisme, ou en souhaitant dépasser tout à fait la problématique des appartenances religieuses. Nous laisserons ici de côté la première piste, qui semble à exclure d'emblée, pour rappeler brièvement les bases d'une critique de la religion, bien établie elle aussi. Cette critique voit la religion surtout comme une tentative de combler un *vide*, les différentes théories réductionnistes ayant mis en lumière une pluralité de vides, chacune prétendant que la religion n'en concerne qu'un en particulier. C'est d'ailleurs là la raison de leur échec à rallier les opinions: la religion s'avère plus polyvalente que cela. Rappelons les principales réductions, auxquelles nous pouvons en ajouter quelques autres plus récentes. On a voulu réduire la religion à un vide de la relation substantielle de type relation amoureuse (Feuerbach), ou au besoin d'incarner l'ordre social et l'autorité (Durkheim). On l'a ramenée aussi au besoin de légitimer le pouvoir des uns sur l'ensemble social (Hobbes) et au besoin du désir lui-même en tant que fin en soi, soutenu par la figure de l'autorité parentale (Freud). Ajoutons une théorie possible qui tournerait autour de l'identité collective et une autre qui soulignerait l'absence d'un sens vrai et d'une science, d'un savoir certain auquel se raccrocher substantiellement. N'en oublions pas une dernière qui mentionnerait la communication qu'on voudrait réussie comme élément « remplacé » par la religion (Habermas, Létourneau)¹².

12. Voir également Ludwig Feuerbach (1982, c1841), Thomas Hobbes (2004, c1651), Sigmund Freud (2004, c1913), Jürgen Habermas (1987), Alain Létourneau (2002).

En effet, le contexte plus directement actuel d'une lecture naturaliste et évolutionniste de la religion (Dennett) ne suppose pas de renoncer à l'héritage occidental de critique de la religion développé entre autres par Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud¹³. Dans cette perspective, nous dirions que la religion est une sorte de plâtre culturel ou de ciment anthropologique. C'est un élément qui vient avant tout combler les fissures et les manques que nous avons brièvement énumérés (et dont la liste n'est pas nécessairement complète). C'est aussi une sorte de « source identitaire », l'image d'une baignoire serait peut-être appropriée, qui peut avoir une utilité ponctuelle, mais qui manifeste rapidement son impuissance à régler les problèmes qu'elle soulève. Si le fait de relever telle réduction particulière ne produit pas la disparition du fait religieux, c'est que d'autres fonctions sont encore remplies par cette réalité complexe et protéiforme.

3. Les finalités à poursuivre

Plusieurs théoriciens ont soulevé depuis bien des décennies les déplacements et réinvestissements ou les remplacements du religieux dans différentes réalités sociales, et ont soupçonné la pensée non religieuse de ne pas être tout à fait détachée de ce type de sentiments. Il peut être intéressant de repenser cette question à partir de l'attribution de valeur par des personnes à quelque chose. Pensons au bonheur, à la cohésion sociale, à la force et à l'unité de la nation. Pensons à l'adhésion à une cause politique comme le communisme ou l'écologisme. Pensons aussi à la participation symbolique à une activité sportive (à la société du spectacle), à la santé physique, à la contemplation du beau dans les êtres réels ou fictifs, et à tout autre plaisir intense.

Du point de vue de la méthode, la suite logique d'une telle piste serait d'en venir à une énumération, puis à une tentative de classement. La conclusion probable de nos jours serait l'impossibilité de hiérarchiser ces éléments de valeur de manière consensuelle. Cette conclusion rejoint les apories d'une pensée wébérienne sur le

13. Voir les travaux de Daniel C. Dennett (2006) et de Friedrich Nietzsche (1971, c1887).

polythéisme des valeurs¹⁴. Je suggère alors de parler de « dieux » dans un sens descriptif à cet égard. « Quels sont vos dieux », la question viserait à savoir en quoi l'intérêt humain est investi ou surinvesti. Ceci quitte à connaître un mouvement radicalement déflationniste par la suite, sous la pression de réalités contraignantes.

Peut-être que, dans le contexte d'une problématique du « vivre ensemble », nous attribuons une valeur substantielle à certains éléments (l'égalité homme-femme, le parler français, une courte liste de valeurs). En demandant une adhésion, nous pensons colmater la brèche d'une vie sociale éparse et diversifiée. C'est bien le sens que semble avoir cette demande récente d'engagement formel face à certaines valeurs fondamentales qui caractériseraient notre société du Québec. Une demande qui procède d'ailleurs sans reconnaître en même temps les nouveaux arrivants comme porteurs de valeurs importantes, par exemple la solidarité de la famille, ou le courage de se déplacer pour se relancer à neuf. Il n'est pas certain en tout cas qu'il suffit d'un acte public, d'une déclaration formelle pour venir produire une adhésion à certaines valeurs présentées comme communes dans une société donnée. Ici le formalisme des engagements officiels est peut-être une condition non suffisante.

Le problème de cette piste réside dans l'attribution d'une valeur catégorique à quelque chose, qui prend dès lors une importance substantielle très grande. Ceci alors même que ces éléments ne tiennent leur importance que de leur attribution de valeur par le désir humain, l'aspiration humaine. Il faut dès lors en relativiser l'importance; quant au désir, il ne s'élève que sur base d'une certaine absence. Pour concrétiser le propos, rapportons ce point à la question de la valeur selon John Dewey: il y a attribution, dotation de valeur à des éléments donnés, en anglais il écrivait *valuation*, pour souligner l'opération¹⁵. Nous n'avons pas affaire, dans ces objets d'attributions, à des valeurs en soi, à des substances dotées de valeur donnée avant toute attribution¹⁶. Dans une perspective fidèle

14. Voir Max Weber (2000, c1905) et Létourneau (2006).

15. John Dewey (1938).

16. La discussion était vive il y a plusieurs années sur la valeur intrinsèque reconnue ou non aux éléments du domaine environnemental, par contraste avec une conception utilitariste de la nature, selon laquelle la

aux phénomènes, il s'agirait alors de décrire les désirs humains et leur investissement. L'idée d'une réduction de la religion à quelque chose d'humain et d'anthropologique reconduit à une réflexion sur le producteur de valeur ou d'absolu, qui est un producteur social. Toutefois, parler de «l'humain» ou de «l'anthropologique» vient camoufler l'importante pluralité d'acteurs en interaction spatiale et temporelle qui sont en jeu dans de tels processus.

4. L'intérêt de finalités non substantielles

Il faut toutefois considérer certaines finalités qui sont vues non seulement comme souhaitables, mais aussi comme requises, et dont nous savons pertinemment qu'elles ne seront jamais totalement réalisées, ce qui ne nous empêche pas de les poursuivre. Ici nous n'avons pas affaire à une attribution substantielle, du moins cela ne semble pas nécessaire. Au contraire, une attribution qu'on peut dire substantifiante consisterait à penser que cette fin serait ou pourrait être atteinte uniquement et en particulier par le moyen X ou Y, alors même qu'en tant que fin visée, elle ne peut être comblée.

C'est le contraire de l'idéalisme qui est en jeu ici, l'idéalisme voulant, un peu comme la religion, combler le vide de l'absence avec un quelconque expédient culturel. Le véritable idéalisme consiste à attribuer précisément aux idées (l'absolu par exemple) un caractère substantiel (par exemple, il équivaut à la subjectivité), mais renoncer à une telle approche ne veut pas dire de renoncer à poursuivre des idéaux. Des exemples de tels idéaux valables s'ils sont considérés de manière non substantielle se trouvent dans une pluralité de lieux de la vie sociale et à bon droit. Prenons-en comme exemple toute une

nature importe avant tout en tant qu'espace ou moyen de répondre à nos besoins. Plusieurs ont cru trouver dans les partisans d'une valeur intrinsèque de la nature ou de ses éléments, comprise donc comme une valeur indépendante des usages que nous en faisons comme humains, le critère de démarcation permettant de reconnaître les véritables environnementalistes par contraste avec d'autres, au fond anthropocentriques. Cette position ne peut pourtant pas nier le fait que ce sont encore des humains qui reconnaissent ou non une telle valeur intrinsèque. De plus, si nous avons un intérêt contemplatif ou esthétique devant la nature, est-ce dire que ceci serait de nier la valeur intrinsèque?

littérature administrative présente dans bien des institutions. Considérons ainsi une *Politique* universitaire déposée récemment par une université québécoise bien connue et de bonne réputation, sur le thème de la qualité de l'enseignement. Voir les principes suivants: «3. Offrir des programmes de formation pertinents, cohérents, novateurs et fondés sur des savoirs scientifiques et professionnels¹⁷.» Une telle entreprise d'offre est déjà donnée en fait, mais il n'est pas mauvais de préciser cette visée, et le programme X ou Y peut être renouvelé et l'est de fait de manière constante. Ce qui consiste à admettre que ce travail ne sera jamais fini, qu'il est sans cesse à reprendre, même si les programmes répondent déjà sans doute à cette requête. Du même document: «4. Avoir des personnels liés à la formation qui ont l'expertise disciplinaire et une compétence d'enseignement et d'encadrement appropriée aux programmes de formation offerts.» C'est là une chose qui est à refaire constamment, quand les carences ne sont pas trop flagrantes, ne serait-ce qu'en raison des départs à la retraite, déménagements ou réaffectations. Il y a aussi «5. Favoriser le développement d'un milieu de vie universitaire contribuant à la qualité de la formation.» Bien sûr, ce milieu existe déjà dans le contexte de l'université concernée (comme dans d'autres évidemment), mais encore là c'est en construction permanente, et cela peut donner lieu à de nombreuses améliorations.

Des énoncés politiques du même genre sont possibles et valables également quand nous posons la question du «vivre ensemble», à condition de se donner des moyens pour les concrétiser, et de ne pas prendre la déclaration d'intention pour la chose. Il faut commencer par comprendre que ce «vivre ensemble» est quelque chose qui est à construire, et qui sera toujours à reconstruire à toute époque. Ce n'est pas un travail à accomplir par l'État tout seul ou par l'entreprise privée toute seule, mais bien à tous les niveaux de la gouvernance sociale, et notamment sur le plan de ce que nous appelons la société civile. Penser qu'il va suffire de faire signer une déclaration à de nouveaux arrivants et qu'un tel engagement, même sincère, va suffire pour assurer leur intégration sociale relève d'une logique de

17. 07-COES-145; document de travail, p. 7. Il s'agit du Conseil d'orientation des études supérieures de l'Université de Sherbrooke, rencontre tenue en 2007.

bouche-trous qui rappelle la religion. On va venir combler par du symbolique quelque chose qui est le travail de toute une société, et qui inclut notamment les acteurs économiques.

On peut dire la même chose de finalités comme «garder une bonne forme physique» ou «avoir une excellente alimentation». Dans d'autres secteurs, vie professionnelle, amicale ou amoureuse, il y a des périodes de stabilité mais parfois du mouvement; encore là, il me semble qu'on ne peut rien tenir tout à fait pour acquis. La chose ne peut pas être différente quand il s'agit de quelque chose d'aussi complexe que le «vivre ensemble». Autrefois la société québécoise confiait aux religions les plus importantes le rôle d'assurer le développement de ce ciment social. Il est exact que nous avons peu développé au Québec une morale laïque (dans le sens de ce qu'ont pu représenter les hussards de la République en 1905). Cependant, il nous reste aujourd'hui non pas à copier le début du xx^e siècle, mais à réinventer quelque chose dans un contexte largement différent de ce qu'a pu être celui de la Troisième République française d'alors.

Sur cette base, la formulation prend forcément un côté idéal, elle est idéalisante. Le devoir-être, même s'il s'agit de choses administratives, demeure un idéal à atteindre. Comme tel, il ne sera jamais tout à fait réalisé. On ne peut en conclure qu'en conséquence il ne sert à rien de poursuivre cet idéal, ou que l'idéal lui-même n'aurait plus d'intérêt. Il joue un rôle moteur essentiel dans toutes les sphères de la vie personnelle et sociale. Pourtant, son statut n'en est pas moins fragile, malgré que ce genre d'idéal soit omniprésent dans nos vies. On ne poursuit un but que précisément parce qu'il s'agit d'un but qui n'est pas atteint.

5. L'option du programme ECR (Éthique et culture religieuse)

Nous abordons ici ce programme scolaire obligatoire depuis l'automne 2008 dans l'éducation primaire et secondaire au Québec parce qu'il semble une façon originale et intéressante de traiter socialement deux questions clés, la religion et l'éthique. Rappelons que la religion y est considérée comme élément de la culture, dans le sens où il s'agit d'une connaissance à acquérir, une compétence de type connaissance et non d'actualisation ou d'intériorisation, etc.

Rappelons aussi que l'éthique y est considérée comme délibération et jugement personnel à développer, non comme un bon comportement. Ces deux approches interviennent dans le contexte du traitement d'une autre compétence essentielle, celle de l'apprentissage du dialogue¹⁸. Si la problématique du « vivre ensemble » ne peut se réduire à la question de l'éducation scolaire, il est clair qu'on ne peut bâtir l'avenir qu'avec la jeune génération. Il est intéressant aussi de noter comment dans ce cas précis, certains excès ont été évités, bien que le tout ne fasse évidemment pas consensus. Il est clair que certains aspects de ce programme sont encore pour le moins posés seulement à l'état d'ébauche de réflexion¹⁹. Le cas semble typique des questions que nous rencontrons quand nous voulons considérer le « vivre ensemble ».

Rappelons qu'au Québec la clause nonobstant a été utilisée après 1982 pour justifier de maintenir sur ce territoire des privilèges historiques. Ceux-ci avaient été accordés au moment de la Confédération canadienne et de l'AANB²⁰ en particulier (1867). Les bénéficiaires étaient les religions protestantes et catholiques de l'Ontario et du Québec. À la lumière de la Charte canadienne des droits et libertés adoptée en 1982, et d'ailleurs aussi de la charte québécoise promulguée auparavant, l'existence de tels privilèges maintenus semblait bien moins justifiée devant l'existence d'autres positions minoritaires. Dans le contexte du Canada il fallait donc, si l'on y tenait,

18. Québec (MELS, 2007).

19. Les trois compétences concernent le développement d'une culture religieuse, le développement du sens de l'argumentation et celui du dialogue. Sans doute que la première compétence relève de l'histoire des religions, de la sociologie et de la philosophie de la religion. Disons que les deux dernières compétences seraient à développer à partir de certaines compétences disciplinaires. L'argumentation est à construire en contact étroit avec la discipline philosophique et les sciences du langage, notamment la logique informelle et la rhétorique. La compétence du dialogue est à développer par la conjonction de la philosophie (les éthiques du dialogue) et des sciences de la communication. Qu'est-ce donc en effet que le dialogue? Il y a des travaux spécialisés qui portent là-dessus en sciences humaines... et pas simplement en sciences éducatives. Les études du dialogue se partagent entre les approches descriptives et les approches normatives.

20. Acte de l'Amérique du Nord britannique.

justifier le droit d'exception, d'où le recours à la clause. On comprend aussi que cette situation était insatisfaisante et ne pouvait durer indéfiniment. C'est l'évolution interne de la société québécoise, se reconnaissant comme de plus en plus pluraliste, qui fait intervenir la déconfectionnalisation des commissions scolaires au Québec. Dans le même mouvement intervient la fin du système précédent de l'éducation religieuse à l'école, qui permettait le choix entre l'enseignement moral et l'enseignement religieux catholique.

L'option qui s'est dégagée des travaux ministériels accompagnés de l'appui de nombreux experts a été le programme «Éthique et culture religieuse», mis en place à l'automne 2008 au primaire et au secondaire. Il est possible de montrer ici comment un tel programme, bien qu'imparfait et en cours d'implantation, représente un effort valable pour mettre en place les conditions d'un renouvellement du «vivre ensemble» dans la société québécoise.

Ce programme est axé sur trois compétences : formation de la capacité éthique, connaissance de la culture religieuse et développement de la compétence au dialogue. Le fait qu'éthique et culture religieuse soient placées ensemble a fait craindre à certains qu'on s'en tienne à une perspective religieuse sur l'éthique, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit selon les concepteurs. En effet, la religion n'est pas du tout présentée dans les documents officiels de ce programme comme le fondement de l'éthique²¹. Certes il est envisageable qu'on puisse retrouver dans une religion des valeurs humaines et morales intéressantes desquelles s'inspirer en société pour construire une éthique commune. Il s'agit justement de rendre possible un «vivre ensemble» qui sait reconnaître certaines valeurs portées par les différentes cultures, dans une opération herméneutique qui est au service d'un projet moderne de société. Parlant de culture religieuse, il ne s'agit nullement d'une position confessante ou évangélistrice, mais plutôt de donner à connaître cette partie de l'héritage de la

21. «La réflexion critique sur des questions éthiques fait appel à des ressources qui peuvent être variées. Ainsi, des personnes donnent un sens à leurs décisions et à leurs actions à partir de systèmes de croyances ou de représentations du monde et de l'être humain qu'elles considèrent importantes. Le programme prend en compte ces représentations, tant religieuses que séculières.» (MELS, 2007 : 8)

culture humaine dans ses grandes composantes, ce qui permet la connaissance mutuelle. En reconnaissant la primauté historique de certaines religions dans notre contexte (le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme et les religions amérindiennes), le programme admet aussi que, selon les milieux, l'enseignant peut mettre certains accents particuliers sur telle ou telle religion²².

Le programme évite certains écueils, en premier lieu le communautarisme et le dogmatisme traditionnel. Ceux-ci auraient été consacrés si on avait admis que les protestants puissent enseigner leur religion à l'école aux enfants protestants, et de même pour les musulmans, les hindous, les animistes ou les catholiques. Il évite aussi le relativisme, qui serait de considérer nul et sans signification tout un patrimoine culturel plutôt varié, alors qu'une bonne partie des parents y trouvent un sens important. Il y a dans ce programme un postulat de signification des symboliques religieuses qui sont vues comme des manières de parler de la vie et de l'existence. Laisser de côté tout à fait le traitement de la chose religieuse à l'école aurait eu pour conséquence de ne pas assumer les responsabilités qui reviennent à l'État, en laissant au contraire le champ tout à fait disponible pour les différentes communautés. Ceci sans que jamais l'État et ses représentants n'aient un mot à dire sur les contenus, la manière de les présenter et le reste auprès de la population. Mais faire ce choix, c'est aussi accepter que la tâche d'intégration culturelle et sociale est tout à fait retirée d'une religion particulière. L'école devient un espace du « vivre ensemble », qui prend lui-même le primat sur des contenus culturels déterminés, en tant que projet collectif auquel il faudra donner sens dans des actes réalisés de manière collective et dans des prises de parole échangées.

22. « L'importance historique et culturelle du catholicisme et du protestantisme au Québec y est particulièrement soulignée, mais on s'intéresse aussi au judaïsme et aux spiritualités des peuples autochtones, qui ont marqué ce patrimoine, de même qu'à d'autres religions qui contribuent aujourd'hui à la culture québécoise et inspirent différentes manières de penser, d'être et d'agir... Le programme prend également en compte des expressions ou représentations séculières du monde et de l'être humain qui entendent définir le sens et la valeur de l'expérience humaine en dehors des croyances et des adhésions religieuses. » (MELS, 2007: 9)

6. Une problématique constructiviste de la gouvernance prenant en charge le «vivre ensemble»

Tout ne peut reposer uniquement sur l'école, c'est trop évident, et il en va forcément de même pour les familles. Le milieu du travail a certes un important rôle à jouer, alors que les personnes sont déjà adultes. Si on ne souhaite pas que seules les religions et leurs communautés soient les agents de construction du «vivre ensemble» hormis la famille, l'école et le travail, il faudra inventer de nouveaux lieux de socialisation et d'apprentissage de ce «vivre ensemble».

Les réseaux de vie sociale informels ont aussi leur importance pour apprendre à se donner des éléments communs et développer le «vivre ensemble», qui est une aptitude qui se partage. Une philosophie du dialogue, de la reconnaissance des valeurs portées dans les symboliques culturelles et une approche éthique de la discussion peuvent permettre d'aborder un tel travail. C'est une tâche à longue portée, qui doit être suffisamment soutenue par l'État à tous les niveaux afin de se déployer avec pérennité, sans que pour autant il faille tout attendre de l'État ou que celui-ci ait tous les rôles.

Les approches de gouvernance ne sont pas encore entrées vraiment dans le débat sur la question du pluralisme culturel et sur la construction du «vivre ensemble». Toutefois, les problématiques de la gouvernance se sont répandues dans bien des secteurs: celui des pratiques professionnelles, des pratiques environnementales et ailleurs. La gouvernance suppose de comprendre que le pouvoir est distribué entre société civile, État et économie. Le pouvoir y est multiple et distribué, il n'est pas le monopole de l'État. Il se trouve aussi chez les acteurs de la société civile, dans les entreprises privées ou bénévoles comme dans les organisations publiques et parapubliques. Il semble clair qu'une telle approche serait pertinente pour penser la construction du «vivre ensemble», précisément en tant que projet collectif.

1. Certes, l'État compte parmi ses responsabilités la construction du «vivre ensemble». Il a un rôle à jouer, mais il serait abusif de faire reposer sur ses épaules toute cette charge importante ou même sa part principale. Cette responsabilité collective

concerne aussi bien la socialisation que l'apprentissage du «vivre ensemble». Le «vivre ensemble» développé ici depuis quelques siècles concerne aussi la transformation progressive de la vie et de la culture sociale collectives pour refléter et intégrer des aspects importants du pluralisme culturel.

2. Les trois pôles présents dans la gouvernance, soit le pôle économique, le pôle politique et le pôle de la régulation sociale, devraient intervenir dans un cadre régulier et institué. Des délégués pourraient se retrouver autour d'une table de gouvernance rendant possible cette prise en charge par des acteurs représentatifs de tous les secteurs de la société. Combien de fois l'a-t-on dit mais sans encore le concrétiser, l'intégration des nouveaux venus passe en grande partie par l'intégration au marché du travail. On ne peut continuer de faire venir des dizaines de milliers d'immigrants par année au Québec sans faire les efforts requis pour intégrer véritablement ces personnes au tissu économique et social.
3. Les entreprises privées, publiques et parapubliques ont un rôle majeur à jouer dans ce contexte. Il faut dépasser le discours utilitariste, trop souvent repris un peu partout: «on a besoin des immigrants pour payer nos futures pensions». Et encore: afin de «combler nos besoins pressants de main-d'œuvre». Il est temps d'en venir à des ouvertures concrètes et à une concertation des milieux de travail pour favoriser l'intégration réelle et durable des personnes dans des postes valables.

Pour conclure

Nous aurions tort de penser que les approches de gouvernance ne posent pas certains problèmes. Pour mesurer le poids réciproque des acteurs les uns par rapport aux autres et établir convenablement les rôles et responsabilités, il faut susciter des discussions à ce propos même. Comment prendre en compte les asymétries existantes entre les acteurs et trouver les moyens de les compenser? Il serait souhaitable d'éviter d'en rester à une pure logique de groupes de pression organisés pour construire quelque chose ensemble. Je parle d'ailleurs des trois pôles majeurs qui importent du point de vue social que des ancrages communautariennes; rappelons-nous que les

personnes de tradition catholique peuvent être communautariennes mieux que d'autres... Il faudrait éviter de demeurer coincés dans des logiques axées sur la confession religieuse, qui semblent nous amener à des affrontements entre majorités et minorités. Ce sont là des défis importants qui devraient susciter encore beaucoup de réflexions. Il faut simplement engager cette réflexion, plutôt que de s'en remettre à nos deux bourreaux habituels, le marché et l'État.

Modèles de gestion du pluralisme : grandeurs et misères

Gina STOICIU

1. La gestion, ça se construit

La gestion du pluralisme issu de l'immigration constitue un enjeu symbolique de taille pour les rencontres des subjectivités culturelles différentes dans l'espace public. Cette gestion se traduit dans des modèles de gestion et des politiques publiques. Si les modèles de gestion reposent sur des projets philosophiques concernant la communauté nationale, la dynamique des politiques publiques est ancrée dans la confrontation entre les acteurs concernés : l'État, dans sa puissance publique, les corps intermédiaires (tels que les associations et les collectivités locales), ainsi que l'ensemble de la société civile.

La réflexion est fondée sur une vision constructiviste et interactionniste. On considère que tout modèle de gestion du pluralisme porte l'empreinte du temps et du lieu ; il est *un construit* qui se méfie des superlatifs et des absolus ; c'est sur le terrain des pratiques sociales et d'interaction que les grandeurs et les misères des modèles de cohabitation ethnoculturelle se révèlent. Dans les pratiques quotidiennes de confrontation, il y a une dynamique de rapprochement et de distanciation entre la majorité qui intègre et les minorités qui s'intègrent. C'est sur ce terrain d'interactions que les malentendus révèlent les failles des politiques publiques et les ajustements à faire.

Le premier sens de la gestion de la diversité ethnoculturelle est l'aménagement, l'administration d'une multiplicité opposée à l'unité nationale. Les modèles de gestion sont des construits, des références symboliques ; ils se traduisent dans des politiques publiques et des pratiques sociales. Si la référence idéale repose notamment sur la pensée de la nation, la proposition politique se construit sur le terrain des pratiques sociales. Selon Anthony Giddens (1987), les pratiques sociales sont à la fois « conditions des activités » et

«résultat des activités accomplies par les acteurs». D'une part les agents actualisent les aspects structurants dans leurs actions et leurs interactions, d'autre part «ils savent ce qu'ils font pendant qu'ils le font». S'il y a un processus de reproduction des pratiques sociales, en revanche il y a aussi la production d'accidents, de hasards et de nouveaux problèmes à résoudre. On doit alors considérer les acteurs sociaux comme à la fois des *médiateurs* et des *conducteurs*. L'acteur social réagit en agent de l'action sociale par ses compétences *discursives* et *pratiques*.

Dans ce processus de renouvellement, la communication est un mécanisme subjectif, intersubjectif et social qui permet aux individus de s'approprier le quotidien, de renouer avec ce qui est mais aussi de participer à la reconstruction du social. La communication est au cœur de la reconstruction du social, et les médias représentent en effet la plaque tournante, la boîte de résonance de l'intersubjectivité. Dans le cas qui nous intéresse, les politiques publiques de gestion sont sujettes à interprétation et à confrontation, selon un partage de compétences des acteurs en présence. Si le dialogue politique est à la recherche d'une opinion consensuelle, il parvient à des choix politiques à travers une hiérarchisation qui se revendique du rapport de pouvoir et de domination en présence.

Plus concrètement, les revendications identitaires à travers des «accommodements raisonnables» au Canada et au Québec, ou celles exprimées dans la révolte des cités en France, remettent en question les pratiques du «vivre ensemble». Ce sont les spécialistes de l'engrenage social – journalistes, fonctionnaires, juristes – qui amènent dans l'espace public le débat autour des malaises, des «problèmes de cohabitation». La confrontation dans l'espace public entraîne parfois des audiences publiques ou encore la nomination de commissions spécialisées d'étude; le dialogue politique conduit finalement à de *nouvelles propositions*, dont le tri et la légitimation passent par un processus de légitimation et d'objectivation qui relève du pouvoir de la majorité. Si la gestion du pluralisme est continuellement remise en question dans les interactions, elle dépend avant tout du contexte de pouvoir de la majorité nationale. Il y aurait donc des revendications minoritaires qui n'ont pas droit de cité et d'autres qui sont parvenues à la reconnaissance sociale.

Pour prendre un exemple, les émeutes de novembre 2005, dans les banlieues en France, ont sérieusement remis en question l'intégration républicaine. À cette occasion il y a eu des actes de vandalisme, de violence dans la rue, manifestations typiquement françaises lorsqu'il s'agit d'exprimer un mal social. Pendant quelques semaines, les jeunes des cités ont brûlé des voitures et se sont rebellés contre les forces de l'ordre pour exprimer ainsi leur mal d'intégration. La télévision nous a montré «les banlieues qui flambent», «les cités enflammées», «la poudrière française», «la révolte du ghetto» et même l'image d'une «France qui brûle». Si aucun média ne les avait filmés ou remis à l'ordre du jour, ces événements auraient-ils eu autant d'intensité et de retentissement sur le débat engagé par la suite autour des failles du modèle républicain d'intégration? Certainement pas. Après des débats sur la scène publique, quelques pistes de dialogue ont pu se cristalliser autour de trois enjeux fondamentaux: l'enjeu culturel et identitaire, qui soulève la question de la valorisation des travailleurs immigrés dans l'histoire officielle et dans les manuels, afin que les fils d'immigrés trouvent une image positive d'eux-mêmes; l'enjeu social et économique, qui concerne les mesures à prendre pour sortir les jeunes des cités de leur marginalité sociale et pour contrer la discrimination négative à l'embauche ou dans le logement. Enfin, une revendication plus globale a été formulée, à l'égard de la remise en question du modèle d'intégration républicaine.

2. Communauté nationale, reconnaissance et intégration

Alors qu'un modèle politique de gestion réinvente chaque fois l'image d'une *communauté nationale* unie et solidaire, la *reconnaissance* est à la base du sentiment qu'ensemble on fait corps commun selon une éthique de cohabitation dans une société plurielle. Si la communauté nationale est imaginée en tant que corps social constitué et solidaire, l'immigration amène périodiquement dans le débat le problème d'*intégration* des nouveaux arrivés.

2.1. La communauté nationale

En Europe, l'ancienne pensée de la nation témoigne d'une représentation de la communauté en termes de *filiation*, soit la *communauté des descendants*. On parle de Gaulois en France, de la race aryenne en

Allemagne. Dans son essai *De l'esprit des lois*, Montesquieu considère que les principaux éléments qui composent l'esprit d'une nation sont le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières. À son sens, le climat est important parce que celui-ci agit directement sur le caractère d'un peuple, lequel caractère influe à son tour sur les lois qu'il se donne.

Dans sa célèbre conférence à la Sorbonne, en 1882, Ernest Renan affirmait :

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses, qui à vrai dire n'en font qu'une, constituent ce principe spirituel [...] L'une est la possession d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu.

Une nation, n'est donc, selon lui, ni une race, ni une langue, ni des intérêts, ni une affinité religieuse, ni une géographie ou une défense militaire des frontières, mais plutôt un sentiment d'avoir fait de grandes choses ensemble ; et vouloir en faire encore. On aime la nation, comme on aime la maison qu'on bâtit. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime, parce que les ancêtres ont fait de nous ce que nous sommes. C'est le passé héroïque avec de grands hommes qui est le capital social sur lequel on assoit une identité nationale. La nation est une âme, un principe spirituel d'appartenance, un sentiment d'attachement à un héritage. Elle est un héritage certes, mais aussi un sentiment, une ardeur, un désir, dans le sens d'adhésion libre ; l'homme est libre et moral, l'homme en république n'est plus et ne sera jamais esclave d'une identité, fut-ce la sienne.

Selon Tönnies, il existerait deux conceptions antagonistes de la nation. La première, dite française (issue de la Révolution), fait de l'appartenance nationale l'expression d'un choix rationnel et contractuel d'adhésion à une communauté. La deuxième, dite allemande, parle de l'âme du peuple et de la souche ethnique ; attachée au romantisme allemand du XIX^e siècle, elle fait de l'appartenance nationale un signe de naissance. Tandis que la conception française repose sur le concept de société en tant que groupe d'hommes vivant dans la communauté et dont la vie commune est régie par un « contrat », la conception allemande repose plutôt sur le concept

de communauté, comme groupe solidaire, dont le lien social est fondé sur une proximité de lieu et de sentiment, une proximité géographique et émotionnelle.

En Amérique du Nord, la communauté nationale a été imaginée plutôt en termes de contrat. Par exemple aux États-Unis, la société américaine reste marquée par l'esprit qui présida à sa fondation par les premières communautés d'émigrants; elle est imaginée comme une société d'égaux unis par des relations contractuelles, régis par le droit. Ainsi, dans l'acte fondateur de 1620, il est consigné :

Nous convenons par consentement mutuel et solennel, et devant Dieu, de nous former un corps de société politique, dans le but de nous gouverner et de travailler à l'accomplissement de nos dessins; et en vertu de ce [*sic*], nous convenons de promulguer des lois, actes, ordonnances et d'instituer selon les besoins, des magistrats auxquels nous promettons soumission et obéissance. (Chevrier, 2003: 80)

Alors que la notion de contrat est centrale pour la construction nationale en tant qu'accord mutuel, les rapports marchands constituent la référence incontournable pour comprendre les liens sociaux en tant qu'accords libres, échanges et négociation.

En Amérique du Nord où les sociétés se sont construites avec l'immigration, qui est une dimension constitutive de la communauté nationale, la vision de la communauté nationale est hétérogène. Elle prend la forme du melting-pot ou de la mosaïque culturelle; dans les deux cas, la reconnaissance de la différence est mise de l'avant.

2.2. La reconnaissance de la différence

Deux sources de pensée nourrissent le concept de reconnaissance. Selon une première source, d'inspiration humaniste, la reconnaissance est un idéal d'une société juste, idéal qui ne peut être pensé que par la pensée savante. En revanche, selon une deuxième source, inspirée par la pensée critique, il faudrait penser la société plutôt en fonction des souffrances existantes; la reconnaissance serait alors une réponse aux malaises d'intégration. Ces malaises sociaux – la délinquance, la pauvreté, le mal d'intégration –, ainsi que les zones de souffrances serviraient d'indicateurs pour des changements à apporter. Toutefois, dans une perspective de construction sociale de la réalité, on peut composer avec les deux visions alternatives;

autant le dialogue dans l'espace public, les consultations publiques que les propositions savantes peuvent contribuer au renouvellement social.

2.3. *Intégration entre la logique communautaire et la logique individuelle*

Si la communauté nationale est imaginée sous le mode de la communauté ethnique ou de la communauté civique, l'intégration de la différence ethnoculturelle est évoquée selon deux logiques différentes, la logique individuelle et la logique communautaire.

La logique individuelle d'intégration républicaine est liée à la tradition républicaine du contrat social. L'accent est mis sur le lien civique et la logique citoyenne, sur la nation unie, ayant une langue, une culture et une loi commune. Dès lors, la nation apparaît comme un ensemble d'individus ayant des droits et des devoirs (c'est le cas de la France).

La logique communautaire d'intégration est fondamentalement liée au multiculturalisme; elle s'inscrit dans une tradition anglo-saxonne de gestion, qui mise sur l'utilitarisme et l'efficacité du modèle. La communauté nationale apparaît comme une addition des groupes ethnoculturels, une mosaïque. La diversité culturelle est reconnue en termes d'identités multiples et plurielles. C'est le Canada qui a été le premier pays à adopter en 1971 une politique officielle de multiculturalisme; mais c'est aussi le modèle adopté en Angleterre, en Allemagne et aux Pays-Bas.

3. Pays d'immigration et pays avec immigration

Selon les contextes historiques différents de migration, il nous semble important de faire une distinction entre les *pays d'immigration* – les pays du Nouveau Monde: le Canada, le Québec, les États-Unis, l'Australie –, et les *pays avec immigration* – les pays européennes qui reçoivent une immigration postcoloniale, comme la France, l'Angleterre, les Pays-Bas.

Lorsqu'il s'agit de mieux cerner les différences entre les *pays d'immigration* et les *pays avec immigration*, plusieurs éléments de comparaison entrent en ligne de compte. En lien avec la compréhension de la communauté nationale, on peut retenir le type de migration,

la masse démographique critique et l'éthique de la cohabitation. En lien avec la reconnaissance nationale, il est important de saisir la dimension symbolique de la composante immigrante dans le tissu national, ainsi que la perception de l'autre. Enfin, en lien avec l'intégration, il faudrait comparer le poids des politiques d'immigration ainsi que la mécanique différente d'intégration sociale.

3.1. *Migration intercontinentale ou migration postcoloniale ?*

Les *pays d'immigration* sont produits de la migration continentale de l'Europe vers le Nouveau Monde. Cette migration qui date depuis plus de trois siècles fut massive surtout aux *xix^e* et *xx^e* siècles. L'immigrant, le colon, représente un véritable archétype du *pays d'immigration*. À la limite, on pourrait même parler de *l'immigrant de souche*. Dans les pays européens, *pays avec immigration*, le besoin de main-d'œuvre s'est fait sentir après la Deuxième Guerre mondiale, dans le contexte de reconstruction des pays dévastés par la guerre. Depuis les années 1970, les travailleurs étrangers sont venus surtout des anciennes colonies. On les considère comme des immigrés, ou des importés en tant que main-d'œuvre.

Alors que, dans les *pays d'immigration*, la population issue de l'immigration est majoritaire (les recensements révèlent la dynamique des flux migratoires), dans les *pays avec immigration*, la population issue de l'immigration atteint à peine 10% de la population du pays.

3.2. *La reconnaissance nationale de la composante immigrante*

Dans les *pays d'immigration*, l'immigration est une dimension constitutive de la construction nationale. Les immigrants font symboliquement partie de l'histoire du pays; ils constituent le tissu-même de la nation et sont perçus comme des *gens du pays*. Le lien qui attache les individus les uns aux autres prend la forme de la nationalité dans les *pays avec immigration* et de la citoyenneté dans les *pays d'immigration*. Alors que la nationalité est perçue comme un signe de naissance, la citoyenneté représente un choix délibéré et un signe de reconnaissance.

On considère par exemple que les « Américains » sont tous des immigrants volontaires, qui ont délibérément choisi de bâtir ailleurs ce qu'ils ne pouvaient bâtir chez eux. Cette reconnaissance

est présente dans les esprits, chaque fois qu'un individu porte serment de citoyenneté; voici à cet égard le discours adressé par un fonctionnaire d'un modeste bureau d'immigration et naturalisation aux nouveaux citoyens américains:

Vous représentez une merveilleuse chance pour les États-Unis. Des gens comme vous ont fait en sorte que ce pays soit la société la plus prospère de l'histoire de monde. Nous avons reçu de vous un formidable héritage culturel et chacun de vous a été et est un énorme atout intellectuel pour l'Amérique. Vous êtes l'Amérique. (Freedland, 1998)

Plusieurs symboles, constitutifs de la mémoire collective, valorisent la composante immigrante du tissu national: le Grand Musée de l'immigration sur Ellis Island à New York, inauguré en grande pompe en 1990; la statue de la Liberté comme symbole de porte d'entrée de l'immigrant dans le Nouveau Monde. Et que voit-on dans les médias comme communauté nationale? Toute la diversité du monde est représentée; Amin Maalouf (1988) souligne cette idée simple qui prévaut aux États-Unis, selon laquelle tout citoyen, en regardant la télévision, doit pouvoir se reconnaître dans les noms et les visages qui y apparaissent; il doit s'y voir représenté positivement afin qu'il ne se sente pas exclu de la communauté nationale.

Dans les pays européens, *pays avec immigration*, la fabrication culturelle de la nation ne prend pas nécessairement en considération la dimension immigration. Le passage de l'Europe des princes à l'Europe des nations au XIX^e siècle a valorisé soit la *communauté de naissance* (Allemagne), soit une « âme, un principe spirituel qui repose sur la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » (France). Les immigrés se trouvent en marge de l'histoire nationale du pays; ils ne sont pas des *gens du pays*; ils sont plutôt perçus comme *des populations étrangères, des importés, des étrangers, des gens du Sud*.

Comme le précise Gérard Noiriel (1988), en France, l'immigration fut jusqu'aux années 1980 un *non-lieu de mémoire*. Le slogan actuel d'une France: *Blancs, Beurs, Noirs*, nous donne l'image d'une communauté nationale plutôt divisée; autant dire que n'est pas républicain qui veut.

3.3. *La cohabitation et l'allégorie du bateau*

Pour reprendre *l'allégorie du bateau* de Sloterdijk, dans les *pays d'immigration*, la mentalité commune est *d'être sur le même bateau*; le contrat se construit sur ce que partagent les gens qui président aux destinées du pays. La vision que l'on entretient de la cohabitation est horizontale; le « vivre ensemble » suppose une pluralité de communautés ethniquement et culturellement différentes, mais animées par un seul souci: réussir sa vie.

Dans *les pays avec immigration*, la volonté de vivre ensemble est périodiquement marquée de l'extérieur, par les pesanteurs historiques du colonialisme; la cohabitation s'inscrit plus souvent qu'autrement dans une logique verticale de l'histoire. Le complexe colonisateur-colonisé et les dossiers identitaires, complexes et forts anciens, surgissent de temps à autre; l'État et ses institutions sont appelés à faire un travail de réparation historique pour les injustices du temps des colonies. On parle alors d'une quête mémorielle, de *communautés blessées* ou de *communautés revendicatives*.

3.4. *La perception de l'autre comme étranger*

Dans *les pays d'immigration*, la différence symbolique entre Nous et Eux repose principalement sur l'ancienneté d'immigration; on fait la distinction entre *immigrants d'ancienne date* et *nouveaux arrivants*. Pour désigner l'ancrage multiethnique et multiculturel national, on utilise les expressions *groupe ethnique* et *communauté culturelle* ou encore *minorité visible*.

Dans *les pays avec immigration*, la différence entre les *nationaux* et les *immigrés* porte la marque historique du colonialisme. La menace est ressentie comme le fruit des *peuples primitifs* (Milza, 2004). Alors que le *Nous* est synonyme de Centre, de métropole, de modernité, *Eux*, les anciens colonisés, sont perçus comme des *barbares à nos portes, des sans-papiers, des clandestins*.

Le langage, l'acte de parole, est un lieu de mise en relation avec autrui; il est aussi un moyen d'agir et un *miroir* qui assure la cohésion des débats. Dans les confrontations des acteurs en présence, le langage a un énorme potentiel de « forces à capturer ». En France par exemple, en marge de la langue nationale, officielle, il y a un lexique des jeunes issus de l'immigration, un parler quotidien qui

est mis en scène dans les productions rap. Ce nouveau lexique des jeunes issus de l'immigration, en tant qu'« organisme agressivement productif » (Illich, 1980 : 55), est très symbolique pour l'univers de représentations des cités. Comme l'explique Judith Butler (2002), les jeunes délinquants jouent sur les possibilités de détournement du langage, de *politique performative par le langage* dans une dialectique de maître et esclave. Ce nouveau lexique récupère en quelque sorte des espaces de solidarité, de convivialité et de créativité, représentés auparavant par les langues vernaculaires.

3.5. *Immigration et intégration : politiques d'intégration et mécanisme d'intégration*

Dans les *pays d'immigration*, les politiques d'immigration font partie des priorités gouvernementales. Il s'agit des politiques de sélection et de recrutement ciblé, d'accueil suivi, d'une politique d'intégration à l'adresse des nouveaux arrivants ainsi que des politiques visant la cohabitation de différentes communautés culturelles. Le processus de sélection est long, et les portes d'entrée dans le pays sont bien gardées. La sélection se fait en fonction de grilles avec points de mérite pour l'âge, la profession, la connaissance de la langue, les diplômes, la mobilité professionnelle, la santé et le dossier judiciaire. Cette grille est continuellement revue et corrigée en fonction des besoins démographiques et économiques du pays. Autant dire que n'entre pas qui veut dans un *pays d'immigration*; les sans-papiers ne sont pas légion, simplement parce que « la grande traversée » de l'océan ne passe pas inaperçue.

Dans les *pays avec immigration*, notamment depuis les années 1970, lorsque le chômage a fait irruption sur le marché national, l'immigration favorise le regroupement familial. La peur de l'étranger prend souvent la forme de l'insécurité des frontières; on évoque périodiquement l'*immigration clandestine* et les *sans-papiers*. On parle par exemple de *malaise français* et d'*immigration subie* pour faire signifier le sentiment général des nationaux que l'immigration échappe aux critères de sélection.

Dans les sociétés occidentales, le travail est considéré l'espace fondamental de structuration du sujet et de son intégration sociale. C'est le travail qui donne accès à autrui, à soi-même et à la normalité sociale. C'est une chose acceptée généralement que, dans les

pays d'immigration, colons et immigrants récents sont d'opiniâtres travailleurs. On considère que seulement les plus dégourdis laissent tout derrière eux pour recommencer ailleurs à zéro; une fois « la grande traversée » accomplie, c'est presque naturel pour les nouveaux arrivants d'associer effort et réussite. On s'attend à ce que les immigrants soient plus travailleurs que les natifs, parce que leur objectif est de retomber très vite sur leurs pattes et de passer inaperçus. La plupart des immigrants ne souhaitent pas être en marge de la société ou être isolés du reste de la société (Kymlicka, 67); ils respectent les lois et ils s'engagent à le faire.

Par contre, dans les *pays avec immigration*, lors des confrontations majeures, on constate à quel point la marginalité économique et sociale repose sur les pesanteurs du colonialisme. Plus souvent qu'autrement, les nœuds de tension relèvent de l'histoire; la vulnérabilité sociale des immigrants venus des colonies semble redevable à une aliénation primaire, historique. La désobéissance civile fait apparemment partie de l'arsenal de confrontation postcoloniale. Il faut se rappeler qu'en France on considère presque normal qu'il y ait des millions de résidents qui se considèrent hors la loi; on parle d'un *communautarisme de la haine* (Revel, 2002), dont la délinquance et la criminalité seraient les principales composantes.

La littérature nord-américaine concernant l'intégration repose sur le cycle des relations ethniques, dont la dynamique va du choc culturel à la confrontation puis à l'adaptation, pour aboutir à l'aisance culturelle. Le modèle qui visualise l'intégration est le modèle de l'escalier, selon lequel les difficultés d'intégration (linguistique, professionnelle, sociale) sont le lot de la première génération et non celui de la deuxième et de la troisième. Aussi étonnant que cela puisse paraître, dans les *pays avec immigration*, les difficultés d'intégration sociale semblent s'aggraver à la deuxième et à la troisième générations, tout comme les enfants d'immigrés seraient moins intégrés que leurs parents et leurs grands-parents. En France par exemple, *la révolte des ghettos* exprime le mal d'intégration des jeunes des cités. Les jeunes issus de l'immigration se comportent comme dans *la métaphore de l'interpellation* d'Althusser, c'est-à-dire que le passant se retourne lorsqu'il est interpellé par le policier; sa subjectivité se construit pour ainsi dire dans ce geste qui répète ou réitère sa condition d'aliéné. Amin Maalouf (1998) parle plutôt d'une *haine de*

soi, ce côté aliéné de l'ancien colonisé qui se retourne contre soi, comme s'il voulait oublier cette partie d'ombre qu'il porte en lui et qui lui fait mal. Jean-François Revel (2004) n'hésite pas à parler des *communautés délinquantes* qui se présentent comme victimes du système; elles mêmes xénophobes et racistes pratiquent des actes de vandalisme contre l'autorité dite raciste. Là où elle parle d'une stratégie de défense, il s'agit plutôt d'une stratégie d'attaque contre l'autorité républicaine. La délinquance serait donc un mécanisme inversé de la responsabilité; on ignore les lois de la République, on commet des actes illégaux et on crie ensuite au racisme. Ce n'est pas l'avis de Gérard Noiriel (2004), qui considère que les problèmes des jeunes issus de l'immigration sont liés à leur appartenance aux classes populaires, démunies économiquement.

4. Multiculturalisme, intégration républicaine et interculturalisme : grandeurs et misères

Lorsqu'on parle aujourd'hui de modèles de gestion du pluralisme dans les pays occidentaux, on réfère notamment au *melting-pot* aux États-Unis, au *multiculturalisme* au Canada et en Angleterre, à *l'interculturalisme au Québec* et à *l'intégration républicaine* en France. Ces modèles sont le résultat de toute une histoire de remise en question et de renouvellement, selon les enjeux contextuels et les nouvelles ententes. Aux États-Unis, l'évolution des modèles de gestion a été ponctuée par les politiques publiques de *conformité anglo-saxonne*, de *melting-pot*, d'*action affirmative*. Le *melting-pot* revisité d'aujourd'hui est décrit plutôt sous le mode métaphorique du *bol de salade* que de celui ancien, imaginé en termes de chaudron, de creuset. Au Canada, le *multiculturalisme* a été précédé par les modèles d'*assimilation de type WASP* (blanc, anglo-saxon et protestant) et de la *mosaïque culturelle*. Au Québec, la gestion du pluralisme a été d'abord modelée par l'idée d'*assimilation*, ensuite par celle de *convergence culturelle*, pour parvenir dans les années 1980 à *l'interculturalisme*. Enfin, en France, du modèle de *creuset français*, on s'engage dans un modèle *différencialiste*, dont les tensions amènent au modèle actuel d'*intégration républicaine*.

4.1. *Le multiculturalisme: le cas du Canada.*

Son adoption en 1971 est liée à la gouverne de Pierre Elliott Trudeau; pour ce premier ministre du Canada :

Dire que nous avons deux langues officielles, ce n'est pas dire que nous avons deux cultures officielles, et aucune n'est en soi plus officielle qu'une autre. Une politique de multiculturalisme doit s'appliquer à tous les Canadiens sans distinctions.

Cette politique visait à renforcer l'identité canadienne, qui allait de pair avec le renforcement de l'unité canadienne *coast to coast*.

Le multiculturalisme canadien met l'accent sur la différence qui existe entre différents groupes ethniques; ces groupes sont désignés en termes de communautés ou de minorités. La logique communautaire s'accompagne de la préservation des différences culturelles et du respect des lois du pays d'adoption. L'État réfère à la communauté qui s'intègre à la société d'accueil alors que l'individu s'intègre par le relais de sa communauté. La communauté réagit comme médiateur d'intégration, pourvoyeur d'information et carnet d'adresses; il est aussi gardien de la préservation de la spécificité culturelle et de certaines traditions, puisqu'il organise les lieux de culte, les fêtes et les cérémonies. Souvent, le multiculturalisme prend la forme du folklore, de l'exotisme et des particularismes; l'État est alors gardien de la pluralité culturelle et lieu d'arbitrage, par l'entremise des tribunaux et de la Cour suprême, pour surveiller de près l'application de la Charte des droits.

Pour évoquer les points vulnérables du multiculturalisme, on pourrait évoquer deux métaphores: la métaphore de la gare où tout le monde se croise, pour prendre ensuite une direction différente, ou encore celle des ghettos qui les enferment sur eux-mêmes.

Plusieurs lectures ont montré que l'affirmation d'un pluritribalisme dans le champ législatif et juridique est un danger potentiel du multiculturalisme. Gilles Bourque et Jules Duchastel considèrent avec raison que l'évolution de la citoyenneté dans les démocraties nord-américaines a comporté trois étapes: une étape politique de construction symbolique de la communauté nationale comme communauté politique; une étape sociale de représentation de l'individu citoyen et enfin une étape culturelle. Le multiculturalisme

s'inscrit dans cette mouvance de compréhension culturelle de la citoyenneté. Du même coup, les revendications communautaires peuvent mettre en danger l'identité nationale qui se voit morcelée dans une pluralité de citoyennetés particularistes (Elbaz et Helly, 2000).

Le communautarisme, en tant qu'enfermement de l'individu dans son particularisme, est une autre face cachée du multiculturalisme. Les débats engagés notamment autour du fait religieux dans les institutions publiques ont mis en évidence le risque de l'emprise de la communauté sur l'individu. On peut penser aux ambiguïtés qui entourent le port du voile islamique à l'école; à savoir, est-il un choix personnel en vertu d'une liberté d'expression ou encore une obligation imposée par la famille et la communauté? Le danger devient réel lorsque le sentiment d'appartenance aux différentes «tribus» se renforce au détriment de l'appartenance à la communauté nationale (Maalouf, 1998, 1994) et que le communautarisme est compris comme fondamentalisme religieux.

Au Canada, les confrontations sur les limites du multiculturalisme ont pris surtout la forme de débats autour des *accommodements raisonnables*. La notion juridique d'accommodement raisonnable est définie comme une obligation juridique découlant du droit à l'égalité; elle est applicable dans une situation de discrimination d'une personne (d'un individu par une communauté) selon le sexe, l'âge, l'intégrité physique, la couleur ou la langue et consiste à aménager une norme, une pratique, en accordant un traitement différentiel à cette personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application de ladite norme. La cause est jugée dans les cas de plainte et la cour Suprême tranche au cas par cas. Le débat médiatique a été chaque fois saisi par la réalité des interprétations de cette notion juridique à la Cour Suprême et de cette «gestion à la carte». Il y a eu le débat autour du turban dans la GRC (Gendarmerie royale du Canada); la Cour suprême a décidé d'un accommodement. Il y a eu le débat sur le port du kirpan shiite à l'école; là aussi, la Cour suprême a considéré que tant et aussi longtemps que ce couteau symbolique n'a pas occasionné des bagarres à l'école, il reste un simple signe de différence. Les choses se sont compliquées lorsqu'un père musulman a tué sa fille pour non-obéissance aux normes de sa religion, notamment parce qu'elle refusait de porter le voile.

Une question reste ainsi très emblématique quant aux failles du multiculturalisme : la transgression doit-elle être jugée par rapport à la communauté ou par rapport à la société d'accueil ? Plus souvent qu'autrement, cette double allégeance, par rapport à la communauté d'origine et à la société d'accueil, conduit à des comportements ambivalents et contradictoires.

4.2. *L'intégration républicaine : le cas de la France*

Ce modèle a été institué à partir des années 1990, par suite des constats d'échec du modèle précédent, le modèle différentialiste culturel. On considère que chaque individu devrait s'intégrer à la norme et à l'ordre établi ; en revanche, il sera protégé par des droits égaux. C'est l'individu qui s'intègre à la société, par le cercle social de la profession. On n'envisage pas d'enclave ethnique. Le modèle de convergence civique est avant tout un modèle d'intégration sociale. Toute revendication doit être individuelle, et non pas communautaire.

L'intégration républicaine repose sur cette culture politique des Lumières ; à la base du modèle, il y a cette pensée de la nation qui repose sur le contrat social : égalité, fraternité et liberté pour tous. L'État, qui est une machine à intégrer, parle au nom de la nation ; il rationalise et impose des règles aux individus et pour le bien de toute la collectivité. Il veille aussi à assurer le respect des valeurs républicaines, à la base de cette identité collective commune, qui est la République. L'intégration républicaine s'accompagne de la laïcité, conçue comme une séparation entre l'État et l'Église, et de l'universalisme républicain, hostile aux accommodements multiculturels.

En France, « l'affaire » du voile islamique à l'école est par ailleurs au cœur du débat collectif depuis les années 1990. Ce psychodrame collectif a servi de révélateur d'une France républicaine, laïque et islamophobe, opposée à une revendication islamiste et à un multiculturalisme accommodant.

Les émeutes dans les banlieues, au novembre 2005 et à l'automne 2007, ont sérieusement remis en question l'intégration républicaine. Depuis ces événements, on ne cesse de parler du *mal d'intégration* des fils d'immigrés et de la nécessité d'un *nouveau contrat d'intégration*, à signer par tout nouvel immigré qui débarque en France. On débat

collectivement du risque du dérapage des pratiques sociales en lien avec le discours républicain qui consiste à ethniciser le social. Cela se traduit par un raisonnement inverse à celui institué par les droits égaux des citoyens dans la République; il semble dire que *Mohamed est pauvre et non scolarisé en raison de son appartenance ethnique*, au lieu de comprendre que *Mohamed est pauvre et mal scolarisé parce qu'il est démuné économiquement* et n'a pas accès aux mêmes droits que les citoyens de première classe.

Gérard Noiriel (2004) avait déjà avancé l'hypothèse que les problèmes des jeunes issus de l'immigration sont liés avant tout à leur appartenance aux classes populaires; s'ils sont parfaitement intégrés à la France des banlieues et des cités, ils ne le sont conséquemment pas à une France bourgeoise.

Plus récemment, Robert Castel (2007) développe cette hypothèse de la violence collective comme mode d'expression politique des groupes privés de reconnaissance politique. Les jeunes des banlieues seraient à la société actuelle ce qu'étaient les vagabonds de la société préindustrielle et le prolétariat à la société industrielle: des «barbares» et des «classes dangereuses». Or, en effet, il s'agit d'une «discrimination négative» pour ces jeunes de banlieue. Les statistiques que l'auteur réunit dans son livre prouvent qu'il y a discrimination politique (contrôle d'identité et condamnation), à l'emploi et au logement, blocage social, blocage scolaire et stigmatisation religieuse. Le sous-titre de l'ouvrage, *Citoyens ou indigènes*, suggère aussi la polarisation entre deux classes de citoyens et la persistance d'une dimension ethno- raciale dans un contexte de post-colonialisme. Sa conclusion est en effet que ce qui discrimine les minorités ethniques, c'est le double handicap de la race et de la classe. Sa réflexion propose de dégager quelques orientations pour combattre la discrimination négative.

4.3. L'interculturalisme: le cas du Québec

L'interculturalisme est le modèle de gestion de la diversité au Québec depuis les années 1980. Ce modèle avait comme premier objectif de se dissocier du multiculturalisme canadien, qui, dès son adoption en 1971, visait à disqualifier la vision biculturelle du Canada, à laquelle bien des Québécois étaient attachés, et à placer la nation québécoise au rang de minorité ethnique. L'interculturalisme visait à la fois à

protéger la spécificité historique du Québec – son passé de colonisé face au Canada anglais, sa fragilité linguistique –, et à gérer la diversité culturelle issue de l’immigration. Le modèle prend sa source dans le *Livre blanc sur la culture* (1978), qui privilégiait les idées de rapprochement, de valeurs communes, d’évitement des ghettos. En effet, il s’agit d’un contrat civique qui place le fait français (le fait historique et le fait linguistique) au centre du projet collectif; le français est la langue commune de la vie publique et par conséquent on s’attend, à juste titre, à ce que tous les Québécois contribuent à son épanouissement. Le contrat civique réfère aussi à la liberté d’expression, à l’égalité entre les femmes et les hommes, au caractère laïque du fonctionnement de l’État.

À la différence du multiculturalisme, il prône le rapprochement et le dynamisme collectif résultant de l’interaction des gens de communautés différentes. Le mot *interculturalisme* suggère avant tout un lien culturel entre les porteurs de culture différents; dès lors, le pluralisme apparaît comme hybridation et métissage culturel. Ce modèle semblait plus près du *melting-pot* américain que du multiculturalisme canadien. Dans ses mémoires, René Lévesque, disait lui-même :

Rien de plus proche[...] que cette démocratie américaine en quelque sorte innée, émanant comme chez nous de gens simples et frustrés qu’aucune cloison de classe ne divisait et qui, à leur tour, profitèrent des espaces illimités d’un continent neuf et presque vide. (Lévesque, 2007: 167)

Par ailleurs, l’expérience de la revue *Vice Versa* dans les années 1990, née de l’initiative des intellectuels montréalais d’origine italienne, voulait montrer les visages multiformes de cette culture québécoise. La revue publiait des textes qui prenaient leur source dans de multiples héritages: amérindien, colonial français et colonial anglais, contribution immigrante. Le projet consistait à démontrer que la culture au Québec est issue d’une expérience transculturelle. En revanche, pour d’autres, la multiplication de récits sur l’imaginaire national et la représentation de la société comme résultante des actions dispersées de la pluralité des acteurs seraient un risque :

Le risque est de voir le pluralisme et la multiplication de foyers de la légitimité politique instrumentaliser le politique et ne faire que le lieu où se réussissent des particularismes en situation de négociation. (Beauchemin, 2004: 89)

Lorsque surgit la question d'identité « comment peut-on être québécois? », les ambigüités sont au rendez-vous aussi. Tantôt on évoque une nation contractuelle et pluriculturelle, tantôt on parle du peuple québécois de souche, en danger. Chaque fois que la question d'une « identité québécoise menacée » fait irruption sur la scène publique, l'interculturalisme montre une incapacité certaine à accepter des identités plurielles.

Le débat autour des accommodements raisonnables qui surgit en 2007 et qui donnera suite à des audiences publiques dans le cadre de la Commission Taylor-Bouchard, aurait mis en évidence un certain nombre d'ambivalences du modèle interculturel. L'image qui se dégage de la tournée des commissaires est celle d'une tolérance à la québécoise, celle d'une société souvent ouverte, parfois frileuse et de plus en plus nerveuse face à la question nationale et aux tiraillements identitaires (Heinrich et Dufour, 2008). Le thème récurrent des audiences fut notamment l'immigration et la religion. En lien avec la laïcité et le fait religieux au Québec, certains témoignages de Québécois « de souche », exprimaient une vision radicalisée : si nous avons sacrifié nos signes religieux dans les institutions publiques, les immigrants devraient aussi le faire. D'autres témoignages considéraient que l'abandon des signes religieux du catholicisme au Québec serait un indice de la perte d'identité des Canadiens français. Enfin, il y eut aussi des témoignages qui prônaient la tolérance à l'égard des signes religieux et des cultures pluriels, selon une vision très proche du multiculturalisme.

Une autre *ambigüité constitutive* tenace est liée à la question de la citoyenneté ; on s'attend à ce que les nouveaux arrivants votent pour la souveraineté du Québec et en même temps qu'ils prêtent fidélité à la reine d'Angleterre, en chantant *Ô Canada* lors du serment de citoyenneté canadienne. Comment composer avec deux allégeances et fidélités civiques complètement opposées ? Dès lors, le combat pour une citoyenneté québécoise apparaît indissociable de la gestion du pluralisme au Québec.

D'autres contradictions sont présentes dans la culture et le langage politiques. On parle tantôt d'un pays, tantôt d'une nation sans autonomie gouvernementale et constitutionnelle. Le Québec est à la fois un État et une province canadienne. Le Québec est autant un pays pluriculturel et multinational.

5. Comment vivre ensemble ?

Dans les *pays d'immigration* de l'Amérique du Nord, la vision traditionnelle de gestion était celle de l'assimilation sociale ; plus récemment, les idéologies différentialistes qui valorisent les communautés culturelles et le multiculturalisme ont pris leur envol.

Dans les pays d'immigration européens, après l'assassinat du cinéaste Théo Van Gogh aux Pays-Bas, les actes terroristes en Angleterre ou encore les émeutes dans les cités en France, on porte aujourd'hui un jugement très critique par rapport à l'ensemble des modèles de gestion.

Selon Ian Burma (2007), entre l'idéal républicain français et l'idéal multiculturel néerlandais et britannique, il y a un point commun ; les deux constituent un alibi parfait pour ne pas traiter le problème de l'intégration. Si, en France, les discours nient délibérément l'existence de différences au nom du principe de la « citoyenneté pour tous », le multiculturalisme se résume à la formule « laissez-les vivre est synonyme de laisser faire ».

Lorsqu'on parle de la volonté de vivre ensemble, il faudrait éviter de tomber dans deux exagérations. La première serait de considérer qu'un *pays d'immigration* est une terre nouvelle où les immigrants peuvent s'installer avec armes et bagages sans rien changer de leurs habitudes. La deuxième serait de considérer que, dans un *pays avec immigration*, toutes les pages de l'histoire ont déjà été écrites ; les lois, les valeurs, les habitudes sont déjà fixées une fois pour toutes, puisque le pays a été bâti bien avant que les immigrants arrivent ; leur contribution n'est donc pas attendue.

Accommodements raisonnables, médias et communication

Christian AGBOBLI

Nous aimerions porter notre réflexion sur les rapports de force présents dans le débat entourant la question dite des accommodements raisonnables. Il s'agira essentiellement de présenter quelques hypothèses et d'expliquer en quoi les rapports de force inclus dans ce débat reflètent une tension entre les différents groupes culturels présents au Québec. Dans un contexte où les migrations ne cessent d'augmenter, l'identité tend à être ébranlée et les individus semblent osciller entre un « nous » collectif et ouvert et un « nous » identitaire et tribal. De fait, le risque d'un affrontement dans l'espace public est présent en même temps qu'une possibilité de partage des apports des uns et des autres. Cette dialectique est plus palpable lorsque d'un côté, le discours institutionnel officiel est basé sur l'ouverture et l'interculturalisme et lorsque de l'autre, différentes communautés culturelles (plus récentes ou plus anciennes) se disputent la primauté identitaire. Or quand on met, d'une part, un groupe d'individus qui a su construire au fil du temps une société ayant une histoire propre et des règles communes et, d'autre part, un autre groupe d'individus qui veut contribuer à poursuivre cette histoire et ces règles sur des bases différentes, il se produit inévitablement des désaccords, voire des conflits. Dès lors, un rapport de force assez sournois s'engage et dans cette lutte, presque tous les coups sont permis. Au Québec, le débat autour des accommodements raisonnables est devenu la toile de fond de ce rapport de force qui exploite plusieurs éléments identitaires à savoir, le genre, la religion, les médias. Dès lors, devant ce cas de rapports de force, il y a lieu de s'interroger sur la capacité de vivre ensemble de groupes dont les projets semblent parfois contradictoires.

Dans un premier temps, nous aborderons la question des accommodements raisonnables telle qu'elle existe sur le plan juridique en la mettant en perspective avec les exemples mis en exergue par les médias et en soulignant comment le traitement médiatique devient un élément central de ce rapport de force. Dans un deuxième

temps, en nous basant sur ces quelques exemples, nous expliquerons comment les cas d'accommodements cités par les médias reflètent une application locale d'enjeux internationaux plus complexes et questionnerons la possibilité de communication entre les différentes composantes ethnoculturelles de la société québécoise malgré les attentes contradictoires.

Définitions des accommodements raisonnables

Au départ, la notion d'accommodement raisonnable était essentiellement juridique. Elle fit son apparition pour la première fois en 1985 dans le droit canadien. À la suite d'une plainte d'une vendeuse¹ d'un magasin Sears qui ne pouvait travailler le samedi en raison de sa religion, la Cour suprême du Canada reconnaissait qu'une norme d'apparence neutre pouvait avoir un impact discriminatoire sur une employée si elle était incompatible avec sa pratique religieuse. La Cour Suprême, en 1985, dresse bien les balises de l'accommodement :

Dans le cas de la discrimination par suite d'un effet préjudiciable, l'employeur a l'obligation de prendre des mesures raisonnables pour s'entendre à moins que cela ne cause une contrainte excessive à l'exploitation de son entreprise. Le problème de la justification ne se pose pas, car la condition raisonnablement liée à l'emploi n'a besoin d'aucune justification. Lorsque ces mesures ne permettent pas d'atteindre complètement le but souhaité, le plaignant, en l'absence de concessions de sa propre part, doit sacrifier soit ses principes religieux, soit son emploi².

Barrette, Gaudet et Lemay soulignent (1996 : 162) :

1. La plaignante a adhéré à l'Église adventiste du septième jour qui prescrit notamment l'observance stricte du sabbat. D'après sa politique, ce magasin au détail obligeait ses commis à travailler le samedi, contrairement aux croyances religieuses de la plaignante. Comme le magasin refusait de prendre des mesures d'aménagement à son endroit, l'employée a été obligée de prendre un emploi à temps partiel et a déposé une plainte pour discrimination. Voir le jugement de la Cour suprême du Canada à l'adresse <<http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/1985/1985rsc2-536/1985rsc2-536.html>>.

2. *Ibid.*

Un accommodement raisonnable est un effort de compromis substantiel par lequel une organisation cherche à adapter les modalités d'une norme ou d'une règle à une personne, afin d'éliminer ou d'atténuer un effet de discrimination indirecte, sans s'imposer de contrainte excessive. [...] La contrainte excessive est la limite légitime au-delà de laquelle l'obligation d'accommodement raisonnable cesse de s'imposer, que ce soit entre autres pour des raisons de coût, d'efficacité de la production, d'effet sur les autres ou de sécurité. L'obligation de négocier un accommodement raisonnable est bilatérale, mais l'effort pour concevoir et proposer une solution de compromis doit venir en premier lieu de la personne représentant l'organisme dont la règle a occasionné l'effet indirect de discrimination.

Le jugement de la Cour suprême et l'interprétation qui en a été faite par Barrette, Gaudet et Lemay (1996) indiquent qu'il n'est pas nécessaire d'établir une intention pour prouver qu'il y a discrimination³. Toutefois, ce jugement de 1985 avait surtout trait à l'aspect religieux des accommodements raisonnables. Par la suite, d'autres jugements de la Cour suprême axés sur la religion et la différence ethnoculturelle ont fait jurisprudence. On peut mentionner, entre autres, le jugement de la Cour suprême de 1994 en faveur des employés juifs de la Commission scolaire régionale de Chambly⁴. Le cas le plus récent concerne l'autorisation accordée au jeune Sikh Gurbaj Singh Multani de porter le kirpan⁵ à l'école dans des conditions sécuritaires. Dans son jugement de juillet 2006, la Cour suprême justifiait cette décision par l'existence d'«une foule d'objets susceptibles de servir à commettre des actes de violence et beaucoup plus faciles d'accès aux élèves, par exemple des ciseaux, des crayons, des bâtons de baseball⁶».

Les cas susmentionnés, outre le fait qu'ils s'illustrent par une décision de la Cour suprême, révèlent des relations entre des individus ou groupes d'individus et des institutions publiques ou privées. En

3. Voir le communiqué de presse de la Commission ontarienne des droits de la personne : <<http://www.ohrc.on.ca/fr/resources/news/NewsRelease.2006-06-19.4982421168/view>>.

4. Voir le jugement de la Cour suprême du Canada à l'adresse <<http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/1994/1994rcs2-525/1994rcs2-525.html>>.

5. Le kirpan est un symbole de la foi sikh qui ressemble à un poignard.

6. Voir le jugement de la Cour suprême du Canada à l'adresse <<http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/2006/2006csc6/2006csc6.html>>.

général, ces situations d'accommodements raisonnables indiquent une situation de discrimination, parfois indirecte, vécue par ces individus.

Néanmoins, les plaintes liées aux accommodements raisonnables ne semblent pas si fréquentes et, pour la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), il ne faut pas en exagérer l'importance. D'ailleurs, selon la CDPDJ (2007: 9),

sur les 94 plaintes répertoriées pour la période étudiée (2000-2006), seules 32 comportaient une demande d'accommodement religieux. Les 62 autres plaintes (soit 66 %) relèvent de l'allégation plus «classique» de discrimination directe, entendue comme un traitement différentiel pénalisant un individu sur la base d'un motif de discrimination prohibé (par exemple, un emploi ou une promotion refusés sur la base de l'appartenance religieuse). [...] En outre, ce sont les plaignants protestants – appartenant tous à des églises orthodoxes minoritaires – qui ont fait le plus grand nombre de demandes d'accommodement religieux (10), suivi de près par les musulmans (9), les juifs (7) les Témoins de Jéhovah (5) et un catholique. Il s'ensuit que, durant la période étudiée, une demande d'accommodement religieux sur 2 est attribuable à un plaignant chrétien. Il semble donc que les chrétiens, toutes confessions ou églises confondues, sont aussi nombreux que les musulmans et les juifs réunis à saisir la Commission en vue d'obtenir un accommodement religieux.

Pourtant entre 2006 et 2008, les médias⁷ rendaient compte – presque quotidiennement – de situations présentées comme des cas d'accommodements raisonnables qui touchent majoritairement les juifs et les musulmans. Ainsi, un reportage de la chaîne LCN, diffusé le 1^{er} février 2007, soutenait que la Société de l'assurance automobile du Québec (SAAQ) avait fait preuve d'accommodements raisonnables en acceptant que certains juifs hassidiques de Montréal soient évalués uniquement par des hommes (au détriment des femmes).

7. Une recherche rapide effectuée sur Eureka.cc recense 2 091 articles depuis janvier 2006 où le concept d'accommodement raisonnable est mentionné. Eureka.cc est une base de données qui regroupe plusieurs quotidiens et magazines québécois (*L'Actualité, Les Affaires, Le Devoir, Le Droit, La Presse, Le Soleil, Voir*) ainsi que plusieurs publications européennes (*Le Monde, Le Figaro, La Croix, Le Soir, Libération, L'Express, l'Humanité, Les Échos*, etc.).

La présentatrice du journal avait affirmé qu'«il ne se passe pas une semaine sans qu'une nouvelle histoire d'accommodement raisonnable soit mise au jour», sa collègue du journal de midi de TVA avait avancé une «nouvelle affaire d'accommodement raisonnable» tandis que le quotidien *La Presse* du 1^{er} février 2007 (en page A1) avait souligné que «les juifs hassidiques bénéficient d'un accommodement à la Société de l'assurance automobile du Québec». Pour sa part, la SAAQ soutenait que cette décision relevait d'une forme de service à la clientèle plutôt que d'un accommodement raisonnable.

Dans le même ordre d'idées, la chaîne de télévision publique Radio-Canada⁸, la chaîne privée TVA⁹ et le quotidien *La Presse* ont, entre autres, relaté en novembre 2006 que les policières étaient invitées à s'effacer devant des Hassidim qui ne voulaient pas avoir affaire aux femmes. De même, d'autres exemples présentés comme des accommodements raisonnables se sont succédé dans les médias: les musulmans et la cabane à sucre, le port du voile pour jouer au soccer, la possibilité pour les femmes voilées de voter, l'ambulancier et son sandwich à l'hôpital général juif, les cours prénataux et l'absence des hommes, les vitres givrées du YMCA, etc.

Plusieurs de ces faits de société auraient dû être glissés sous la rubrique des faits divers. Pourtant, tous ou presque ont fait la une des médias qui les ont traités sous l'angle des accommodements raisonnables. Bien que plusieurs de ces exemples fussent en lien avec la dimension religieuse, certains de ceux-ci se basaient sur des ententes entre partenaires et les demandeurs n'avaient qu'un lien ténu avec les organismes dont ils sollicitaient la tolérance. De même, en regard des exemples concrets d'accommodements illustrés par la Cour suprême et des caractéristiques données sur les accommodements, on peut affirmer que ces exemples n'entrent pas dans la catégorie «accommodements raisonnables».

8. Voir le reportage de Radio-Canada à l'adresse <<http://www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/15/001-SPVM-Policiere.shtml?ref=rss>>.

9. Voir le reportage de TVA à l'adresse <<http://tva.canoe.com/emissions/salutbonjour/claudepoirier/14498.html>>.

Plutôt que de parler d'accommodements raisonnables, on pourrait avancer que les différents cas recensés par les médias reflètent plutôt des requêtes liées à la diversité culturelle que connaissent le Canada et le Québec. La question est alors de se demander si les requêtes étiquetées comme des accommodements raisonnables ne sont pas dues à la forme que prend le nouveau visage du Québec (Rogel, 1994). Ces demandes semblent captieuses du fait qu'elles proviennent de membres des communautés culturelles et semblent viser directement les valeurs de la majorité d'origine canadienne-française.

Le rôle des médias

Avec la controverse des accommodements raisonnables, les médias deviennent les lieux autorisés de diffusion des interrogations ou des doutes propres à la majorité québécoise. Les lignes ouvertes, les forums de discussion, les blogues, les commentaires se multiplient et une tendance à la stigmatisation de l'Autre apparaît : celui-ci est tenu responsable de la destruction des fondements de la culture québécoise (l'égalité entre les hommes et les femmes, la démocratie, etc.). Néanmoins, selon la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles autrement appelée la commission Bouchard-Taylor¹⁰, les interventions faites pendant ses 22 forums démontrent que 85 % des citoyens ont tenu des propos modérés ou pluralistes tandis que 12 % des propos reflétaient l'ignorance, les stéréotypes ou les préjugés¹¹.

Même si historiquement les médias (et principalement la presse écrite) ont contribué à l'émergence de l'opinion publique (Tarde, 1901), la controverse au sujet des accommodements raisonnables montre qu'ils s'approprient les discours entendus dans les cercles privés pour les mettre dans l'espace public. En fait, les médias

10. La commission Bouchard-Taylor a été instituée le 8 février 2007 par suite de la décision du premier ministre du Québec Jean Charest de répondre aux différentes interrogations et « expressions de mécontentement » liées aux accommodements raisonnables.

11. Voir les résultats de l'étude : <<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapport-etude-statistique-des-forums.pdf>>.

répondent à la fois au « souci d'agenda¹² » (Maxwell McCombs et Donald Shaw, 1972) en disant ce à quoi il faut penser et à leur profit économique puisque les controverses font vendre. Dans cette logique, ils sont à l'affût de toute petite nouvelle qui sera un outil de controverse entre la majorité et les minorités afin d'augmenter leur tirage ou leur audience. La séduction du public se réalise donc par la visibilité et la construction de rapports de force entre les membres des différentes communautés ethniques qui constituent le Québec : entre le Goliath immigrant et le David québécois de souche, à qui sera la victoire ?

Grâce aux médias, un soi-disant débat est organisé au sein de la société québécoise pour aborder la question des accommodements raisonnables : les politiques, les leaders religieux, les journalistes, les chercheurs, le quidam, etc., tous ont leur mot à dire et se positionnent. Le Québec tout entier s'interroge sur la diversité culturelle présente sur son territoire. Pourtant, plutôt que d'avouer et de confronter ses peurs ou ses interrogations sur le nouveau visage du Québec et questionner ses certitudes identitaires, le Québec va plutôt amorcer un débat qui sera toujours fait à l'intérieur du prisme médiatique et dans le cadre d'une question close : pour ou contre les accommodements raisonnables ?

Or en évacuant le vrai débat, on élimine les interrogations qui en émergent quant à la capacité de vivre ensemble et aux enjeux des accommodements raisonnables, qui touchent aux questions identitaires du Québec : Comment le Québec se définit-il ? Quelle est la place de la religion dans la culture québécoise ? Quelle vision du monde est développée au Québec ? Quel type de société voulons-nous ? Comment le Québec intègre-t-il ses immigrants ? Ces interrogations, pourtant perceptibles en filigrane dans le débat sur les accommodements raisonnables, illustrent le doute qui semble s'emparer de la majorité d'origine canadienne-française. En

12. Il s'agit d'un outil conçu par ces chercheurs pour déceler et comparer les opinions véhiculées par les médias et les citoyens, afin d'en établir les liens. Selon Eric Maigret (2003), ce modèle traite du lien entre, d'une part, l'importance accordée par les médias à certaines questions sociales pendant une campagne électorale et, d'autre part, l'ordre d'importance attribué à ces mêmes questions par un public d'électeurs.

effet, n'affirme-t-on pas « Nous allons demander aux élus de cette Chambre de voter sur une motion qui reconnaît la nation québécoise¹³ » que si l'on n'est pas certain de sa propre acceptation de son état de nation? Ne réaffirme-t-on pas avec force une identité judéo-chrétienne¹⁴ que lorsque l'identité religieuse semble menacée?

La signification des enjeux

Le débat entourant les accommodements raisonnables est plus profond que les rares demandes contestées ou contestables effectuées par des individus soucieux de faire respecter quelques droits. Ce débat touche à la possibilité de vivre ensemble, égaux et différents (Touraine, 1997), qu'on retrouve dans le projet universaliste des Montaigne, Pascal, Rousseau et Tocqueville comme l'a souligné Todorov (1989), tout en ne faisant pas fi de la diversité de la société. Pourtant, la diversité humaine, au lieu d'être perçue comme une richesse, a souvent servi de prétexte à la hiérarchisation, à l'opposition et au conflit entre les groupes humains. Ainsi, pour Samuel Huntington (1997), après la fin de la guerre froide, le monde est divisé entre sept ou huit civilisations : occidentale, latino-américaine, africaine, islamique, chinoise, hindoue, orthodoxe, bouddhiste, japonaise. Pour lui, « une civilisation est une culture au sens large (Huntington, 1997 : 38) » et on y trouve différents éléments comme les valeurs, les croyances, les institutions, les structures sociales, etc. :

13. Titre d'une réplique de Gilles Duceppe (chef du Bloc québécois, mouvement qui milite pour la souveraineté du Québec), dans le quotidien *Le Soleil*, 23 novembre 2006, page 29. Le Bloc québécois voulait déposer au parlement fédéral canadien une motion reconnaissant la nation québécoise.

14. Le maire de Saguenay, Jean Tremblay, a prôné un rôle primordial pour l'Église catholique dans la gestion du Québec (*Le Droit*, 21 septembre 2007, page 24). D'ailleurs, on a pu lire ou entendre plusieurs participants à la commission Bouchard-Taylor régulièrement revendiquer leur identité catholique. Cette prise de position semble assez paradoxale quand on sait que la révolution tranquille des années 1960 a, entre autres, permis de réduire la place de la religion catholique dans la sphère publique à la portion congrue.

Une civilisation est ainsi le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer des autres espèces. Elle se définit à la fois par des éléments objectifs, comme la langue, l'Histoire, la religion, les coutumes, les institutions, et par des éléments subjectifs d'auto-identification. (Huntington, 1997: 40)

Le monde aura donc droit au choc des civilisations, et les chocs les plus étendus, les plus importants et les plus dangereux auront lieu entre peuples appartenant à différentes entités culturelles. Huntington (1997: 199) soutient que « les chocs dangereux à l'avenir risquent de venir de l'interaction de l'arrogance occidentale, de l'intolérance islamique et de l'affirmation de soi chinoise ». Sa thèse a suscité des critiques et des soutiens. Hubert Védrine (2004: 11) par exemple s'est demandé « Comment nier le choc Islam-Occident? » tandis que Moustapha Al Razrazi Al-Moustapha (2004: 52) a soutenu que « Huntington n'a raison que pour le court et le moyen terme ». Pour sa part, Ahmed Barkawi (2004: 23) a affirmé qu'il ne fallait « pas confondre choc de cultures et luttes contre l'impérialisme ». Atsutsè Agbobli (2002: 23) résume bien ce débat en soulignant que « nous vivons dans un monde marqué par des enjeux de puissance aux conséquences incalculables. Ils ont pour nom l'enjeu démographique, l'enjeu stratégique, l'enjeu économique, l'enjeu culturel et l'enjeu hégémonique ». De fait, quel que soit l'avis des experts sur la thèse de Huntington, leur position tend à accréditer l'idée d'un rapport de force entre cultures ou civilisations sur le plan mondial. Nous sommes d'avis que la question des accommodements raisonnables reflète des enjeux locaux de ce rapport de force mondial. Le portrait qui suit oscille entre les enjeux locaux et internationaux des accommodements raisonnables.

Les enjeux locaux

Les enjeux locaux des accommodements raisonnables semblent être essentiellement politiques, même si des aspects culturels et démographiques sont éminemment présents lors de situations d'acculturation. En effet, lorsqu'il évoque ces situations, Sélim Abou (2002) ne fait rien d'autre que réfléchir sur les aspects de l'histoire, du territoire, de la langue, de la religion, de la démographie, etc., inclus dans la dynamique de l'acculturation. En ce qui concerne

particulièrement les accommodements raisonnables, leurs enjeux locaux sont essentiellement structurés autour du rôle joué par différents acteurs du Québec.

Les acteurs¹⁵ en présence, notamment les partis politiques, toujours dans une logique électoraliste, cherchent à se positionner comme les meilleurs défenseurs des intérêts du Québec. Ainsi, pour l'ADQ¹⁶, il est question d'identité québécoise et de renforcer les valeurs communes, tandis que pour le Parti québécois¹⁷, il faut élaborer une constitution et instituer une citoyenneté québécoise. La stratégie des acteurs opposés aux accommodements raisonnables consistera donc à « présenter nos souches comme le terreau initial d'une belle forêt laurentienne, majoritairement peuplée de ses espèces vernaculaires, mais toujours désireuse de les enrichir d'essences exotiques à condition qu'elles s'y acclimatent comme le veut la sagesse de la nature elle-même¹⁸ » pour reprendre les propos si imagés de l'ancien premier ministre du Québec. Il s'agit en d'autres termes de rappeler de manière récurrente la présence d'une culture québécoise transcendant celle des nouveaux arrivants. Dès lors, l'existence de deux types de Québécois est suggérée : a) les Québécois dont les ancêtres ont contribué à construire la société et qui peuvent revendiquer une certaine prééminence et b) les autres qui viennent d'arriver et doivent se fondre dans la culture existante. Ce faisant, ces acteurs réfutent les traditions de multiculturalisme et d'interculturalisme qui ont permis l'éclosion de relations courtoises entre les différents groupes ethnoculturels qui fondent le Québec et le Canada. Or le discours de ces acteurs se rapproche plutôt de l'assimilation, modèle monoculturel par excellence qui pousse le groupe minoritaire à

15. Même si différents groupes de pression ou membres de la société civile vont abonder dans le même sens, d'autres groupes vont s'opposer à la volonté de réduire les accommodements raisonnables à un conflit entre les différents groupes ethnoculturels qui constituent le Québec. Toutefois, le débat tel qu'il est porté par les médias accordera principalement sa voix aux partisans de la ligne dure contre les accommodements raisonnables.

16. Voir le quotidien *Le Devoir* du 22 février 2007, page A3.

17. Voir le projet de loi n^o 195, « Loi sur l'identité québécoise », déposé par Pauline Marois à l'Assemblée nationale du Québec le 18 octobre 2007.

18. Bernard Landry, Le véritable « nous », *Le Devoir*, mercredi 3 octobre 2007, page A9.

abandonner sa distinction (de Carlo, 1998) et contredit l'histoire même du pays. D'ailleurs, les propos de plusieurs citoyens dans les lignes ouvertes et à la commission Bouchard-Taylor démontrent que la stratégie de l'assimilation (non officiellement revendiquée) comporte un risque : mettre sur un piédestal des éléments burlesques (la tenue vestimentaire, la tourtière, etc.) et les présenter comme symbole d'identité ou d'intégration.

Dès lors, les diverses anecdotes retenues par les médias relèvent de la caricature érigée en quête identitaire et en rapports de force culturels. Toutefois, la diffusion de ces anecdotes induit un problème fondamental : l'opposition entre EUX et NOUS. Laquelle opposition entraîne un racisme des identités en conflit dans lequel « toute affirmation identitaire ou communautaire d'un groupe, même très minoritaire, risque d'entraîner, en effet, l'exacerbation identitaire d'autres groupes, à commencer par le groupe dominant ou majoritaire (Wieviorka, 1998 : 145) ».

Le rôle des médias dans cette dynamique est primordial puisqu'à travers la mise en lumière des anecdotes présentées sous forme d'accommodements raisonnables ils cherchent la séduction du public pour sans cesse augmenter leur audience. Toutefois, la notion d'agenda mentionnée ci-dessus ne se limite pas seulement aux médias mais peut être étendue aux responsables politiques et aux citoyens qui instrumentalisent les médias¹⁹. Cette jonction du triple intérêt médiatique, politique et citoyen a pour particularité de libérer le discours xénophobe ou à tout le moins de nous questionner sur EUX : Qui sont-ils vraiment ? Que veulent-ils ? Peut-on être Québécois et musulman ? Peut-on être Québécois et juif ?

Face à cette déferlante qui tente de les catégoriser, quelques minorités jouent elles aussi leur partition. Ainsi, quelques membres des minorités ethniques vont exploiter une certaine méconnaissance de leur culture tant pour exister politiquement que pour revendiquer une visibilité qu'ils n'auraient eue autrement si les médias n'avaient donné écho à certaines de leurs revendications, présentées comme

19. Cet aspect renforce l'idée avancée par Rieffel (2005 : 25) pour qui les recherches actuelles portent sur trois types d'agendas : celui des médias, celui des différents acteurs politiques et celui des citoyens.

des accommodements. Cette visibilité, volontaire ou non, touche certains groupes ou même certains individus. Ainsi, l'imam Saïd Jaziri (expulsé depuis), obscur docteur de la foi sans réelle base, se fera connaître comme fondamentaliste musulman. Ayant flairé que le scandale est porteur, il deviendra l'imam misogyne et radical de service, opposé à l'alcool et à l'homosexualité, invité à prendre la parole dans la plupart des médias (*La Presse*, *Le Devoir*, TVA, TV5, etc.). Pourtant, en réifiant les propos de l'imam, les médias renforcent le préjugé négatif accolé aux Arabo-musulmans : de probables terroristes arriérés et opposés à la modernité. À part cette personnification, d'autres groupes vont exister politiquement malgré eux : les Juifs, les Arabes et une catégorie assez particulière, la femme voilée, symbole par excellence de l'opposition entre nous, les chrétiens modernes, et eux, les musulmans fondamentalistes et traditionalistes, mais aussi symbole des fantasmes de l'Occident (Hsab, 2007). À travers la construction et le renforcement de préjugés, les médias contribueront à consolider le racisme latent au sein de la société.

Toutefois, ce serait une erreur de penser que la question des accommodements raisonnables n'est que sensationnalisme médiatique et instrumentalisation politique et citoyenne et oublier qu'elle procède d'une application locale d'enjeux internationaux.

Les enjeux internationaux

Même si des critiques virulentes peuvent être portées à la thèse de Huntington, il est indéniable que depuis quelques décennies – si ce n'est quelques siècles – se joue une lutte sournoise entre différentes religions.

Une sorte d'ostracisme semble frapper la religion musulmane (et ses différentes tendances) puisque, dans l'imaginaire occidental (Saïd, 1981), l'islam tend à être identifié à la violence. Des faits récents semblent corroborer cet imaginaire : les fameuses caricatures de Mahomet publiées dans le journal danois *Jyllands-Posten* en 2005 ou les propos controversés du pape Benoît XVI sur l'Islam en 2006. Mais ces histoires récentes ne sont que des éléments d'une liste qui ne cesse de s'allonger.

Pourtant, au-delà des diverses sourates, ce sont les pratiques des individus et des groupes de confession musulmane qui poussent à des actions violentes et non la religion musulmane elle-même qui est la cause de ces violences. Qui se souvient encore que dans le Bagdad abbasside des IX^e et X^e siècles ou dans le Caire fatimide du XI^e siècle, comme le souligne Abdelwahab Meddeb (2002 : 24), un mouvement rationaliste animé par les Mo'tazilites a cherché à ébranler certaines idées dominantes de l'islam ? Qui se souvient aussi de ces savants ou artistes de talent comme Abû Nuwâs (762) qui a effectué une révolution poétique en chantant le vin et les amours homosexuelles ? Qui se souvient encore de la barbarie franque en terre sainte où pendant deux siècles Arabes et Juifs furent pillés et massacrés (Amin Maalouf, 1983) ? Néanmoins, l'histoire récente avec les questions israélo-palestinienne, iranienne, irakienne, algérienne, libyenne, etc., n'a fait que conforter l'imaginaire occidental. Par voie de conséquence, l'islam a été identifié au terrorisme, et le fait de proclamer sa foi devient un outil de suspicion permanente.

Et si le local et l'international s'interpénétraient ?

Puisque la volonté de proclamer sa foi devient plus forte lorsqu'on se sent brimé dans son appartenance religieuse, comme le souligne Amin Maalouf dans les *Identités meurtrières* (1998), les demandes d'accommodements raisonnables au Québec semblent refléter une décalcomanie des ostracismes vécus par certains groupes culturels dans leur milieu. Ainsi, la communauté juive est indexée et particulièrement les juifs hassidiques, jugés responsables de demandes d'accommodements non raisonnables. De même, les Sikhs sont pointés à cause du jugement de la Cour suprême sur le kirpan. Étrangement, les demandes faites par les groupes minoritaires semblent similaires à des requêtes effectuées à mille lieux du Québec : l'opposition historique des Hassidiques au sionisme politique en Israël (Bauer, 1994) ou les revendications d'affirmation culturelle et religieuse des Sikhs face aux hindous et aux musulmans en Inde (Delahoutre, 1989). Dès lors, les différents groupes ethnoculturels vont utiliser l'ostracisme qu'ils vivent pour marquer leur appartenance et revendiquer une visibilité et une pratique religieuse.

En fait, la cartographie qu'on peut retenir des accommodements raisonnables est que ce choc culturel savamment construit par les médias et repris par les politiques et les citoyens reflète finalement

un souci de différents groupes minoritaires de s'affirmer – parfois malgré eux – par la voie démocratique ou médiatique. Les Québécois de souche minoritaires au Canada, les musulmans haïs en Occident, les Juifs minoritaires au Moyen-Orient et les Hassidiques sectorisés au sein de la grande famille juive, les Sikhs dilués en Inde, etc., vont tous jouer sur la fibre religieuse ou identitaire soit pour exister politiquement et avoir une certaine visibilité, soit pour trouver un refuge face au défi du « vivre ensemble » dans une société multiculturelle marquée par la complexité des rapports interculturels. Mais le risque dans une telle société est que les médias portent la parole des uns au détriment de celle des autres. De fait, grâce aux médias, on semble revenir à la perception de Victor Segalen (Segalen, 1995 : 25) pour qui entre soi et l'autre, il y a une « perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle ». Cette incompréhension semble profonde lorsqu'on constate qu'au Québec l'une des dimensions de l'intégration, c'est-à-dire l'emploi, reste un élément d'exclusion pour plusieurs membres des groupes minoritaires et qu'il est à peine mentionné dans l'espace public. Comment expliquer qu'un épiphénomène ne touchant que quelques centaines d'individus ait pu avoir une audience médiatique si élevée comparativement à des difficultés réelles d'insertion en emploi qui touchent des centaines de milliers d'individus ?

Même si les médias paraissent être les premiers accusés, les citoyens sont également responsables d'une telle interprétation. En répondant favorablement à l'écho médiatique des demandes de certaines minorités en mal de sensationnalisme, les citoyens du Québec – majoritaires ou minoritaires – ont mordu facilement à l'hameçon du préjugé et du stéréotype primaire et ont donc sacrifié l'idéal humaniste à la vulgate manichéenne, confortant ainsi les adeptes du choc civilisationnel et les opposants à la possibilité du dialogue interculturel. Ce faisant, le principal risque couru reste la difficulté à vivre ensemble au sein de la société québécoise.

Le secours de la communication

La volonté de vivre ensemble entre les différentes communautés ethnoculturelles du Québec repose sur la communication. Certes, comme le souligne Lucien Sfez (2004 : 5), « on ne parle jamais autant de communication que dans une société qui ne sait plus commu-

niquer avec elle-même, dont la cohésion est contestée, dont les valeurs se délitent, que des symboles trop usés ne parviennent plus à unifier ». Pourtant, la communication dans son essence symbolise la mise en commun, la communion et le partage. Dès lors, en s'inspirant des contributions théoriques de l'École de Chicago, notamment celles liées à la figure de l'étranger et au cycle des relations raciales (Stoiciu, 2006), l'expérience ethnoculturelle ne peut que constituer l'occasion de partager les différences afin de repérer les éléments identitaires communs susceptibles de constituer des interfaces.

Selon James Carey (1992 : 23), « la communication est un processus symbolique à travers lequel la réalité est produite, maintenue, réparée et transformée ». Une telle définition correspond à une logique idéaliste de la communication telle qu'on la retrouve dans la vision rituelle²⁰ de la communication défendue par Dewey (cité par Carey, 1992). Pour Dewey, la communication rituelle est dirigée vers le maintien de la société dans le temps et rend possible la représentation de croyances partagées. Elle est liée à des termes comme partage, association, participation, etc. Cette vision incite à voir dans la communication un élément central à une certaine harmonie sociale. Néanmoins, la communication ne saurait faire fi du pouvoir²¹ au sein de la société. En effet, la question des accommodements raisonnables souligne les enjeux de pouvoir entre les communautés ethnoculturelles, puisque différents acteurs cherchent à modifier le statu quo présent dans la société québécoise. Cette prise en compte du pouvoir renforce la nécessité d'une vision rituelle de la communication puisque celle-ci intègre les différents acteurs de la société dans le but de la rendre cohérente dans le temps et dans l'espace.

Au-delà des débats théoriques, la communication est un processus conscient ou inconscient d'interaction basé sur une pratique accessible aux individus et sur la mise en relations d'individus ou de

20. Pour Dewey (repris par Carey, 1992), deux conceptions alternatives de la communication existent : la communication comme transmission et la communication comme rituel.

21. Le pouvoir est ici perçu dans le sens qui lui a été attribué par Randall Bartlett (repris par Oscar Gandy, 1993), c'est-à-dire la capacité pour un acteur d'altérer la décision ou le bien-être d'un autre acteur.

groupes d'individus. Elle est également l'aboutissement de ce processus qui vise l'échange, la mise en commun, le partage. Dès lors, la communication entre les membres de différents groupes ethnoculturels est un long processus nécessaire à la vie commune qui passe par la détermination d'étapes conduisant à la mise en relation d'individus ayant des attentes ou des parcours différents. Ainsi, une étape de repérage est requise dans le sens où elle sert à déterminer les obstacles à la communication que sont les stéréotypes, les préjugés, la xénophobie ou le racisme. Pour les membres de la société québécoise, majoritaires comme minoritaires, la confrontation de ces obstacles qui se profilent en filigrane des accommodements raisonnables est une nécessité. En effet, la prise de conscience et la reconnaissance de ces obstacles permettent d'aller à la rencontre de l'Autre mais aussi et surtout à la rencontre de soi-même : comment concevons-nous notre identité ? Quelles sont les caractéristiques de notre culture ? Nos valeurs ne sont-elles pas meilleures que celles de l'Autre ? Ces questions sont autant d'éléments de réponses pour juger de la franchise de notre rapport à l'autre.

Afin de rendre possible la pratique de la communication, l'organisation de rencontres ponctuelles entre les communautés ethnoculturelles par l'entremise d'associations communautaires ou de quartier pourrait jouer un rôle décisif. Ces rencontres constitueraient un moyen de connaissance directe de l'Autre au-delà de la représentation médiatique. Ainsi serait-il possible d'ouvrir les mosquées au public, de faire lire la torah ou de vivre l'expérience du sabbat afin d'éduquer les citoyens sur les valeurs ou les croyances des autres. Une telle initiative ouvrirait la porte à l'aboutissement du processus de communication dans lequel la connaissance de l'autre est mieux appréhendée et les préjugés dorénavant dicibles et questionnables. En effet, comme la xénophobie ou la peur de l'Autre reposent sur leur méconnaissance, seule la discussion ou l'échange suivis et approfondis autour des peurs ou des interrogations respectives permettraient de contourner les obstacles liés à la communication. Ces échanges constitueraient les prodromes d'une société à la communication capable de relier les différents groupes qui la fondent. De cette manière, l'évolution de la société pourrait être mieux vécue par ses membres.

Conclusion

Puisque dans le débat sur les accommodements raisonnables l'ostracisme en réunit plus d'un, comment faire en sorte qu'il déclenche une volonté de « vivre ensemble » ? Certes, les obstacles aux possibilités du « vivre ensemble » sont multiples, mais ils peuvent être contournés par un plus grand brassage culturel, c'est-à-dire en évitant une ghettoïsation de l'immigration et en privilégiant un débat basé sur des valeurs communes, comme le fait d'être minoritaire et ostracisés, ainsi que sur les conséquences qui en découlent. En effet, l'ostracisme culturel ou religieux peut devenir une caractéristique de l'identité québécoise. Cette identité sera d'autant plus forte qu'elle saura engager l'ensemble des branches de la société québécoise. La communication peut jouer un rôle de ciment culturel en devenant le moyen indispensable d'une mise en commun des valeurs et pratiques culturelles. La prise en main de la communication par les citoyens peut alors avoir pour conséquence de privilégier une certaine diversité dans les lieux de prise de décisions : les médias ou les acteurs politiques se départiront de leur volonté de recourir au rapport de force ou à la séduction, tandis que les citoyens ambitionneront de voir dans la communication un processus d'aplanissement des divergences.

Le modèle associatif comme analyseur des formes du « vivre ensemble »

Florence ABRIOUX

On remarque que le thème du « faire société » comme héritage républicain a longtemps prévalu en France. Le « vivre ensemble » s'est imposé plus récemment et l'on peut y déceler les prémices de la victoire des discours sur la différence. Le Canada semble plus affilié à la tradition du « vivre ensemble », où elle traduit la volonté de faire coexister des origines multiples.

Les deux termes sont bien représentés dans les réflexions contemporaines : ouvrages, articles, colloques, les champs scientifiques et politiques ne manquent pas, de même que les simples références (annexe 1).

Ces études renvoient toutes aux mêmes problèmes¹ : celui du lien social dans le « faire société » et celui du respect de la différence dans le « vivre ensemble ». Les questions posées sont notamment comment faire un avec du multiple ? Comment partager des éléments communs tout en affirmant des particularités ? Comment cohabiter ?

Évidemment, ces questions ne sont pas neuves. Si l'on en parle autant, c'est parce que le sentiment dominant est que l'irrésistible, l'irrépressible « montée de l'individualisme » comme on dit, doublée du « déclin des institutions », remettrait en cause la capacité à faire société, à vivre ensemble. Autant de menaces pour la paix et l'ordre social.

1. Lorsque je dis « problème », le choix du mot n'est pas neutre : cela signifie que dans les esprits, il existe forcément une ou des solutions que l'on s'efforce de trouver.

Ainsi, le déficit de lien ressenti est-il compensé par le discours qui tente de le recréer. Parce que parler de lien social c'est en fabriquer, c'est conjurer son manque ou son absence. Peut être aussi parce que, depuis Austin (1970), on se rappelle que parler de lien c'est contribuer à sa régénérescence².

Quoi qu'il en soit, le « vivre ensemble » semble à la croisée des agendas : agenda politique, médiatique et scientifique. Son omniprésence frappe et paraît entretenir l'opprobre jetée sur le conflit.

Partant de ces considérations, j'ai choisi de privilégier la problématique du conflit pour parler du « vivre ensemble ».

Le « vivre ensemble » est un projet auréolé de gloire alors que le conflit renvoie à la barbarie, à l'incapacité de construire une société pacifiée (Benasayag et Del Rey, 2007). On ne saurait s'insurger contre le « vivre ensemble » parce qu'il cherche plutôt à réconcilier, à ravauder, à négocier, au contraire du conflit qui effraie. De ce fait, ce dernier est soit refoulé, soit euphémisé. Lorsqu'il est envisagé, notamment par les philosophes ou les sociologues, c'est pour montrer qu'il est au cœur des relations sociales et de fait inévitable (Simmel, les lectures interactionnistes de l'école de Chicago [Strauss, 1992], ou encore l'approche gestionnaire³). Le conflit est alors conçu comme une étape permettant d'accéder au « vivre ensemble », but ultime. Lorsqu'il est envisagé, c'est donc pour penser son dépassement. Par ailleurs, le conflit envisagé relève plutôt de l'affrontement (Benasayag et Del Rey). Il requiert un vainqueur définitif, un des deux membres doit l'emporter pour s'imposer à l'autre, alors que le conflit devrait embrasser la totalité.

Le « vivre ensemble » signifie l'impossibilité de penser le conflit. Il y a incompatibilité entre ces deux mots, l'un renvoyant le signal d'une société pacifiée, l'autre celui d'une société martiale, barbare. En réalité, le conflit est plus sage parce qu'il part d'une conception de la totalité alors qu'au contraire le « vivre ensemble » active la séparation à cause de son caractère obligatoire (Benasayag et Del Rey).

2. Un homme de lettres, Charles Péguy, le formulait autrement, il disait que « lorsqu'un mot se retrouve partout, c'est que la chose qu'il désigne est en voie de disparition » (cité par Canto-Sperber, 2001 : 14).

3. Mary Parker Follett ou Peter Drucker.

Cette approche des conflits est une sociologie des organisations qui insiste sur la nécessité de voir et de penser le conflit, ce qui passe par la prise en compte de l'Autre et débouche sur la création d'innovations. Le but n'est plus forcément de trouver des solutions mais de créer, d'avancer en laissant une place à l'expression de l'Autre à travers le conflit.

Le conflit gagne à être pensé plus qu'à être systématiquement évincé ou à se cristalliser sous la forme de l'affrontement.

Nous verrons que l'association peut être saisie comme un exemple de « vivre ensemble », voire comme un modèle lorsque cette forme d'organisation est idéalisée. Pourtant, les lieux de conflits ou d'affrontement sont très présents (première partie). Les conflits se développent sur plusieurs fronts, « l'ennemi » peut être intérieur ou extérieur. Chaque niveau d'opposition peut donner lieu à des expériences distinctes, parfois à des enfermements ou à des ouvertures (deuxième partie). Enfin, les conflits génèrent globalement des changements de position dans le temps dont l'analyse des trajectoires rend compte (troisième partie).

Cette contribution est globalement plus empirique que théorique ; elle montre combien les conflits sont présents dans un monde associatif ambivalent et à quel point ils peuvent être sources d'enrichissement. Les associations connaissant des conflits, quel que soit leur niveau, sont souvent bien plus vivantes, capables de traverser l'épreuve du temps en se renouvelant. Le corpus sur lequel je m'appuie pour les exemples est un vaste ensemble d'entretiens (plus d'une centaine) réalisés auprès de membres d'associations du secteur culturel en région Centre (France) pour différentes études, entre 2000 et 2007.

1. Le projet associatif, un idéal de « vivre ensemble »

Le monde associatif semble tout indiqué pour examiner la question du « vivre ensemble » et de son envers ignominieux, le conflit. En effet, l'association réunit des individus autour d'objectifs communs. Le but est de créer ou de défendre un projet. Elle pense la communauté d'action plus que le conflit. Pourtant, ce dernier est omniprésent et peut être même un moteur puissant de la dynamique associative.

1.1. *La double nature du projet associatif*

La *Loi relative au contrat d'association*, promulguée le 1^{er} juillet 1901, met l'accent sur l'objectif (voir l'article premier de la Loi en annexe II). Toutefois, le projet associatif porte aussi la marque d'une volonté de vivre en société.

L'introduction à la *Sociologie de l'association* (Laville *et al.*, 1997 : 16-17) rappelle l'intrication de ces deux dimensions, « objectif commun » et « formule de vie en société ». L'objectif est aussi important que la manière de l'atteindre.

[...] il paraît évident que l'idée de s'associer vise la constitution d'un collectif opératoire autour d'un *objectif commun*. [...] Mais il y a aussi, derrière cette forme apparente, un fond caché qui se retrouve partout : celui d'une *formule de vie en société* qui fonde sur le rapprochement libre et décidé d'individus la solution de problèmes d'époques. Si bien que *deux buts s'interpénètrent dans l'idée associative : celui de coopérer volontairement et librement, celui de créer une solution à un problème précis*. C'est ainsi que sous l'objet associatif, il y a en réalité un projet de société et il est bien clair pour tous les associatifs que d'une telle dualité jaillit le *charme de leur engagement*.

Le caractère noble de l'association s'enracine dans la série de valeurs dont elle est censée être le messager : démocratie, lien social, solidarité, dignité, éducation et affirmation des droits des minorités ou des milieux populaires sont quelques-uns des maîtres mots. L'association est du côté de l'humain, elle défend, protège, organise, pallie.

Les représentations sont positives, 87 % des Français ont une bonne opinion des associations et 83 % leur font confiance⁴. Beaucoup de bénévoles⁵ donnent de leur temps sans compter ; à niveau de diplôme égal, les salariés des associations sont moins rémunérés que dans le secteur privé mais acceptent cette moindre rémunération parce qu'ils ont le sentiment de travailler en harmonie avec leurs valeurs (Archambault, 2006 ; Hély, 2005 ; INSEE, 2004).

4. Sondage réalisé en 2007 par l'Institut CSA avec *Le Parisien Aujourd'hui en France* et le CEVIPOF, auprès de 1 003 personnes âgées de plus de 18 ans.

5. Environ 13 millions de bénévoles en France selon l'estimation 2006 du CerPhi (Centre d'étude et de recherche sur la philanthropie).

Le « charme de l'engagement » ne doit pas occulter l'omniprésence des conflits; la confrontation d'une multitude de conceptions laisse présager la nature du conflit majeur: les différences dans l'objet et dans la manière de s'organiser pour le réaliser, parfois corrélée aux différences de générations.

Toutefois, les oppositions et résistances se sont déployées avant même la création du statut juridique. La loi elle-même est née dans le conflit.

1.2. Une construction conflictuelle

La Loi accepte le principe du regroupement, c'est-à-dire la constitution de groupes autorisant la libre expression des citoyens.

Elle entérine la liberté fondamentale de réunion en s'appuyant sur la liberté individuelle. Elle paraît aujourd'hui aller de soi tant le statut associatif est utilisé. Elle a pourtant connu un parcours chaotique et a été discutée près d'un siècle avant d'être promulguée.

En 2001, la célébration du centenaire de la loi a été l'occasion de revenir sur cette histoire souvent oubliée. L'introduction à la présentation de la mission confiée à Jean-Michel Belorgey le rappelle :

Tout au long du XIX^e siècle, la liberté d'association a connu une histoire mouvementée en fonction des aléas politiques et donné lieu à un riche débat d'idées, nourri par l'émergence de préoccupations sociales nouvelles (formation des syndicats ouvriers, apparition du mouvement mutualiste, etc.). Ce n'est que près de trente ans après l'instauration de la Troisième République que ces débats ont abouti à l'adoption de la loi du 1^{er} juillet 1901, grâce à la ténacité du président du Conseil de l'époque, Pierre Waldeck-Rousseau. (La Documentation Française, 2002)

En effet, 33 projets et rapports ont vu le jour avant celui que déposa Waldeck Rousseau le 14 novembre 1899 à la Chambre, projet qui fut lui aussi largement débattu. La liberté d'association n'était pas bienvenue, elle faisait craindre pour les uns le retour des puissantes corporations, d'associations ouvrières, internationales, pour les autres le renforcement des congrégations religieuses accusées d'anti-républicanisme, ou à l'inverse d'instaurer un contrôle des associations religieuses.

Avant la loi de 1901 les regroupements existaient sous certaines conditions, notamment celle de ne pas dépasser 20 membres. Là encore, si l'on prend l'exemple du sport, les courants se sont opposés⁶ (Ullman, 1997).

Quant aux associations nées au début du xx^e siècle, elles se sont souvent affrontées en portant des idéologies distinctes, à l'initiative des patronages (laïques, religieux).

Les archives montrent que des associations ayant des thématiques voisines voire identiques pouvaient naître sur un même espace communal, chacune développant une pratique à partir de ses propres valeurs⁷. «L'ennemi» était donc plutôt extérieur, le conflit entre associations rivales.

À l'interne, la structuration était forte et appelait le respect. Les membres adhéraient à ce que l'on pourrait appeler un idéal associatif correspondant à une vision du monde. La «structure» – c'est-à-dire l'association et la vision du monde qu'elle défendait – était capitale. Le règlement intérieur était strict, le respect des valeurs une condition *sine qua non* de l'intégration. L'adhésion de l'individu passe par le filtre des valeurs: il adhère aux idées ou au groupe avant d'adhérer à l'association. L'organisation est hiérarchisée, le dirigeant respecté, le cadre collectif puissant; l'association est souvent pérenne.

Il convient de distinguer le mode de fonctionnement des «héritières⁸» qui favorise les rivalités entre associations et les «nouvelles associations» dont le secteur culturel est un archétype. Les associations de ce secteur possèdent quelques caractéristiques (Abrioux et Labit, 2007; Archambault, 2006; Moulinier, 2002):

6. Notamment les courants de la gymnastique, de l'éducation physique et le mouvement sportif.

7. Ces rivalités d'appartenance sont particulièrement visibles dans le mouvement sportif et l'animation socioculturelle.

8. Les héritières sont les associations les plus anciennes, comprenant par exemple les sociétés savantes, les sociétés hippiques, de tir, de gymnastique. Les harmonies et fanfares, bien qu'elles soient plus populaires, font aussi partie de cette catégorie. Elles renvoient à un mode de fonctionnement souvent très structuré. Ces associations sont présidées par les élites locales.

- elles sont en plein essor (elles figurent en tête des créations d'associations),
- elles jouent un rôle considérable dans l'animation culturelle locale,
- elles sont subventionnées dans le cadre de projets,
- elles sont moins pérennes,
- elles sont plus attachées à la pratique qu'au statut associatif.

De ce fait, leur fonctionnement est différent, beaucoup plus labile. On retrouve quelques-unes des problématiques associatives contemporaines, notamment la difficulté de la pérennisation des associations et du renouvellement des dirigeants, le changement de comportement des adhérents. Ceux-ci sont moins attachés à leur association et sont soit consommateurs (ils viennent pratiquer sans chercher à s'impliquer dans la vie de l'organisation), soit zappeurs (ils s'engagent pour s'engager, quelle que soit l'association et n'hésitent pas à en changer⁹).

Ces quelques lignes suffisent à souligner ce qui aujourd'hui laisse perplexes les habitués de l'ancien modèle : le recul de la valeur accordée au faire ensemble, le manque de stabilité et de sens de l'engagement. Pourtant, la dimension collective subsiste, elle se matérialise dans les conflits. Mon hypothèse est que loin d'être inhibiteur, le conflit est au contraire moteur de la vie associative. À l'interne, il permet la vie démocratique, il dynamise l'activité, la projette dans l'avenir, garantissant ainsi sa pérennité ; à l'externe, il implique un positionnement de l'action qui évite que le projet n'échappe à l'association et que celle-ci soit au service d'une action culturelle municipale. Le conflit affirme en tant que force à part entière et non inféodée à un autre pouvoir.

9. Voir Abrioux et Labit, Decool, Becquet et De Linares, ainsi que Ion et Vermeersch, notamment.

2. La multiplicité des conflits

Aujourd'hui, on peut noter deux lignes de conflit: les conflits internes, portant sur l'organisation ou le projet, et les conflits externes, qui opposent l'association à d'autres groupes d'acteurs et permettent de la situer dans son environnement.

2.1. *Les conflits internes*

La vie associative est rarement tranquille; les exemples de scissions, de démissions, d'abandons, de dissolutions font partie intégrante de la vie des associations. Ils renvoient tous à la manière de gouverner et de prendre les décisions, en somme aux rapports de pouvoir entre membres: participation de tous ou imposition de la voix du président? Participation dans quelles limites?

Les conflits internes portent essentiellement sur la perception du projet associatif et la manière de l'atteindre.

Conflits sur les objectifs et les moyens

Examinons quelques conflits classiques autour des objectifs. La lecture des statuts lève rarement l'ambiguïté puisqu'ils sont définis de manière très large afin d'anticiper la probable évolution de l'activité. En outre, le projet n'est jamais parfaitement cerné au moment du dépôt des statuts, il est défini par une poignée de pionniers, certes très enthousiastes, mais qui ne savent pas encore où ils vont. L'aventure commence dans le brouillard de l'indéfini.

Au fur et à mesure que l'activité et le nombre de membres s'accroissent, le projet est aux prises avec des conceptions différentes.

Or pour éviter les conflits internes – qui tournent pour la plupart à l'affrontement – les projets devraient être en perpétuelle discussion entre les membres de l'association. S'ils ne sont pas régulièrement discutés, les conflits d'objectifs risquent d'émerger de façon brutale. Le bon fonctionnement démocratique devrait limiter ce type de conflit.

Les conflits d'objectifs – ou les affrontements – les plus classiques sont les suivants:

- projet populaire ou élitiste,
- projet d'amateurs ou de professionnels,
- projet de contestation ou de pratique,
- décision partagée ou de direction.

Prenons l'exemple d'associations culturelles dont l'accessibilité au plus grand nombre est au centre du projet et la bonne ambiance la valeur de référence, comme c'est souvent le cas pour les fanfares et harmonies, ces « héritières » d'un âge d'or associatif :

C'est une association où il fait bon vivre quoi, où les gens se plaisent à venir et voilà, il y a un bon état d'esprit, une bonne ambiance. Bon ceci dit, c'est vrai qu'on n'est pas une association d'un très grand niveau musical, mais les gens se sentent bien. (Président d'une fanfare, asso. 1)

En fait on s'est mis à chanter comme ça, on était quoi, une petite dizaine au départ, on a fait pour s'amuser quoi, vraiment pour s'amuser [...] On s'est réuni, on était un petit groupe et puis finalement ça a marché. On a dit puisque ça marche on va faire une chorale. Et puis les gens sont venus petit à petit. Voilà, c'est venu en fait tout bêtement, pour s'amuser. [...] Maintenant c'est sérieux. Il y a ceux du départ et puis ceux qui se sont rajoutés. Parce qu'au départ c'était vraiment une petite dizaine. Aucun professionnel du chant. C'est moi qui dirige et je n'ai aucune formation de chef de chœur. J'ai une formation de musicien mais pas de formation de choriste. Mais on se débrouille ! (Président d'une batterie fanfare chorale, asso. 2)

On s'amusait énormément, on était de tous les défilés et on terminait souvent au bistrot. [...] Il faut savoir jouer, c'est physique de jouer en marchant, c'est autre chose. Nous ce qui compte, c'est la force, le rythme. [...] C'est différent, c'est devenu très élitiste, on n'a plus notre place. (Président d'une société musicale, asso. 3)

La qualité des relations est essentielle, elle prime sur la perfection musicale. La perfection est recherchée mais elle ne doit pas être un frein à l'activité du groupe, à l'intégration de nouveaux membres.

Un président qui chercherait à rendre l'activité trop sérieuse serait en conflit avec les valeurs de l'association. De même, l'arrivée de nouveaux membres ou de professionnels peut entraîner de nouvelles perspectives.

Au cœur de ces conflits d'objectif, le pouvoir d'imposer son point de vue et d'infléchir le projet associatif. Il naît souvent d'une différence d'ancienneté, de génération ou de statut.

Conflit d'ancienneté

Les pionniers de l'association ou les présidents ont tendance à confisquer le pouvoir, parce que l'identité associative repose sur la personnalité du fondateur ou du président qui entend marquer son mandat ou tout simplement gagner du temps dans l'action en raccourcissant le circuit de la prise de décision. Les présidents se sentent investis, donnent beaucoup de leur temps et en contrepartie s'arrogent le pouvoir de décider des grandes orientations. Ils le font d'autant plus facilement qu'ils se sentent isolés, qu'ils déplorent la difficulté à trouver des bénévoles assidus et des membres de bureau impliqués (Abrioux et Labit, 2007).

Si j'arrête, on arrête le groupe! C'est du familial! Ça me ferait bizarre que quelqu'un d'autre reprenne, on y a tellement passé de temps que... (Présidente d'une association de danse folklorique, asso. 4)

Moi j'ai donné des heures et des heures, d'ailleurs mon mari à un moment m'a dit mais attend, il n'y a que la galerie qui compte pour toi? C'est vrai que j'y ai passé des nuits, des dimanches à bosser. [...] Pour avancer, souvent on se passe un coup de fil [...] Sur l'ensemble des bénévoles, enfin des gens qui viennent à la galerie, il y en a... deux qui sont vraiment impliqués [...] sur sept personnes qui tournent. [...] Enfin, c'est-à-dire que les gens qui viennent faire les permanences n'ont pas l'air de s'impliquer; quand on est planté là, comme ça, à attendre... (Présidente d'une galerie associative, asso. 5)

Lorsque le président en 98 pour des raisons de santé a souhaité se retirer, selon des principes qui ne sont pas très démocratiques, mais c'est souvent le cas des associations, il m'a appelé pour me demander si je serais d'accord pour être candidat. Et le jour de l'AG, comme j'étais le seul candidat, j'ai été élu, sans avoir à faire de campagne puisque disons qu'il n'y avait pas de gens qui se battaient pour le poste. Et je me rends compte aujourd'hui, en 2008 ça fera 10 ans, qu'il y a une carence du bénévolat dans les associations qui fait que quand on aimerait se retirer, ce n'est pas une place qui est particulièrement convoitée. (Président d'une association du patrimoine, asso. 6)

Ainsi, le changement de bureau n'est pas toujours envisageable, faute de vouloir passer le relais ou faute de volontaire à la succession. Or, le rapt par le président ou les membres du bureau de la décision laisse place à des non-dits sur les conceptions autres qui, lorsqu'elles se révéleront, seront perçues comme des menaces.

De même, l'intégration des nouveaux membres doit être encadrée afin de favoriser l'implication dans le fonctionnement et de faire connaître l'état du projet associatif. L'arrivée des nouveaux adhérents est un autre point stratégique, potentiellement porteur de conflit. Il peut provoquer des réactions fortes au regard du niveau de pratique, mais aussi au regard de ce que l'on décide de faire ensemble.

Ah ben si ils veulent, bien sûr, au contraire, on les accueille [les nouveaux], mais bon c'est vrai que c'est, que quand ils arrivent là et puis que ils voient comment on joue euh, ça les décourage un peu. [...] Ils voient que nous déjà on fait plein de choses, on sait quoi, on sait jouer, pis bon ben... eux y savent pas alors c'est plus difficile. C'est de plus en plus difficile. Avant on y arrivait mais... et puis on n'a pas toujours le temps de s'occuper d'eux, il faudrait qu'on arrive euh, à s'occuper un peu plus d'eux. (Présidente d'une association de scrabble, asso. 7)

Certaines associations préfèrent développer l'activité entre personnes ayant un certain niveau. Le projet élitiste tend à éliminer les membres non initiés, dont la prise en charge ralentit la progression du groupe.

Le conflit porte alors sur ceux à qui l'on s'adresse et la possibilité de leur intégration. Les nouveaux sont mal perçus parce qu'ils freinent la progression des anciens membres parvenus à un bon niveau. L'association n'est pas toujours en capacité d'intégrer des néophytes :

Il y a des personnes, on les traîne, c'est des boulets, c'est pas pour leur jeter la pierre, mais elles ne sauront jamais danser. Elles viennent et elles croient savoir danser et elles s'imposent à la danse. Alors nous quand on fait des répétitions, on est gênées, on n'ose pas dire. Quand on fait des figures, vous savez, les danses il faut les apprendre. C'est délicat de leur dire « ne viens pas danser » parce qu'on ne veut pas lancer d'histoires. On se méfie de ceux que l'on va prendre, des gens qui vont venir. C'est pour ça que, si vous voulez, on ne fait pas trop de publicité pour ne pas avoir des gens qui ne savent pas et qui s'imposent. (Membre du bureau d'une association de danse, asso. 8)

En outre, chaque nouvel adhérent, ignorant les débats passés, peut remettre en cause les acquis en posant des questions qui semblaient déjà réglées. Par exemple, une association (asso. 9) qui assumait depuis l'origine une double activité (promotion d'une artiste, promotion de la musique dans les lieux plus éloignés) avait posé à un moment de son histoire les principes de l'articulation de ces deux dimensions. L'arrivée de nouveaux membres a réactivé le conflit que les anciens croyaient tranché.

Ça veut dire qu'à chaque fois il faut réexpliquer. [...] On n'était pas d'accord. On n'avait pas forcément envie de revenir sur ces questions, on croyait avoir tranché. [...] Aujourd'hui, il nous reste trois possibilités : soit on sépare les activités et on crée une autre association, soit on continue comme ça au ralenti, soit on arrête tout. (Salariée d'une association de promotion d'artistes, asso. 9)

La définition du projet est capitale : à qui s'adresse-t-on et comment conçoit-on l'activité ? Il ne suffit pas d'énoncer clairement le projet, il faut aussi le reprendre régulièrement, car celui-ci évolue dans le temps au gré des progrès et de l'avancée des connaissances, de l'élargissement du cercle des membres, du renouvellement du bureau ou des forces¹⁰ de l'association.

Conflits entre générations

Ce conflit passe par les représentations. Il est rarement ouvert, il est plutôt de l'ordre de l'implicite, du constat impuissant.

Le modèle associatif des « présidents établis » ne plaît pas aux jeunes, ils le jugent trop institutionnel, trop hiérarchisé, trop sérieux, trop dépendant, etc. Réciproquement, les présidents établis ne comprennent pas le manque de connaissance des jeunes, leur désintérêt à l'égard du mouvement associatif. Le discours dominant accuse les jeunes d'être la cause de la « crise du bénévolat¹¹ ».

10. Entendons par « forces » le budget de fonctionnement de l'association, la quantité de membres impliqués dans son fonctionnement, leur savoir-faire.

11. Cette crise est autant chimérique que réelle. D'une part, l'idée d'une crise du bénévolat est très ancienne, d'autre part le nombre des bénévoles est important et en hausse (CerPhi). Ce qui change, c'est la nature de l'engagement mais aussi les exigences à l'égard du travail des bénévoles (Abrioux et Labit, 2007 ; Ion, 2001 ; Vermeersch, 2004).

Pourtant, les jeunes sont loin d'être absents du monde associatif mais ils se positionnent différemment. Dans les associations traditionnelles, ils sont davantage consommateurs d'activités, ils s'engagent rarement dans le fonctionnement et osent encore moins reprendre le flambeau d'un projet dans lequel ils se sentent peu investis. Leur fidélité n'est pas gagnée, ils décrochent souvent avec le temps et les études. En revanche, ils ne sont pas absents du monde associatif, n'hésitent pas à donner du temps dans un projet correspondant mieux à leurs attentes et qu'ils ont eux-mêmes défini (Abrioux et Labit, 2007; Becquet *et al.*, 2006; Ferrand-Bechmann, 2007). Les jeunes portent leurs propres projets culturels, valorisent des activités différentes¹² et parfois plus éphémères. La pérennité de l'association n'est pas forcément un but.

Beaucoup d'associations souffrent d'un manque de renouvellement des générations et vieillissent avec leurs membres¹³, tout en étant très critiques à l'égard des jeunes, qui « ne s'investissent pas ». Le rapport au temps survient comme facteur non négligeable du différend intergénérationnel. Par exemple, lorsque les réunions sont organisées la journée, les actifs et les jeunes en sont exclus. Lorsque les attentes des dirigeants inactifs et retraités sont la présence permanente et régulière, ils oublient les contraintes de la vie professionnelle. Quant aux plus jeunes, ils aiment être libres et disposer de leur temps; ils se soumettent difficilement aux contraintes de l'organisation, à moins de la mener eux-mêmes.

Certaines associations se sont penchées sur ces difficultés et ont imaginé des manières d'articuler les générations autour d'un même projet. Le conseil d'administration se construit autour de trois

12. Par exemple dans le secteur culturel, les jeunes développent plus souvent des projets dans les domaines de la musique, du cinéma, de l'audio-visuel, des arts de la rue et du théâtre. Ils organisent des spectacles, des événements.

13. Une présidente d'association de danse l'exprime de cette manière: « Il y a 20 ans on n'était que des jeunes, maintenant on est presque que du 3^e âge! [...] Je n'ai plus de jeunes. C'est la concurrence entre le 2^e et le 3^e âge! » Elle est loin d'être la seule à évoquer ce vieillissement. Les membres du départ restent, intègrent quelques nouveaux mais d'un certain âge. Les jeunes sont peu présents.

génération pivot, les anciens et les futurs administrateurs. Les *anciens* sont moins actifs mais partagent leur expérience, donnent des conseils tout en parrainant les *jeunes* – probablement les futurs dirigeants. Les *piliers actuels*, les membres du bureau, sont chargés de réaliser les projets définis de manière transgénérationnelle. Les conseils d'administration sont à la fois un lieu d'apprentissage et de prise de position. C'est l'espace-temps dévolu à la confrontation.

Lorsque l'expression de toutes les voies est prévue et organisée, l'association assure d'une part sa pérennité, évite d'autre part de s'enfermer dans l'entre-soi qui a souvent pour conséquence le manque d'ouverture et de dynamisme.

Conflits de statut

Le statut et les compétences peuvent être une autre source de conflit. L'articulation du point de vue et du travail des bénévoles et des professionnels est souvent complexe. Les bénévoles sont les instigateurs passionnés, ayant consacré beaucoup de leur temps au projet qu'ils considèrent un peu comme leur œuvre. L'introduction du salariat peut avoir comme conséquence une métamorphose de l'activité de l'association. En changeant de statut, elle change de valeur et de public, devient plus élitiste. Forte de cette nouvelle mission, elle ne saurait plus être gérée à l'identique. Le travail est encore plus intense, le niveau d'exigence supérieur. Les bénévoles sont désemparés, ils ont du mal à trouver leur place, ce qui peut les conduire à se reposer sur les salariés et à se désengager de manière irrémédiable¹⁴. Réciproquement, les nouveaux professionnels salariés évincent à leur corps défendant les amateurs portés par une autre logique d'action, collective et populaire. Cela représente la fin d'un monde. À n'en pas douter, l'entrée dans le monde marchand recentre l'activité sur la culture légitime, réservée à une minorité.

14. Dans plusieurs associations où le contrat d'un ou plusieurs salariés n'a pu être renouvelé, on a constaté que les bénévoles ne reviennent pas. Ils se sentent moins concernés par le fonctionnement de l'association. Au moins trois associations parmi notre échantillon ont du cesser leur activité faute de main-d'œuvre.

L'activité s'inscrit définitivement dans un rapport marchand où le don de temps de l'amateur est complètement décalé : il n'a plus de place ni de sens.

Par exemple, la reprise par des professionnels de collections privées gérées par des amateurs éclairés dans un cadre associatif a souvent posé problème, ces derniers se sentant dépossédés de leur travail. De même, la valorisation d'un personnage ou d'un lieu culturel, lorsqu'elle est menée par des équipes d'amateurs ou de professionnels n'est pas conduite dans le même esprit ; l'articulation des deux dimensions, passionnée et professionnelle, n'est souvent pas même pensée. Pourtant, les deux logiques ont leur intérêt sans avoir les mêmes valeurs premières (engagement, construction ensemble contre légitimité, qualité et rayonnement plus large). Penser la possibilité de ces deux niveaux permet des articulations ; certaines associations culturelles l'ont intégrée et travaillent conjointement les deux dimensions : locale et nationale, socioculturelle et culturelle, la qualité diffusant ainsi dans les quartiers. Au lieu d'être un frein, le conflit de position devient moteur. Les conflits ne sont pas évacués, mais ils débouchent sur de la création, chacun trouve sa place.

2.2. Conflits externes

Les conflits entre l'association et son environnement sont dits « externes ». Ils renvoient au positionnement de l'association par rapport à d'autres acteurs ; trois catégories d'acteurs seront ici prises en compte : les autorités institutionnelles, les autres associations, la population locale.

Conflit de reconnaissance, recherche de légitimité

L'enjeu du conflit de légitimité est la reconnaissance de l'association et de sa production par les acteurs qui possèdent une légitimité dans le secteur. Les acteurs légitimes extérieurs se situent à différents niveaux : l'État et ses services (le ministère des Affaires culturelles et ses directions, les DRAC¹⁵), les professionnels (conservateurs, directeurs d'établissements), les collectivités territoriales (élu, directions et services culturels), les institutions (musées, centres).

15. Directions régionales des affaires culturelles.

On peut distinguer trois types de conflit avec les acteurs légitimes.

Un des conflits peut être qualifié de « guerre des étiquettes ». Il s'agit pour les membres de l'association de lutter pour entrer ou sortir de catégories. Par exemple, revendiquer le statut culturel et non plus socioculturel, de professionnels et non d'amateurs, faire reconnaître la qualité du travail fourni, voire la capacité d'expertise dans un domaine méconnu par les acteurs publics. L'objectif est d'être reconnu comme lieu de ressources, de compétences, de sortir du fourre-tout par exemple des « musiques actuelles » pour faire accepter sa spécialité. Le positionnement que les membres de l'association prétendent avoir doit être validé par les acteurs ayant déjà une légitimité culturelle. Dans les dialogues conflictuels, le discrédit est souvent réciproque. Par exemple les élus considèrent ces jeunes « pas très bien habillés » comme des « marginaux » plus que comme des acteurs culturels, alors que ces derniers s'impatientent à l'égard des élus qui ne connaissent rien aux « musiques jeunes », à leur code, à leur diversité. Le travail associatif leur permet de créer des réseaux, d'être d'habiles organisateurs de manifestations et de connaître l'histoire et les courants de ces musiques ; ils se positionnent bien en personnes compétentes face à des interlocuteurs ne connaissant pas ce champ (Abrioux, 2003). C'est bien la légitimité de l'association qui est en jeu, à travers le jugement de la qualité des productions, des compétences, voire du professionnalisme, ce qui mène au deuxième niveau de conflit.

La *démonstration des compétences* est en effet un autre enjeu de taille. Cela consiste à faire comprendre que même s'il ne s'agit pas de la culture consacrée, le travail réalisé est sérieux ; s'il s'agit d'un groupe de jeunes, ils peuvent être diplômés ou avoir acquis un savoir-faire à la force de l'expérience, savoir s'organiser et organiser leur activité, produire à un niveau de qualité satisfaisant. Ils veulent qu'on leur reconnaisse la capacité à juger, classer, définir, savoir faire, avoir une idée, une réflexion, une progression dans le domaine qui est le leur depuis souvent bien des années.

Certaines associations qui ont maintenu le bras de fer ont gagné leur titre de noblesse en devenant des pôles d'excellence et d'expertise, des références, en développant leur activité au-delà du territoire local (reconnaissance nationale puis internationale). Le conflit s'est

résorbé au profit d'un travail commun, né de la définition d'un intérêt commun: la promotion de toutes formes de cultures; les formes moins prises en charge par l'État et les collectivités sont ainsi développées par l'action associative (Abrioux, 2001 et 2003).

Enfin, la *lutte pour l'autonomie* est le dernier étage de l'édifice conflictuel: une fois la preuve faite de la compétence, l'association négocie sa capacité à déterminer les objectifs, à prendre en charge son fonctionnement. C'est préserver l'autonomie de son devenir malgré l'accroissement des subventions publiques et l'intégration dans des dispositifs pensés par l'État et les collectivités.

Les rapports aux collectivités comme à l'État sont ambivalents, il s'agit à la fois de se faire reconnaître, d'obtenir des subventions tout en préservant ou en revendiquant l'autonomie. C'est vouloir travailler avec, donc prendre, sans trop donner, c'est-à-dire sans «se faire prendre», sans perdre son âme et surtout la maîtrise des orientations. L'enjeu est de savoir qui donnera les orientations, qui imposera son point de vue à l'autre et aura ainsi la main sur le devenir du domaine culturel (Abrioux, 2003).

Conflit entre associations

Dans le secteur culturel, davantage fondé sur une logique de projet, des associations du même domaine se côtoient. Ce qui les amène à se comparer.

Eux n'ont pas su faire évoluer le répertoire, ils entretiennent l'image négative, ennuyeuse qui nous colle à la peau. (Président d'une batterie fanfare chorale, asso. 2)

Eux, c'est moins sérieux, ils n'ont pas de règles. (Présidente d'une association de scrabble, asso. 7)

Il y a énormément de groupes qui, entre parenthèses, se «déguisent». Nous, quand on voit les danses et les costumes de certains groupes, ça nous choque. Nous, c'est vraiment sauvegarder le patrimoine. C'est vraiment le respect de la tradition. [...] Et on ne fait pas partie de ces groupes folkloriques où les dames s'habillent en garçon, ça il n'en est pas question, non [...] et il nous faut des musiciens, on ne fonctionne pas avec des cassettes. (Membre du bureau d'une association de danse, asso. 8)

La diversité des projets rend la coexistence intéressante, mais ces associations se « débinent » les unes les autres ou tout au moins se positionnent en exacerbant leurs différences, ce qui revient à une opposition nette.

Ces oppositions leur servent de marqueur identitaire. Chacune se définit comme différente de l'autre. Ces conflits de position nuisent à l'entraide, à la création de réseaux ou de fédérations, pourtant utiles au développement d'un champ de force.

La divergence des conceptions crée un éclatement au sein d'un même champ. Il n'est pas rare qu'un domaine possède plusieurs fédérations ou au contraire aucune; ce qui renforce le manque d'envergure et de visibilité. Chacune des associations travaille pour soi, à l'exception des associations qui partagent des points de vue. Il est d'ailleurs fréquent que les alliances entre associations s'effectuent entre domaines culturels différents (une association de musique avec une association de danse ou de théâtre), ou entre secteurs différents (une association culturelle et une association sportive). Les ententes sont par contre courantes entre associations dont le champ est suffisamment nouveau et fragile pour que le rapprochement s'impose.

Les associations se surveillent. Cela prouve combien le critère du « vivre ensemble » avec un projet commun est important, mais aussi combien les associations qui se replient sur leur projet risquent de dériver vers le cercle fermé de l'entre-soi.

Conflit avec la population

Le conflit peut naître entre l'association et la population locale lorsque le projet en soi ou les porteurs du projet sont controversés.

Par exemple, s'il s'agit d'un projet jugé trop élitiste (« ce n'est pas pour nous »), trop coûteux ou trop subventionné (« ils gaspillent l'argent public »; « c'est avec notre argent »), trop contestataire (« ils disent que l'activité de la carrière met en péril le château, pourtant c'est bien elle qui fait vivre la commune »), la population locale peut le désapprouver et le signifier, plutôt aux élus que directement aux membres de l'association.

Dans d'autres circonstances, la personnalité du président ou des membres de l'association cristalliseront les contestations; les exemples ne manquent pas de résidents secondaires, considérés comme étrangers à la vie locale, dont le projet associatif est critiqué comme étant peu intéressant, décalé, élitiste (des « vues de professeur lyonnais») ou parlant à une minorité (« peu de monde concerné, ils parlent entre eux»).

Les membres des associations constatent simplement l'hostilité sourde et la non-perméabilité entre les membres de l'association et les habitants. L'éclatement du conflit serait plus salutaire, il permettrait aux différentes positions de s'affirmer, de se confronter et peut-être de déboucher vers de nouvelles conceptions.

3. Des conflits aux trajectoires

L'exemple d'associations tribunitiennes¹⁶, c'est-à-dire dont le projet est de lutter pour ou contre quelque chose (sauvegarde du patrimoine, d'un monument, contestation d'un programme culturel, lutte contre l'implantation d'un équipement, etc.) permet d'observer plus spécifiquement le devenir des projets fondés sur l'affrontement.

Les trajectoires permettent d'analyser l'effet du temps: comment évoluent les conflits? La lecture des évolutions se situe au moins à deux niveaux, celui de l'association (redéfinition du projet) et des membres de l'association.

3.1. Trajectoires d'associations

Dans la durée, on constate régulièrement une atténuation de la portée conflictuelle du projet. Les revirements s'apparentent à des reconversions thématiques: alors que le projet est à la base militant, l'attention se resserre progressivement autour de la pratique culturelle.

16. Dans le rapport Bloch-Lainé, trois profils d'associations sont distingués en fonction des objectifs. Les associations *tribunitiennes* (contestataire), *expérimentales* (nouvelle offre) et *représentatives* (répondre à une demande, à un besoin).

Trois exemples de trajectoires permettent de bien saisir les modalités du revirement.

Le premier exemple se situe à la croisée des chemins entre les profils tribunitien, représentatif et d'expérimentation. L'association (asso. 10) appartient au départ au secteur musical, elle s'est créée dans les années 1980 pour revendiquer le refus de la société et des logiques institutionnelles (dimension contestataire) en promouvant d'autres formes culturelles. Elle s'est créée en raison de l'absence d'offre dans le secteur investi. Elle vient donc combler une lacune (dimension expérimentale). Elle ne prend la forme associative qu'après quelques années d'existence informelle ; le succès rencontré auprès des jeunes ayant les mêmes affinités musicales conduit les membres du groupe à choisir cette voie, ceux-ci se sentent investis et représentants d'une culture musicale partagée (dimension représentative).

Ce profil complexe, parce qu'il réalise la synthèse des différents modèles, est un cas de conflit atténué. La dimension contestataire est présente sans être l'unique entrée du projet associatif. Au départ, l'association choisit l'entre-soi, elle s'adresse aux amateurs partageant les mêmes goûts musicaux et s'isole des autres acteurs. Le conflit ne survient que lorsqu'elle décide de s'ouvrir à la société locale. Elle veut dès lors faire reconnaître l'activité, le travail, négocier un lieu et des subventions. Nous retrouvons à cette étape ce que nous avons nommé dans la partie précédente un conflit externe. Les opposants sont les élus et les fonctionnaires en charge de la culture.

Qu'advient-il dans le temps de cette opposition ? Elle s'estompe au profit d'une entente à l'amiable. Celle-ci s'installe progressivement, à partir d'un travail de connaissance réciproque et de défis lancés. L'association tient à montrer sa capacité à faire et à bien faire. Elle répond aux propositions de l'équipe municipale, effectue un travail remarquable et gravit les échelons de la notoriété jusqu'à devenir un acteur incontournable. Désormais ses interlocuteurs se sont diversifiés, ce ne sont plus seulement les acteurs locaux, mais le département, la région, la DRAC et le ministère. Elle répond en partie aux demandes des acteurs politiques et en partie suit sa propre voie en proposant des activités. Les élus ne sont toujours pas considérés comme des alliés, ils ne le seront probablement jamais,

mais ils sont respectés et le travail ensemble est possible. Notons que le développement culturel prend définitivement le pas sur les revendications.

Le deuxième exemple est une association (asso. 11) de diffusion de l'art cinématographique, créée dans les années 1960 pour diffuser des films militants et surtout entrer en résistance à l'idéologie du maire de la ville de l'époque. L'objectif était de créer une réflexion, d'être un lieu de rencontre et de discussion à partir du cinéma. Constituer une sorte de contre-pouvoir à opposer à l'équipe municipale était au cœur du projet.

Aujourd'hui, après plus de quarante ans d'existence, cette association est toujours très importante mais elle s'est « rangée ». Elle bénéficie d'un label d'État (art et essai). La programmation mélange davantage les films grand public et les films moins diffusés. Le militantisme politique (opposition au maire) a basculé en un militantisme cinématographique (résister à la pression américaine en proposant des films d'auteurs moins connus). Elle continue à militer mais sur un autre front ; ce qui était au départ un prétexte ou un moyen (le cinéma) est devenu le front central. L'aspect militant politique s'est érodé et n'apparaît plus qu'à travers la programmation et l'organisation d'événements culturels (diffusions en avant-première, invitation de réalisateurs, débats, séries thématiques, projections de vieux films de la cinémathèque, etc.). La dimension culturelle s'est développée aussi en direction des jeunes : liens avec les écoles, programmation pour les jeunes publics. Le passé militant n'est plus connu des nouveaux adhérents, seuls les dirigeants se le remémorent encore. Le conflit avec la mairie s'est éteint bien avant le changement de majorité municipale. Les rencontres régulières, les échanges ont créé une forme de respect entre les deux parties. La virulence des combats s'en est trouvée amoindrie. Par ailleurs, les changements de présidence ont contribué à atténuer le conflit.

La dernière association (asso. 12) s'est constituée en réaction à l'activité d'une carrière ; l'utilisation d'explosifs n'était pas sans incidence sur le château communal voisin. L'objectif était de protéger l'intégrité du patrimoine local. Cette association tribunicienne s'est constituée à partir d'un objectif précis, stopper une activité jugée nuisible à l'environnement patrimonial. Cette forme de mobilisation

est répandue. Ailleurs, ce sera pour empêcher la destruction d'un bâtiment, l'implantation d'un édifice parce qu'il implique une rupture dans le paysage architectural ou environnemental¹⁷, ou encore l'implantation d'un équipement parce qu'il apporte des nuisances et une perte de qualité de vie aux riverains¹⁸.

Dans cet exemple, l'association a obtenu une limitation de l'utilisation de l'explosif et des moyens pour entretenir le château. Une fois l'objectif atteint, que devient l'association? Elle ne se dissout pas, elle réoriente son activité sur la valorisation du château. On passe de la sauvegarde à la promotion. La fin de l'affrontement relève d'un choix discuté (l'entreprise n'a pas totalement cessé l'activité dénoncée). Là encore, un autre front peut s'ouvrir, le front patrimonial.

Dans d'autres cas, les associations se dissolvent lorsque l'objectif est atteint, ou bien elles se mettent en sommeil en maintenant une simple vigilance. Il est toutefois fréquent que l'activité associative continue, à partir d'une nouvelle ligne d'action. Ce qui ne manque pas de générer des conflits internes... Lorsque le projet se déplace, la ligne de conflit tend à suivre, en passant d'un conflit externe à un conflit interne. Mais la dynamique et la vitalité demeurent intactes.

3.2. *Trajectoires des membres*

Dans la durée de l'action, les membres des associations de contestation peuvent aussi être affectés par leur implication associative dans l'affirmation d'un point de vue contre un autre. Le conflit

17. Les associations de défense se créent souvent lorsque les municipalités décident d'une construction monumentale, résolument moderne. Par exemple le centre Pompidou, ou le Vinci à Tours, la médiathèque d'Orléans pour rester en région Centre.

18. Les exemples de création d'associations sont nombreux pour lutter contre l'implantation d'incinérateurs, de prisons, de centres de traitement des eaux, de lieux de stockage ou d'enfouissement de déchets, de barrages fluviaux, d'autoroutes, d'aéroports, etc. Notons que la plupart de ces exemples – à l'exception du barrage dont l'argumentation repose sur des considérations écologiques – relèvent davantage de la défense des intérêts que de la préoccupation patrimoniale.

associatif permet de renouer avec l'implication citoyenne, avec le sentiment d'être acteur du devenir de la cité. La lutte (défense ou protection) permet de rencontrer les acteurs politiques, de débattre et d'argumenter, d'inventer des blocages et des résistances. L'action collective est au départ de l'ordre du « militantisme privé », dans la mesure où les acteurs défendent leur propre intérêt. L'association se constitue souvent à partir d'une somme d'individus partageant le même intérêt privé. Mais l'action peut transcender cette logique et amener les membres à apprécier l'action collective, surtout s'ils en étaient jusque-là détachés.

Dans les exemples rencontrés, des membres poursuivent l'action tribunitienne une fois la victoire acquise soit sur d'autres fronts, soit en prolongeant l'action de l'association sous une autre forme. Le conflit a permis à bien des individus de prendre part à la vie publique. L'association a joué le rôle de catalyseur, de médium de socialisation à la dimension collective. Les personnes interrogées prennent parfois conscience du lien entre leur moindre implication professionnelle (méfiance à l'égard des syndicats) ou politique (à l'égard des partis). L'action leur permet d'apprendre une nouvelle manière de voir le monde et de se positionner. Ils passent du statut d'acteurs en retrait à de nouveaux militants, formés par l'action.

L'association est bien un lieu d'apprentissage de la vie sociale et civique, parfois un tremplin vers des carrières politiques. Alain Touraine l'avait déjà annoncé il y a une quarantaine d'années, spécifiant que les combats généraux cèdent du terrain face aux combats « thématiques » (féminisme, écologie, etc.). Seulement, la vulgate de l'individualisme, de la fin du militantisme, tend à faire oublier l'existence même de cette force collective, qui a certes changé de structure mais continue à œuvrer à la transformation de la société. C'est à partir des conflits que naît le respect de l'autre, parfois le travail en commun, sans exclure la possibilité de rester sur des positions tranchées. La possibilité du conflit rend la vie sociale dynamique et non pétrie par les atermoiements de la pensée consensuelle. Elle redonne une place à l'action collective. On le sait, le conflit est un rapport de pouvoir. Jusqu'où est-on prêt à aller pour reconnaître l'Autre? Cela passe inmanquablement par la démonstration de la force collective. Le conflit ouvre le champ des possibles en déplaçant en permanence les rapports de force.

Annexes

Annexe I

Registre du «faire société»

- *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, M. Tribalat, La Découverte, 1995.
- *Faire société, la construction du lien social*, Bloch-Lainé, 1999 (lien social par les associations).
- Repenser la prévention pour «faire société», L. Mucchielli, dans *Hommes et libertés*, n° 120, 2002.
- *Faire société. La politique de la ville aux États-Unis et en France*, J. Donzelot, C. Mével et A. Wyvekens, Seuil, 2003.
- *Faire société en France et en Europe au début du XXI^e siècle*, journée d'étude d'avril 2006 du Centre d'analyse stratégique (intégration sociale).

Registre du «vivre ensemble»

- *Vivre ensemble: pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Alain Touraine, 1997.
- *Mission vivre ensemble 2003* (mobilisation des institutions culturelles en faveur de la tolérance, du respect des différences et du désir de «vivre ensemble»).
- *Vivre ensemble à l'école, 2005* (utilisation pratique à travers une série de propositions de la thématique du «vivre ensemble»).
- *Pour la France*, discours de N. Sarkozy prononcé à Nîmes le 9 mai 2006 (reprise de la thématique du «vivre ensemble»).

Annexe II

Publication au JORF du 2 juillet 1901
Loi du 1^{er} juillet 1901
Loi relative au contrat d'association

Titre I^{er}

Article 1

L'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité dans un but autre que de partager des bénéfices. Elle est régie, quant à sa validité, par les principes généraux du droit applicables aux contrats et obligations.

Dialogues de bourreaux et de victimes

Le modèle communautaire chez Lars von Trier

Charles Robert SIMARD

Devant la nécessité anthropologique éternellement réitérée et réorchestrée de *vivre ensemble*, de réunir coûte que coûte en une macrostructure fragile une somme d'individualités fuyantes, le cinéma-théâtre du réalisateur danois Lars von Trier riposte par une mise en scène radicale. À l'orée de ses trois derniers films les plus importants, *Dancer in the Dark* (2000), *Dogville* (2003) et *Manderlay* (2005), s'organise la lente gestation, pensive et méticuleuse, d'une violence à l'intensité sans précédent, et pourtant présentée comme le giron idéologique du projet politique et social de l'Amérique. La proposition comporte elle-même quelque chose d'une violence difficile à supporter, à tout le moins d'un point de vue spectatorial. Si l'on écarte quelque peu la pléthore lassante des positions anti-américanistes (qui, avouons-le, suscitent une adhésion quasi unanime dans les milieux universitaires actuels), peut-on appréhender, avec l'œuvre récente de von Trier, une historiographie communautaire américaine fondée sur la marche résolue de la cruauté entre hommes et femmes? sur une immense castration symbolique, visible tantôt chez les asservis, tantôt chez les asservisseurs? enfin, sur une brutalité originelle, synchronisant et alternant ascendances et acceptances, tortionnaires contraints et victimes consentantes...? Il est vrai que ce schéma, déterministe et mythifiant, demeure lui-même idéologique: il nous sera toujours possible, pourrait-on argumenter, dans une perspective d'inter-textualité et d'«œuvre ouverte» (Eco, 1965), de prêter une valeur *littérale*, non ironique au sous-titre de la trilogie que démarrent *Dogville* et *Manderlay*, et qui doit être complétée par un *Washington* en 2009: «USA: Land of Opportunity». Filtrée à travers la lunette de von Trier, de quel ordre peut être cette «opportunité» archétypique de l'Amérique mythique? De quel «potentiel» le projet communautaire américain – qu'il s'affiche par l'*American dream* des vainqueurs ou la *simple way of life* des perdants – se révèle-t-il être le moteur institutionnel? Il importe de réfléchir ici sur cette question

en s'attardant non pas tant à la réalité sociopolitique et médiatique américaine (ses commandements idéologiques, ses industries culturelles, son *establishment...*), mais en priorité à la signifiante artistique et conceptuelle des œuvres cinématographiques observées. C'est en tentant de comprendre l'économie dynamique des communautés mises en scène par le cinéma de von Trier que nous pourrions fournir une réflexion sur les conditions d'appartenance du vivre-ensemble américain, telles que le réalisateur les envisage.

Historicité communautaire

À plusieurs égards, le protagoniste principal d'un film de Lars von Trier comme *Dogville* ou *Dancer in the Dark*, bien davantage que ne pourraient l'être ici une Selma (Björk) ou là une Grace (Nicole Kidman), c'est la communauté. Petite communauté tissée serrée, fragile « contrat social » de l'interdépendance et de la cohésion. Phénomène humain par excellence, la vie communautaire tend vers une occupation du temps et de l'espace qui l'insère dans une mouvance *historique* (fruit de la contingence spatiotemporelle) et *paradigmatique* (sa motivation idéologique). Chez Lars von Trier, nous voyons que ce mouvement est de configuration cyclique : les trois films étudiés nous font voir ce que nous pourrions appeler une *boucle* paradigmatique, comportant points de départ et d'arrivée, calqués sur la narrativité du récit, et dont la clôture suggère l'amorce d'une seconde boucle. Chaque boucle peut être perçue comme une structure globale, garante d'un modèle communautaire en particulier. On devine que son comportement dans l'Histoire a déterminé sa position de dominance : ses valeurs et son fonctionnement spécifiques ont pu s'imposer au détriment de propositions paradigmatiques concurrentes. En analysant la boucle en elle-même, nous pouvons isoler trois stades essentiels, trois « âges » : d'abord un état d'origine, présentation d'une communauté au train de vie linéaire, sise dans une Amérique rurale ou ouvrière typique ; une étape intermédiaire, celle du surgissement de la figure de l'Étranger, déclencheur d'angoisse et d'« inquiétante étrangeté » ; enfin une étape de fermeture, où, au faux accueil de l'intrus, succède une lente suppression qui permettra de confirmer ou d'infirmier le modèle communautaire proposé au départ. Ces trois stades du développement communautaire méritent d'être considérés en des moments distincts, selon une motivation tant logique que chronologique.

État d'origine: le giron social

Au commencement de *Dogville* ou de *Dancer in the Dark*, un déjà-là de socialité se présente à nous. Fixés par un contexte historico-géographique aux caractéristiques stéréotypées immédiatement reconnaissables (l'Amérique rurale des années 1930; l'Amérique ouvrière des années 1960), mus par une exigence de dialogue et de camaraderie, les petits groupes humains des films de von Trier manifestent leur appartenance à la communauté, et le *désir* de cette appartenance, au moyen d'une interdépendance fondamentale. À l'image du corps humain, de la machine aux engrenages multiples, voire de l'écosystème, la communauté des origines est un corps social animé par un réseau de relations complexes et codifiées, dont le premier principe est la *viabilité*. Par complémentarité des fonctions, partage des ressources, mise en commun des besoins, l'organisme social historique est avant tout celui qui parvient à déployer et à maintenir les moyens de sa survie. Fonctionnement et complémentarité sont donc les premières exigences communautaires, par lesquelles la cohésion de la multitude parvient à primer sur les déterminations individuelles¹. Une fois cette cohésion installée, la vie communautaire exprime sa profonde *normalité*, qui en constitue la seconde caractéristique importante. Le terme semble plat par excès de polysémie: être « normal », normaliser son comportement, est-ce là bien ou mal? Or il y est moins question de valeurs ou de moralité, que de conditions d'existence. Promu à la viabilité par sa complémentarité interne, le projet communautaire organise spontanément les moyens de sa durabilité *effective* en occupant un temps et un espace qu'il s'approprie désormais farouchement, qu'il juge siens. Cette occupation est linéaire, en cela qu'elle est motivée par un désir de pérennité et de stabilité – de normalité. L'activité communautaire n'a de sens qu'en cela qu'elle se *maintient*. Non seulement doit-elle se maintenir dans sa spatiotemporalité propre, mais l'énergie qui lui permet de le faire doit pouvoir compter sur un déclenchement automatique et périodique, par la force d'habitude: on y reconnaît le schéma de la *répétition*, par lequel la communauté développe des rituels, organise des fêtes, des activités culturelles et

1. La complémentarité est à la fois d'ordre pratique (l'un scie où l'autre vivra) et interpersonnel (là on rit, ici on pleure). Tous sont reliés dans la complétude de leur être social.

professionnelles, des célébrations à la périodicité cyclique... Cette normalité répétitive et linéaire, traduite dans les films de von Trier par une *simple way of life* qui n'est pas innocente, peut être reconnue à plusieurs titres dans les scènes d'ouverture. Citons : l'occupation cartographiée du territoire et la platitude ritualisée des activités journalières dans *Dogville*, l'inexorable succession des quarts de travail à l'usine et la comédie musicale comme activité communautaire salubre dans *Dancer in the Dark*. Outre sa normalité fonctionnellement réitérative, l'état d'origine de la communauté est donc marqué par une *simplicité* d'existence (le traintrain mi-amusé mi-contraint des vicissitudes quotidiennes), trait qui nous la rend sans doute attachante en ces étapes préparatoires et sur lequel le réalisateur insiste beaucoup. Le registre non événementiel et anhistorique de la répétition suggère, au moment où sa violence refoulée n'apparaît pas encore, quelque chose d'un sentiment de confort et de stabilité.

Cependant, la normalité fonctionnelle de l'état d'origine camoufle et réprime une énergie qui n'accède pas encore à son mode d'expression, mais que plusieurs détails suggèrent déjà. Surplombés d'un impératif social autoritaire, les personnages de von Trier apparaissent dès le départ un peu blasés de leur existence, fatigués de poser les gestes usuels et nécessaires, comme s'ils ne parvenaient pas à trouver leur place dans le monde, à « coïncider avec eux-mêmes ». Si la linéarité platonique des débuts de *Dogville* n'abrite pas un bonheur et un équilibre *authentiques*, c'est qu'elle est minée par le souvenir d'une violence de départ : celle du consensus social, dont Rousseau expose les bases dans le *Contrat social*. Refusant la conception aristotélicienne d'une socialité naturelle, « innée » chez l'homme (« l'homme est un animal politique », *Politique*), Rousseau oppose un « état de nature », règne d'une subjectivité idéale mais également d'une invivable loi du plus fort, à une impulsion d'association qui puisse garantir l'égalité (normative) des hommes entre eux et le respect des déterminismes des individus à travers l'idée de complémentarité des fonctions :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. (Rousseau, 1990 : 50)

Toutefois, puisque ce « contrat social » – habile tractation conceptuelle! – n'est réalisable qu'avec « l'aliénation [au sens d'un transfert, d'une transmission de droit à autrui] totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (Rousseau, 1990: 50), il en résulte pour le membre de la communauté une série de frustrations, de refoulements et de castrations symboliques que l'autorité tacite du diktat contractuel ne recouvre qu'avec peine. Cette architecture souterraine mais tellurique de refoulements est manifestement à l'œuvre dans chacun des personnages des communautés de von Trier: alors que l'état d'origine nous les suggère seulement, le développement narratif les fera éclore en toute violence. L'aliénation du pouvoir de chacun au profit d'un pouvoir collectif abstrait et transcendant, protecteur et récompensateur, mais aussi coercitif et punitif, provoque en chaque membre communautaire une sorte de réminiscence d'une puissance personnelle perdue. Elle se traduira bientôt en médisance, en manipulation, en calomnie, en agression, en viol... Mais pour l'instant, à l'étape de la communauté des origines, sous la façade normée des belles et bonnes valeurs américaines – ainsi: l'entraide et la piété des citoyens de Dogville, le sens de l'économie et du travail dans *Dancer in the Dark* –, la violence communautaire demeure *latente* et couve son potentiel d'expression.

Étape intermédiaire: l'Étranger

Au sein du compromis social – à la fois garant d'équilibre et accumulateur de désirs réprimés, comme on l'a vu – survient dans les films de von Trier une figure étrange, atypique, extérieure au consensus et pas tout à fait socialisée. Tel l'étranger camusien ou le Survenant de Guèvremont, l'Étranger de von Trier présente une *différence*. Il se présente comme altérité fondamentale, grand Autre, par rapport auquel la communauté devra se positionner. La teneur de cette différence peut être précisée. Dans *Dogville* et *Manderlay*, la survenante Grace surgit du noir vide de la nuit, provenant d'un espace qu'on imagine à peine, extérieur aux limites sécuritaires du village; elle est belle, élégante, sensuellement mystérieuse, et pourtant en détresse, toute tendue vers un secours possible. Dans *Dancer in the Dark*, Selma est cette fille-mère, rêveuse et naïve, qui semble encore non contaminée par le mal de vivre des adultes; participant au corps social, elle n'y est toutefois pas complètement intégrée du

fait de son handicap visuel et de son innocence tout enfantine. En plus de leur vulnérabilité complète, de leur disponibilité de victime éventuelle, l'Étranger (lire : l'Étrangère) des films de von Trier est un personnage fondamentalement *idéaliste*. Un projet d'existence aussi éclatant et romantique que chimérique et utopique habite Grace et Selma. Pour l'une, qui fuit le gangstérisme de la maison patriarcale, il s'agit de redécouvrir, de refonder une harmonie humaine et collective viable, qui placerait sa confiance dans la bonté naturelle de l'homme ; pour l'autre, il faut à tout prix ramasser les fonds nécessaires à l'opération du fils, atteint de la même dégénérescence oculaire. C'est en quelque sorte cet idéalisme-là qui pousse la figure de l'Étranger à intégrer le groupe déjà formé et qui, rapidement, le cadennassera à l'exigence communautaire. Pour Grace et Selma, l'appartenance, voire la fusion coûte que coûte à la collectivité d'accueil, est perçue comme condition *sine qua non* de la poursuite et de la réalisation éventuelle de l'Idéal.

Du côté des membres communautaires, l'arrivée de l'Étranger représente un événement majeur dans la mouvance paradigmatique : c'est un surgissement, une confrontation d'altérité, un duel qui bouscule sensiblement la linéarité normative et normalisée des débuts. Chez chacun des protagonistes, on décèlera la frayeur ou l'enthousiasme, bref la perplexité qu'entraîne ce constat : *rien ne sera plus comme avant*. Après une période transitoire de brassage des réactions dans la collectivité, au cours de laquelle l'angoisse et la méfiance apparaissent comme les recours normaux d'un sentiment général d'« inquiétante étrangeté² », la figure de l'Étranger révèle soudain son potentiel inespéré. L'Étranger est l'*opportunité* par excellence des démons refoulés du pacte social. Il est l'outil encore vierge, polyvalent et polysémique, qui permettra – c'est la découverte secrète, conspiratrice, séditeuse, presque masturbatoire de chacun – de légitimer une émancipation des pulsions négatives, matées en temps normal par le Surmoi castrateur du consensus. L'Étranger est encore cette victime offerte en sacrifice, disponible parce que naïve et vulnérable, destinée en cela qu'elle *nous* apparaît,

2. Concept freudien proche de l'angoisse, l'inquiétante étrangeté, tantôt liée au motif du double, tantôt à la castration symbolique, désigne un sentiment de frayeur sans objet précis, de non-familiarité paralysante (Freud, 1985).

et dont la consommation est rapidement sentie comme une démarche urgente. Comme on s'apprête à le démontrer, la vulnérabilité et l'idéalisme « naturels » de la figure de l'Étranger fourniront chez von Trier l'occasion d'une violence *salvatrice* pour le renouvellement du paradigme communautaire.

Étape de clôture: appropriation violente de l'Étranger par la communauté

Temporellement, l'étape dernière du paradigme communautaire est la plus longue: elle est méticuleuse, contemplative, méditative dans l'accomplissement de sa cruauté. Cultivant le registre des images insupportables, Lars von Trier y réserve une place majoritaire. Logiquement, cette étape constitue l'aboutissement d'un besoin inconscient³ qui était déjà visible aux origines. À l'étape précédente, le surgissement providentiel de l'Étranger (de l'Autre) est donc perçu comme l'agent catalyseur des frustrations et des colères latentes de chacun. Il faut considérer sa nouveauté comme une *énergie* neuve, dépouillée de la normalité bêtement fonctionnelle de la quotidienneté et susceptible de porter la mouvance communautaire à une résolution – dont nous verrons bientôt en quoi elle pourra consister. Pour le membre communautaire, il s'agit donc, plus ou moins consciemment, de s'approprier pour lui-même la force symbolique, la vitalité, la signifiante de l'Étranger, énergie qui était pourtant indispensable à celui-ci pour la poursuite de son Idéal. Concrètement, la figure de l'Étranger est lentement détruite, ou dit plus justement: absorbée. Ce qu'il convient d'appeler la vampirisation ou encore la *phagocytation*⁴ de la substance vitale de l'Autre, puisqu'elle est odieuse considérée comme telle, ne peut s'effectuer directement si elle prétend rester licite et, dans une perspective américaniste, *démocratique*. Elle doit opérer d'abord par des manœuvres « de

3. Voir, entre autres dans *Les Racines de la conscience* (1971) et *L'homme et ses symboles* (2002), la théorie de l'inconscient collectif dans la psychanalyse des archétypes de Carl Gustav Jung.

4. La *phagocytation* ou *phagocytose* est le processus de digestion cellulaire par lequel la cellule absorbe le nutriment à travers une membrane – l'accueille en ses murs – pour ensuite le dissoudre, le détruire, lui soutirer son énergie et la transformer en vue d'un usage personnel (Rey, 1998: 2696-2697).

côté» – soupçon, projection, transfert, manipulation, puis: culpabilisation⁵, mensonge, médisance, calomnie – dont toute la patiente cruauté est camouflée sous une fallacieuse «nécessité du moment». Ainsi, dans *Dogville*, si la participation aux tâches ménagères quotidiennes se transforme progressivement en esclavage tortionnaire pour Grace, circonstances et termes du contrat en justifient répétitivement la fatalité. Il ne reste plus à Grace qu'à se plier, jusqu'à la fin.

Or cette fin est lente à arriver et les recours de la méchanceté, façonnée par un narcissisme collectif soudainement doté de nouveaux moyens d'expressivité, semblent infinis. La violence psychologique évolue rapidement vers une violence physique (coups, supplices et jusqu'au viol communautaire dans *Dogville*, meurtre institutionnel par peine de mort dans *Dancer in the Dark*). Jusqu'au bout, la vitalité de jeunesse et l'énergie optimiste qui habitaient la figure de l'Étranger⁶ sont phagocytées, digérées par la cellule communautaire. Quel est le véritable gain de cette dernière? Cela revient à demander: quel emploi la communauté, (re)devenue foncièrement *événementielle* depuis l'arrivée de l'Étranger, fait-elle de cette énergie neuve violemment soutirée à autrui? Nous croyons pouvoir développer une réponse logique à cette question. Ce que nous avons appelé la phagocytation de l'Étranger représente une démarche existentielle dans l'historicité du paradigme communautaire, par lequel celui-ci quitte un état d'origine devenu trop linéaire, menacé d'implosion et d'autodestruction, pour intégrer momentanément une période d'activité fortement événementielle. Cette intégration, comme on l'a vu, est déclenchée par le surgissement d'une figure d'altérité, l'Étranger, qui, passé les premières réactions de la communauté (liées à l'angoisse et à l'épreuve d'une inquiétante étrangeté), est rapidement perçue comme le catalyseur idéal de la transformation souhaitée. La lente appropriation, méticuleusement violente (car voilà la cruauté), de l'«énergie» symbo-

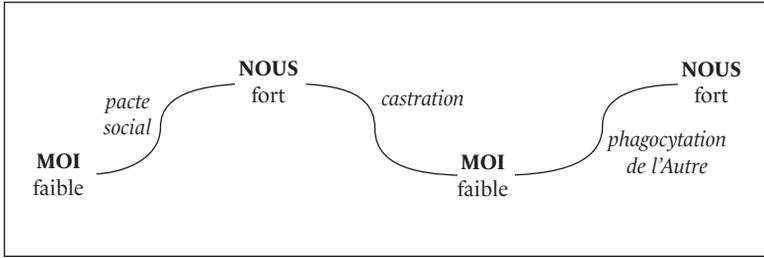
5. L'Étranger, porté par son idéalisme, supporte indéfectiblement la culpabilisation. L'importance de l'Idéal à rejoindre ne lui permet pas de protester, encore moins de fuir la collectivité, qui pourtant le consomme, lui et son projet.

6. L'étranger se vide tranquillement de son étrangeté et devient au contraire d'une familiarité banale pour la communauté tortionnaire.

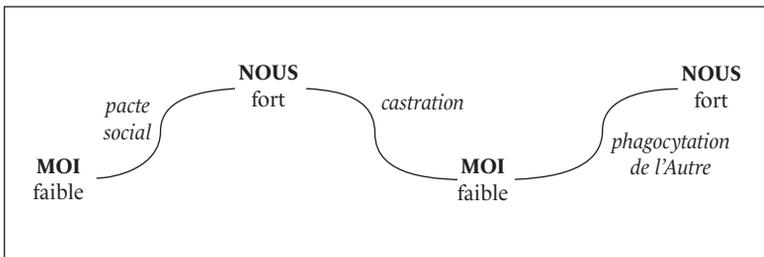
lique, puis carrément physique de l'Autre provoque une salutaire revitalisation, une revigoration, une décisive *réactivation du pacte social*. Par la destruction consommée de l'Autre, la communauté engrène une seconde boucle paradigmatique de son modèle idéologique, et installe les moyens et les justifications d'une nouvelle linéarité normative, caractéristique de son *devenir historique*. Or, ce retour – éternel retour – à une stabilité initiale, fort d'une énergie nouvelle arrachée à l'Autre (désormais détruit ou ostracisé), a gagné en solidité idéologique. Le projet communautaire apparaît alors plus conscient de sa propre substance, plus réflexif: il a appris quelque chose sur lui-même. La violence et la cruauté administrées à autrui, totalement refoulées, voire déniées, procurent au membre de la communauté une confiance réaffirmée en ces valeurs (ici, américaines), un sentiment de participation maximale dans le Tout, une foi enthousiaste en le groupe nouvellement (re)formé. Voici donc, en définitive, ce qu'il faut déduire de l'importance *existentielle* du surgissement de l'Étranger dans l'historicité communautaire: sa consommation ou consumation permet à la boucle paradigmatique en place de terminer son mouvement et d'amorcer une nouvelle boucle, garante d'une nouvelle normalité fonctionnelle, cette fois plus fonctionnelle encore. Parmi toute l'horreur des mécanismes de cette démarche, et que Lars von Trier s'attache à dire américaine, émane ce terrible constat: le système de la violence et de la cruauté communautaires *fonctionne*.

Négativité et dialectique

Des trois stades de l'historicité de la communauté (normalité fonctionnelle; surgissement de l'Étranger; phagocytation et revitalisation du paradigme communautaire), nous croyons pouvoir extraire un certain mouvement d'appartenance, logique et chronologique ici encore, liant l'individu à sa collectivité d'attache, le Moi au Nous. En effet, chez le membre de la communauté, le pacte social fait passer un Moi solitaire et vulnérable à un Nous fort et viable; devenu participant au projet commun, le Moi réintègre pourtant une forme de faiblesse solitaire par le refoulement et la castration symbolique qu'opère l'Interdit social; l'arrivée d'un Moi extérieur, l'Étranger, altérité idéale, rend possible une réaccession du Moi à un Nous revigoré, c'est-à-dire à un pacte social renouvelé. Graphiquement, cela donne donc la sinusoïdale suivante:



Du côté de l'Étranger, personnage indispensable de l'histoire communautaire, la même courbe peut être tracée. Chez Grace ou Selma, un Moi porté par un Idéal se tend vers un giron de socialité et d'échanges, perçu comme seul espace possible de réalisation ; il est violemment absorbé par un Nous qui, entraîné dans une démarche réflexive, le parasite totalement. Une reconquête du Nous par le Moi est pourtant possible : c'est l'exemple de *Dogville*, où Grace parvient en définitive à opposer à la destruction de sa visée idéaliste une reprise de pouvoir complète et selon sa propre loi. Nous pourrions alors parler d'une « révolution paradigmatique⁷ » et imaginer, dans le contexte idéologique américain, la circonstance hypothétique où les Noirs (l'Autre de l'Amérique) s'empareraient du pouvoir des Blancs (le Nous dominant). Pour la figure de l'Étranger, nous avons donc encore :



On y reconnaîtra la dialectique hégélienne de la négativité, selon laquelle la pensée et l'être éprouvent à travers l'Histoire la nécessité de contradiction. Fusion entre pôles positif et négatif, la conscience (communautaire, ici) trouve son point d'ancrage lorsqu'une comparaison est rendue possible. Les films de von Trier confirment que

7. Voir la référence incontournable sur le sujet : *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn (1962).

sans un Autre ou un Étranger auquel se confronter, la communauté n'accéderait pas à une subjectivité réelle. Hegel, et selon ses propres critères von Trier, montrent dans leurs «textes» respectifs que le développement historique d'une entité pensante tire toujours son origine du surgissement d'une position comparative, d'une négation, bref d'un dialogue – qu'il soit brutal ou compréhensif. La relation que partagent le Moi et le Nous dans la communauté est tendue vers une évaluation réciproque participant tangiblement, pour parler en termes hégéliens, à la raison dans l'Histoire et au mouvement de l'Esprit.

L'inspiration hégélienne, ou plus précisément la réflexion de Hegel sur la dialectique, peuvent encore nous servir: en quoi consiste l'économie exacte du projet communautaire, telle qu'elle se meut dans les œuvres cinématographiques étudiées? Quelles en sont les conditions d'opération? La négativité hégélienne nous enseigne la nécessité d'un Autre pour préciser le Moi. Ce rapport peut aussi être rapproché d'une «dialectique du maître et de l'esclave» (Hegel, 2002: 109-110), ou plutôt, pour réunir les protagonistes réels des œuvres qui nous occupent, d'un «dialogue entre bourreaux et victimes». Pour que la narration et les propositions thématiques des films s'acheminent vers une résolution, pour que le projet communautaire se concrétise dans toute sa violence et sa perversité patientes, l'interaction de ces deux positions de subjectivité – le bourreau et sa victime – apparaît comme une exigence de premier ordre. Entre les deux protagonistes, il s'établit une sorte de jeu de forces, ludique en essence, dont les modalités semblent concerner à la fois une interdépendance et une interchangeabilité des positions.

En premier lieu, la caractéristique d'interdépendance concerne, d'un côté, l'obligation dans laquelle la victime se trouve de soutenir les souffrances et les agressions imposées par la communauté, aussi destructrices qu'elles puissent devenir. L'idéalisme enragé que prête von Trier à ses personnages féminins principaux est la cause de cette résignation inconditionnelle⁸. Du côté du bourreau, on remarque

8. C'est là ce qu'exprime Grace dans *Dogville* lorsqu'elle répond à Tom, qui la presse de modifier son implication: «*I'm willing to do whatever it takes. If I have to work more hours, harder, longer hours for less pay, then I'm willing to do that. Of course I am.*»

que la cruauté, cette «tâche de torture», est toujours liée à un rapport communautaire, à une gestion de socialité. Dans le geste violent, dans la calomnie par exemple, on retrouve chaque fois chez le membre de la collectivité un ego aux prises avec un aspect de son adhésion au Nous. En plus d'être liée à sa victime d'une façon consubstantielle, la figure du bourreau personnifie donc la socialisation de la violence, l'interpersonnalité de la torture. Un hypothétique bourreau désocialisé, retiré de sa communauté et placé seul à seul avec sa victime (si on parvient à imaginer telle chose), ne lui ferait sans doute aucun mal. L'absence du regard du Nous (et donc aussi du sien sur lui-même) retiendrait son geste.

La caractéristique d'interchangeabilité apparaît peut-être plus subtile, mais n'en est pas moins une propriété essentielle du schème dialogique. À différents moments des films étudiés, on assiste à ce bizarre retournement : bourreaux et tortionnaires deviennent victimes de quelque force plus grande, alors qu'ailleurs victimes récupèrent un peu de violence pour poser en bourreaux. À première vue, on peut donner à ce retournement une origine thématique : instrumentalisés par un système qui les détermine, les membres de la communauté tortionnaire ne sont-ils pas victimes de l'aliénation de liberté à laquelle ils ont bien dû se plier ? et les victimes «idéales» que sont Grace et Selma n'apparaissent-elles pas comme leurs propres oppresseurs en s'empêchant toute protestation, toute émancipation et en devenant les victimes *consentantes* de bourreaux *contraints* ? La proposition mérite d'être soupesée. Toutefois, l'issue des différents films nous confronte à une condition d'interchangeabilité plus démonstrative. Figure maximale de ce renversement entre positions coercitives et victimées, Grace, à l'issue de *Dogville*, au moment où elle ordonne la destruction du village, en plus d'abolir le modèle paradigmatique original, s'intronise en bourreau total, dépassant en cruauté et en violence toute la souffrance de sa victimisation passée. Elle montre par là que le dialogisme intrinsèque au projet communautaire que partagent bourreaux et victimes, ascendances et acceptances, peut aller jusqu'à la destruction radicale de son interlocuteur.

En somme, nous croyons voir à la lumière de cette analyse que si la dialectique qui habite la mouvance historique du paradigme communautaire dans les films de Lars von Trier est en tous points

fonctionnelle, elle s'abreuve de violence et d'oppression pour légitimer ses fins. Or le plus grand impact de cette proposition artistique est peut-être de prêter l'économie de cette violence à un groupe socio-historique en particulier, celui de l'Amérique et des États-Unis. Au sortir des films observés, c'est bien le projet *américain* de communauté qui est concerné par l'évolution conflictuelle qu'on a décrite ici. L'oppression d'un Autre (l'Étranger, le Noir, l'Aveugle...) et l'appropriation violente de sa substance symbolique concerneraient une *américanité*, une mythologie et une idéologie tout états-uniennes. Pour le réalisateur danois, il semble en tous les cas y avoir une stricte adéquation entre l'application d'une violence et la synergie sociale. L'accession d'un Nous consensuel à une viabilité opérante doit passer par la destruction d'un « je », idéologiquement étranger. On peut soupçonner que la thèse, très provocante, couve une énergie rétroactive : les temps viendront (*Washington*, 2009 ?) où les factions opprimées, dépouillées de leur étrangeté, affirmeront au contraire leur familiarité horrible avec le modèle communautaire en le pénétrant de l'intérieur.

La sensibilisation des usagers de l'espace public à la question du « vivre ensemble¹ »

Michel PERONI

La question du « vivre ensemble », nous proposons de la traiter non pas à partir de l'étude de telle ou telle sorte de rencontre empirique dans l'espace public, mais à partir de la prise en compte de ce que l'espace public met aujourd'hui régulièrement ses usagers à l'épreuve de rencontres sémiotisées. C'est la dimension réflexive de cette question que nous entendons appréhender en tant d'une part, que le caractère problématique de certaines extensions du « vivre ensemble » est rendu manifeste par l'existence même de dispositifs de communication publique les prenant pour objet; en tant d'autre part que ces dispositifs de communication ne sont pas seulement des prescriptions ou des injonctions morales mais des sollicitations pratiques, c'est-à-dire qu'elles façonnent et équipent tout à la fois un sujet moral et pratique.

Qu'est-ce qu'un dispositif de sensibilisation ?

Ces dispositifs, nous proposons de les analyser en termes de dispositifs de *sensibilisation*. Qu'est-ce donc qu'un « dispositif de sensibilisation » ? Il ne s'agit surtout pas pour nous d'apporter à cette question une réponse normative; de proposer un discours théorique qui serait simplement illustré par une étude de cas. Nous aurons tout au contraire à apprendre ce qu'est un « dispositif de sensibilisation », à partir de l'opérativité du dispositif pratique considéré. Ceci, non

1. Le programme de recherche dont nous exposons ici quelques éléments porte sur les procédés communicationnels rendant possible l'apparition de nouvelles entités du monde public. On s'intéresse plus particulièrement dans ce cadre aux dispositifs de sensibilisation qui, par la mobilisation de ressources sémiotiques et leur inscription dans la texture pratique des espaces publics permettent l'ouverture de nouveaux champs d'expérience avec constitution du sujet pratique et moral qui leur est associé. Cette perspective de recherche est une contribution à une sociologie de la créativité pour autant que les expériences considérées sont le plus souvent, pour le moins paradoxales, voire impossibles. (Peroni, 1999)

pas en procédant à une analyse empirique de son véritable effet sur les personnes concrètes, mais en tenant compte de ce que ce dispositif – en cela exemplaire – exhibe son opérativité. Force est cependant de préciser que nous entendons nous démarquer de l'usage qui a été récemment proposé de cette expression dans le domaine de la sociologie de l'engagement militant². L'intérêt pour lesdits « dispositifs de sensibilisation » y est une manière de renouveler en particulier la théorie de la mobilisation des ressources, en explorant non plus exclusivement les raisons militantes (perspective jusqu'alors dominante, suscitant la critique d'une intellectualisation de l'engagement) mais la sensibilité militante, à savoir les émotions et les sentiments moraux qui constituent la *face interne* de la sensibilité³. Or on peut objecter à cette visée correctrice et holistique que la sensibilité telle qu'elle est alors appréhendée est tout aussi interne que l'étaient les raisons; internalité qui fait de l'une et l'autre deux modalités du même concept de disposition.

Nous voudrions reconnaître au contraire toute l'importance de cette *face externe* de la sensibilité, qui est celle de la perception. C'est du reste ce à quoi engage la réponse apportée par Gilles Deleuze, commentant Michel Foucault, à la question « Qu'est-ce qu'un dispositif? »: « des machines à faire voir et à faire parler » (Deleuze, 1989). « Des machines à faire voir et à faire parler », soit à phénoménaliser et à signifier. On veut indiquer par cette reformulation qu'il y a déjà forcément de la « sensibilisation » qui se loge à même la dispositivité. Et cette « sensibilisation » doit faire l'objet d'une approche analytique, au sens où grammaticalement, on peut rendre sensible « quelque chose » tout aussi bien que « quelqu'un »; l'un et l'autre s'articulant précisément dans une relation triadique: « rendre quelque chose sensible à quelqu'un », « rendre quelqu'un sensible à quelque chose ». Ainsi doit-il s'agir d'appréhender la sensibilisation des personnes comme étant l'effet de la transformation de la cause à promouvoir en matière sensible, voire même en expérience éprouvée.

2. Colloque « Les mobilisations collectives et les dispositifs de sensibilisation », 20 et 21 octobre 2006, Institut d'études politiques, Aix-en-Provence.

3. Pour un panorama détaillé des modalités de prise en compte de la sensibilité par les sciences sociales, M. Peroni et J. Roux (2006).

Second écart spécifiant notre perspective : le dispositif de sensibilisation que nous proposons d'analyser dans son exemplarité participe d'une dynamique qui n'est pas à proprement parler de « mobilisation collective » – en effet, comme on le verra, ce sont bien des individus qui sont appelés par le dispositif à éprouver leur propre sensibilité – mais d'*expérience publique*, au sens que Louis Quéré (2002) reprenant John Dewey, donne à cette expression⁴. C'est-à-dire, en l'occurrence, une expérience qui, pour être individuelle, n'en est pas moins fonction de la capacité du dispositif à l'inscrire dans la texture sensible de l'espace public et n'en constitue pas moins un public, corrélativement à la manifestation, par-là, d'un problème le concernant. Ainsi spécifiée, l'approche qui est la nôtre doit conduire

- à analyser, d'une part, comment la sensibilisation des personnes est l'effet attendu de la transformation de la cause à promouvoir en matière sensible, voire même en expérience éprouvée ;
- à montrer, d'autre part, que la phénoménalisation du problème posé est fonction de la capacité du dispositif à s'inscrire dans la texture sensible de l'espace public et à susciter, par cette phénoménalisation même, un public.

4. Rappelons que pour Dewey, la constitution d'un public est corrélatrice à la prise en charge d'un problème qui, de quelque façon, le concerne, ainsi que cela est on ne peut plus clairement formulé dans l'intitulé de l'ouvrage dans lequel il prolonge sa conception générale de l'expérience jusqu'au terrain politique (Dewey, 2003). *L'association*, qui est d'abord un fait de nature et désigne l'affectation mutuelle dans l'interaction, devient proprement humaine et dès lors sociale, pour autant qu'elle se prend elle-même pour objet d'attention, d'intérêt et de régulation, via la perception et la connaissance des conséquences des actions conjointes. Et l'association humaine acquiert ultimement sa forme politique quand de telles conséquences sont suffisamment « étendues, persistantes et graves » pour outrepasser les limites de ceux qui sont directement concernés et avoir des répercussions sur les conditions d'existence, l'environnement, d'un grand nombre de personnes. Quand de telles conséquences « sont saisies par la pensée et le sentiment, leur reconnaissance conduit, en réaction, à refaçonner les conditions dont elles sont issues. Ces conséquences doivent être recherchées, on doit y veiller ». Or « cette supervision et cette régulation ne peuvent pas être réalisées par les groupes primaires eux-mêmes ». Le *public* est ainsi conçu comme le collectif formé par tous ceux qu'affectent ces conséquences.

Voici enfin quelques éléments de présentation du dispositif retenu. On vérifiera que c'est bien la question pragmatique du « vivre ensemble » qui est posée, dans sa condition élémentaire qu'est l'« acceptabilité » ; et que c'est bien la rencontre même, en l'occurrence avec des personnes séropositives, qu'il s'agit de rendre possible, comme sa solution.

Soit une campagne d'affichage conjointe de Sida Info Service et de l'Institut national de prévention et d'éducation pour la santé, telle qu'elle est accessible sur le site Internet de l'INPES :

Campagne de lutte contre les discriminations à l'encontre des personnes atteintes

Les personnes atteintes continuent de faire l'objet de nombreuses discriminations, que ce soit dans leur vie affective ou sociale. Et nombre d'entre elles font part de leur difficulté à pouvoir dire leur maladie à leur entourage comme à leur famille. À un moment où certains indicateurs d'acceptabilité de la maladie connaissent une légère inflexion, il apparaissait essentiel, en cette année où le sida a été déclaré grande cause nationale, de mener une campagne destinée à faire réfléchir chacun sur son propre niveau d'acceptation des personnes atteintes.

Plutôt que de mener une campagne incantatoire appelant à un changement de regard, il a été choisi d'interpeller l'individu sur son propre comportement, ses propres réactions face à une personne atteinte.

Une campagne d'affichage sera menée du 28 décembre au 3 janvier, principalement dans le réseau des abribus. Elle vise à placer le récepteur du message dans une situation d'acteur, l'incitant à se rapprocher de l'annonce pour lire le message : « Bravo, vous faites désormais partie des gens qui n'ont pas peur de s'approcher d'une personne séropositive. » Surpris, le récepteur est ainsi invité à réfléchir sur ce que serait sa réaction face à une personne atteinte. La campagne vise en outre à valoriser l'image des personnes contaminées en rappelant que l'on peut être bien portant, séduisant et séropositif.

L'opérativité du dispositif

Ainsi, une *expérience de perception* est-elle proposée aux usagers des abribus. Elle leur est proposée en tant qu'elle doit impulser chez eux le mouvement de la « réflexion » ; se prolonger donc dans une *expérience de pensée*. C'est assez dire qu'en fait d'usagers, c'est à chacun d'entre eux en tant qu'individu que l'expérience est proposée. En clair, c'est bien l'individu qui est interpellé ; dans son « comportement » en situation de face à face, en situation de « contact mixte », dirait ici Goffman.

Cette expérience première, de perception, est celle d'un vis-à-vis dynamique. Le ressort de la dynamique en question ainsi que, plus généralement, l'opérativité de ce dispositif (sa phénoménalisation, sa capacité à susciter un phénomène) tiennent à ce que ce dernier suscite une phénoménologie pratique de l'espace public et à ce qu'il sollicite une connaissance distribuée, à savoir les compétences de l'usager de l'espace public. En l'occurrence, on fait fond ici sur une herméneutique ordinaire de l'espace public : « Il y a forcément un sens à ces visages et ce sens est sans aucun doute dans ce texte minuscule⁵. » « Cette image veut me dire quelque chose » ou plutôt, par subjectivation de ce dernier énoncé : « Ce visage veut me dire quelque chose. » Cette subjectivation s'impose d'autant plus que ce qu'il y a à lire se trouve marqué sur les parties expressives du visage ; œil, bouche⁶.

La lisibilité demande de s'approcher ; elle demande plus précisément un rapprochement. Mise en abîme de la proximité ! La taille des visages photographiés, en effet, figure déjà un point de vue de

5. Précisons que si la phénoménalisation est fonction de la capacité du dispositif à s'inscrire dans la texture sensible de l'espace public, une telle inscription peut tout aussi bien se faire dans l'ordre de l'ordinarité (comme c'est le cas ici) ou dans celui de l'exceptionnalité (comme c'est le cas par exemple pour ces collectifs d'artistes militants qui se proposent, à coups de performances et d'autres interventions, de « reprendre la rue »).

6. On s'abstiendra de toute conjecture sur le caractère genré de la répartition : aux filles, la bouche et aux garçons, l'œil. Nul doute cependant que ce fait même d'une répartition genrée ne soit le ressort d'une érotisation de la relation ainsi établie.

grande proximité (qui n'est autre que celui que réalise l'abribus) lequel ne permet cependant pas encore de lire : il faut s'approcher plus encore.

S'approcher plus encore et aller donc à l'encontre du régime d'« inattention civile » (Goffman) qui régit l'ordinaire des usages de l'espace public. Sortir ainsi du régime de vision qui lui est associé pour rentrer dans celui de l'attention focalisée, lequel implique cette fois de se donner à voir regardant.

À la subjectivation de l'interpellation répond la subjectivation du mouvement. En effet, l'usager est aussitôt félicité de ne pas avoir gardé ses distances ; comme s'il y avait eu là une distance toute particulière, à mettre sur le compte d'une prévention personnelle ; alors même que l'étrangeté mutuelle est le principe impersonnel qui règle la coexistence civile dans l'espace public ; alors même qu'une telle « distance » est générique⁷. Voilà donc l'usager félicité de déroger ostensiblement à cette règle ! C'est dire qu'avant même d'avoir pu lire et comprendre le contenu du message, lors même par conséquent que le mouvement vers la réflexion personnelle n'est pas encore engagé, il y a déjà eu un effet considérable : un trouble de l'ordre dans l'espacement des corps, dans l'ordre de la proxémie.

Mais il y a plus : l'énoncé réfère au dépassement d'une réaction de défiance voire de répulsion ; de celles que suscitent bel et bien en effet, dans notre expérience ordinaire de l'espace public, d'autres corps, des corps qui, eux, sont réellement repoussants ; des corps qui portent précisément les stigmates d'une identité sociale on ne peut plus dégradée, des corps de « SDF »... Or, ici, non seulement ce sont au contraire des corps et plus encore des visages – la distinction est en soi significative – « séduisants », « attirants », mais ce qui, dans l'énoncé, est présumé susciter la distance, à savoir la séropositivité, est un attribut parfaitement invisible !

Ce sont donc rien moins que deux principes, d'ordre également phénoménal, qu'il s'agit d'outrepasser : un principe *social*, n'existant comme tel que pour autant qu'il est ratifié, confirmé par les usagers de l'espace public dans la diversité des circonstances de leur usage et qui leur commande d'adopter un régime d'« inattention

7. Pour un exposé systématique de cette thèse goffmanienne, voir Quéré et Brezger (1993).

polie», d'«indifférence civile»; de l'autre, un principe *naturel*, correspondant à une propriété de cette entité biologique qui a nom séropositivité: son invisibilité. Au regard de cette visée d'un *double* dépassement, on peut s'étonner d'un tel encouragement à sortir hors du régime de l'invisibilité. N'y a-t-il pas plutôt lieu de se féliciter de ce que l'institution de l'espace public permette de s'accommoder mutuellement des apparences, de gager l'échange civil sur les seules «apparences normales» et non sur l'identité des uns et des autres, et mette ainsi tout un chacun à l'abri de la stigmatisation?

Bien sûr, l'information relative à la séropositivité n'est pas ici figurée par une inscription ouvertement visible de tous (à la manière dont elle avait pu l'être dans la fameuse campagne Benetton affichant des fragments de corps nus tatoués «HIV positive»), elle est au contraire délivrée individuellement, sur le mode de la confiance, de toi à moi; mais précisément, l'espace public n'est en rien le lieu de la confiance. Et d'ailleurs, qu'y aurait-il à attendre de cette sorte de confiance, de cette espèce de *coming out* confidentialisé: «Psst, je suis séropositif»? D'autant que cette pseudo logique de la confiance est démentie par l'énoncé même, qui ne se donne précisément pas comme révélation de la séropositivité mais tout au contraire comme félicitation adressée à l'utilisateur, laquelle n'a de sens que pour autant qu'elle s'adresse à quelqu'un qui est déjà au courant.

Alors, quelle «réflexion» un tel face-à-face peut-il bien engager? Précisément celle-ci: eu égard à cette double invisibilité, de l'espace public et de la séropositivité, tout un chacun (tout aussi bien mon voisin ici et maintenant, sous l'abribus; mais encore moi, pour lui) est susceptible d'être séropositif! Ce dispositif, en enrôlant l'utilisateur de l'espace public, en l'enrôlant en tant que tel, vient rendre sensible une présence ordinairement imperceptible et il la lui rend précisément sensible en jouant sur les ressorts de cette imperceptibilité même, en les recombinaut de manière à constituer un champ d'expérience inédit. En cela, on peut dire d'un tel dispositif qu'il est d'ordre «phénoménotechnique». Nous reprenons là un terme créé par Bachelard et appliqué par lui à la physique, en tant qu'elle n'est plus «une science des faits» mais une «technique d'effets⁸»,

8. «Une phénoménotechnique par laquelle des phénomènes nouveaux sont, non pas simplement trouvés, mais construits de toutes pièces» (Bachelard, 1970: 19).

et repris par Deleuze pour l'appliquer à l'art « mineur » en tant qu'il crée de nouvelles manières de sentir et de penser à travers des formes capables de les rendre sensibles⁹.

Ce qui est soudain rendu sensible ici à l'usager (par l'interpellation éthique dont il fait l'objet au titre d'un quiconque et qui l'amène à se représenter, sinon peut-être le mouvement de recul qu'il aurait lui-même en apprenant que son voisin est séropositif, du moins le mouvement que quelqu'un d'autre pourrait avoir, qu'on pourrait avoir), c'est que les modalités du « vivre ensemble » entretiennent certains dans l'expérience de la dissimulation... celle-ci fut-elle institutionnellement facilitée par et dans l'espace public. L'espace public lui-même cesse alors d'être le refuge qu'il était présumé être pour devenir le lieu de manifestation même d'un problème que force est bien de dire « public ».

Quel est donc ce problème qui trouve à se manifester là et qui, se manifestant de la sorte manifeste du même coup l'invisibilité dont est assorti et qu'entretient le régime même de la visibilité publique ? Ce n'est certes pas la séropositivité en tant que telle mais la discrimination qu'elle suscite ou du moins qu'elle est réputée susciter et dont le dispositif vient figurer la réalité. La discrimination, soit le fait de se tenir à distance de la personne séropositive ou plutôt de la tenir, elle, à distance, c'est-à-dire de ne pas lui donner accès, au motif de sa séropositivité, à certains biens devant lesquels les membres de la société, quelles que soient leurs particularités, sont censés être égaux. On pense immédiatement à l'emploi. Mais bien sûr tous les usagers de l'espace public ne sont pas des employeurs !

En revanche, ce sont tous sans exception des êtres *sociaux* et *sexués*. Sociaux, c'est-à-dire capables d'établir une relation avec autrui ; sexués, c'est-à-dire masculins ou féminins. Sociaux et sexués parce que parmi ces relations susceptibles d'être établies, il en est qui ne se tiennent que d'engager au premier chef – et de quelque manière – le masculin et le féminin : les relations sexuelles. Si le mouvement de rapprochement qui s'effectue dans l'espace public, qu'amorce physiquement le dispositif et qu'énonce le message, représente très

9. Sur la conception deleuzienne de l'art « mineur » comme phénoménotechnique, voir Sauvagnargues (2002).

littéralement l'entrée en contact, par où s'accomplit une modalité élémentaire du lien social ; il réfère aussi, moins immédiatement, à un tout autre rapprochement, appelé à s'effectuer, celui-là, dans l'espace privé, qui porte au contact physique et jusqu'au rapport sexuel, au sens où c'est la véritable relation sur laquelle la séropositivité fait peser un risque objectif. La séropositivité, en d'autres termes, ne saurait constituer une entrave au lien social entendu comme bien commun ; elle ne saurait pas davantage être une entrave à la libre concurrence sur le marché des biens amoureux ou sexuels.

Voici donc, à proprement parler, un dispositif de conversions. Conversions multiples et liées.

- Conversion d'abord de la *séropositivité* en *discrimination*, par où la « séropositivité » est appréhendée non plus sous l'aspect d'une entité biologique mais sous l'aspect d'une entité sociale ; par où elle est littéralement socialisée.
- Conversion, ce faisant, d'un *problème privé*, affectant la personne infectée en un *problème public* au sens où ses effets engageant et impliquent le public. Ainsi la discrimination est-elle ce par quoi la séropositivité devient un problème public, par une subjectivation du problème, par l'établissement d'une interconséquentialité constitutive du public et moyennant la constitution d'un nouveau champ d'expérience où l'espace public n'est plus le lieu de l'anonymat mais la scène où se joue l'expérience du mépris ou au contraire de la reconnaissance.
- Conversion encore du *récepteur* en *acteur*, ainsi que l'annonce du reste la déclaration d'intention citée plus haut. « Placer le récepteur du message dans une situation d'acteur », voilà qui situe on ne peut plus clairement l'opérativité visée dans l'ordre de la communication ; voilà qui plus précisément participe d'une pragmatique de la communication.
- Enfin et par conséquent, conversion d'un espace public entendu comme un *espace de circulation* en un espace public entendu comme un *espace de communication*. On sait qu'il est d'usage de distinguer deux acceptions de l'espace public, attachées chacune à une signification spécifique de « public ». Selon que « public » est associé à « visible », l'espace public réfère à ces lieux concrets au sein desquels les acteurs sociaux se donnent

mutuellement à voir, se mettent en scène devant un public d'inconnus; selon qu'il est associé à « commun », l'espace public désigne ce lieu abstrait de formation des opinions et des volontés politiques, lieu de débat, garant de la légitimité du pouvoir. D'un côté, l'espace physique des villes ouvert au déplacement des corps; de l'autre, l'espace immatériel du débat politique ouvert à l'échange des arguments. Bref, d'un côté un « espace de circulation » régi par l'« indifférence polie », l'« inattention civile » et de l'autre, un « espace de communication¹⁰ » régi par une éthique de la communication (Habermas), où se fonde un ordre politique légitime; d'un côté l'évitement, la réserve de l'autre, la participation, l'engagement.

Ce faisceau de conversions fait par conséquent de l'abribus un lieu éminemment politique au sens où est présumé s'y traiter pratiquement, dans ces conditions, la question du « vivre ensemble ». Nous ferons trois remarques conclusives sur ce point.

En premier lieu, nous soutiendrons de manière quelque peu provocatrice que cet abribus n'est pas un lieu moins politique¹¹ que le forum où se réalise le débat public, que l'isoloir où l'individu-citoyen exprime son suffrage. Tout ordinaire qu'il soit – et en cela même d'ailleurs – il n'est pas moins présumé être en effet un lieu d'accomplissement de cette même autonomie qui fut jadis modélisée dans le mythe du contrat social et qui fonde notre ordre politique. Mais qui ne le fonde précisément que pour autant que cette idéalité normative qui fut modélisée comme événement inaugural et pour ainsi dire, comme entrée dans l'histoire, est bien en permanence l'objet d'un accomplissement pratique, toujours situé.

10. Sur la distinction entre « espace de circulation » et « espace de communication », voir Joseph (1994).

11. Il ne l'est pas davantage non plus... On veut signifier par ce commentaire que ce n'est pas une acception *normative* ou *ontologique* du politique que nous engageons ici mais juste son acception commune, désignant ce qui concerne la question du vivre ensemble. Une acception que l'on peut dire *constative*, au sens où il nous importe de prendre acte de ce qui est socialement reconnu comme concernant la question du vivre ensemble ainsi que des modalités dont est alors socialement instruite cette question.

Cet accomplissement pratique continu attendu de l'individu-citoyen, il n'est autre que l'*engagement*. C'est bien en effet au cœur des sociétés modernes, ou du moins de la traduction conceptuelle qu'en formule la philosophie politique, que se situe la notion même d'«engagement», en ceci qu'elle thématise une articulation pragmatique entre les deux pôles de l'individu et de la société. D'un côté, des personnes présumées libres de toute attache préalable – ici, des passants –, de l'autre, un horizon de questions qui comptent – qui font ici l'objet d'un affichage public dans le cadre d'une campagne de sensibilisation. L'engagement constitue alors, ainsi que le souligne Luc Boltanski (1993), l'acte politique par excellence, celui où des êtres détachés de tout préengagement communautaire sortent de leur réserve et prennent littéralement position, pour telle cause, contre telle injustice¹²; mais il est tout aussi bien, et en cela même, l'expérience subjective par excellence, au sens où «mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position» (Taylor, 1998: 46).

Précisons toutefois que si l'abribus est un lieu politique au sens où il met littéralement en jeu la problématique de l'engagement, la proposition d'engagement faite alors à l'utilisateur n'équivaut certes pas à son engagement effectif. Le caractère politique de l'abribus ne se rapporte donc pas à quelque acte accompli mais à la teneur d'un dispositif de communication, lequel vient rendre sensible une disponibilité attendue de l'utilisateur-citoyen, à savoir sa capacité à s'engager en tout lieu; lequel vient installer ce point-ci – mais avec lui, virtuellement tout autre point – de l'espace public en point d'entrée vers l'engagement.

En second lieu, on peut spécifier la politique dont il est question et plus précisément le modèle politique qui est enchâssé dans le dispositif et que le dispositif a vocation à performer: il s'agit d'un avatar de la *politique de la pitié* (Arendt, 1967). Telle qu'elle est ressaisie par Boltanski (1993) comme constituant un cadre moral pour l'action humanitaire – pouvant permettre de répondre de ses «dérives»

12. «Le moment du basculement d'un état de récepteur d'une information à celui d'acteur», ajoute Boltanski, ce qui correspond très exactement à l'effet escompté du dispositif, tel qu'il est formulé dans la déclaration d'intention.

médiatiques¹³ –, celle-ci se fonde sur une différence entre ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas (susceptibles donc d'être purs spectateurs de la souffrance des autres, avec lesquels ils sont voués à cohabiter dans le même ensemble social et politique) et doit son ressort au spectacle effectif de la souffrance, rendu possible par l'existence d'un espace public, réputé devoir provoquer la sympathie du spectateur, le rapprocher du malheureux et le cas échéant le conduire à dénoncer l'injustice, l'inégalité de traitement dont celui-là fait l'objet et où s'entretient sa condition. Un « avatar », a-t-on dit, dans la mesure où, d'une part, l'invisibilité de la séropositivité conduit ici à une intellectualisation de la thèse du spectacle de la souffrance; dans la mesure où, d'autre part, ce qui est opéré là est bien un rapprochement, mais avec un corps sémiotisé, sans chair.

Enfin, dire de l'abribus qu'il est un lieu politique, ce n'est pas seulement qualifier ce qui s'y opère concernant l'usager; c'est tout autant prendre acte de ce que cela fait à la politique d'avoir un tel lieu. Eu égard, tout d'abord, au cadre marchand par où transite la proposition d'engagement faite à l'usager (un espace d'affichage publicitaire), la « politique » instanciée là ne se tient que de procéder d'une opération de marketing. On a dit quel était l'impact tout particulier de cette sollicitation-ci, tenant à ce qu'elle mobilise – exploite – les ressources environnementales de l'espace public devenu contexte dans une pragmatique de la réception. On ne saurait capter davantage l'attention sur le marché éminemment concurrentiel de la sollicitation publique (Chaumont, 1997)! Davantage que de marketing politique (qui s'effectue au bénéfice d'un parti), c'est d'une « marketingisation » de la politique même, de son irruption et de ses lieux, dont il s'agit. Plus encore, pour autant que l'engagement, tel qu'il est figuré là, n'est autre qu'une réponse à une sollicitation, la politique qui est ainsi convoquée n'y existe que dans les limites de cette convocation, adressée qui plus est à titre parfaitement individuel; en ce sens, vidé de toute espèce d'irruptivité et de collectivité, un tel engagement participe bien plutôt d'une impolitique.

13. Précisons que cet ouvrage de Boltanski porte pour sous-titre: « Morale humanitaire, médias et politique ».



Bravo,
vous faites désormais partie des gens qui n'ont pas peur
d'approcher une personne séropositive.

Bravo,
vous faites désormais partie des gens qui n'ont pas peur
d'approcher une personne séropositive.

Le jeu comme « interstice social »

À propos d'une expérience d'intervention ludique à Paris

LUC LÉVESQUE

Au moment où les conditionnements du divertissement programmé et de la consommation tendent à envahir les moindres replis de la vie contemporaine, au moment où l'ouverture de l'espace public paraît de plus en plus assujettie à cette condition, la question du « vivre ensemble » nous semble plus que jamais appeler l'imagination d'attitudes et de dispositifs susceptibles de catalyser la rencontre, le brassage concret et transversal des subjectivités.

En milieu urbain, l'occurrence concrète de telles trajectoires transversales est moins évidente qu'il n'y paraît. C'est qu'elles impliquent notamment de sortir du cadre confortable et plus ou moins passif dans lequel s'inscrit la figure dominante du spectateur consommateur. Cette constatation n'est pas nouvelle, elle fut faite entre autres avec insistance dès les années 1950 par la mouvance situationniste. L'accélération exponentielle que connaît depuis lors l'emprise de la « société du spectacle » (Debord, 1967) a renforcé la prégnance de ce constat. Si l'ambition exprimée alors d'un renversement total de cette tendance n'est aujourd'hui plus vraiment de mise, l'arsenal conceptuel développé dans cette foulée demeure toujours riche en pistes de réflexion. Parmi ces thèmes nous retiendrons plus spécifiquement ici ceux de « construction de situations » et de « jeu » (Debord *et al.*, 1958 : 9-12) qui ouvrent une perspective expérimentale sur les modes d'activation ou de réactivation quotidiennes du « vivre ensemble » urbain. Avant de relater le cas d'une expérience où nous nous sommes engagés en 2007 à Paris, parcourons brièvement quelques références conceptuelles associées à ces thèmes.

Autour de quelques repères conceptuels

L'idée de « construction de situations » promue par Debord et ses comparses suggère d'abord un angle d'approche particulier pour aborder la problématique du « vivre ensemble » : celui du projet ou de l'action. De ce point de vue, le « vivre ensemble » est moins

une condition générale à observer ou à éprouver qu'un agencement spécifique à construire et à expérimenter. Construire des situations de «vivre ensemble», des situations propices à la «rencontre des subjectivités», tel pourrait être un projet afférent à cette perspective, un projet pour lequel la ville constitue sans contredit un champ potentiel privilégié d'actualisation. Mais suivant quelles modalités aborder ce projet? Les situationnistes Kotanyi et Vaneigem (1961: 18) fournissent une piste potentielle à cet égard quand ils associent la «construction de situations» à une forme de destruction ou de trouée positive d'un conditionnement urbain dominant. La situation comme «trou positif» viserait ainsi «la libération des énergies inépuisables contenues dans la vie quotidienne pétrifiée», percée ouvrant la voie notamment à une expérience intensifiée de l'altérité, à l'«aventure» indécidable de la rencontre avec l'Autre.

Ce propos trouve un écho dans celui plus récent de Nicolas Bourriaud (1998: 14-16) qui pose l'hypothèse d'un «art relationnel» contemporain générateur d'«interstices»; l'interstice étant conçu ici comme un «espace de relations qui tout en s'insérant plus ou moins harmonieusement et ouvertement dans le système global (de l'économie, symbolique ou matérielle régissant la société) suggère d'autres possibilités d'échanges que celles qui sont en vigueur dans ce système». Pour Bourriaud, le «contexte social actuel limite d'autant plus les possibilités de relations interhumaines qu'il crée des espaces prévus à cet effet». Face aux «zones de communication» instituées, la figure polymorphe, nomade et indéterminée de l'interstitiel formerait en quelque sorte le diagramme de trajectoires de sociabilités alternatives, les modalités d'un champ d'expérimentation du «vivre ensemble» misant sur le caractère impromptu, singulier et «moléculaire» (Guattari, 1977; Deleuze et Guattari, 1980) de situations à construire et à vivre. Alors qu'immergés dans une société urbaine et médiatique nous vivons, pour reprendre l'expression d'Althusser (1982: 557), un «état de rencontre imposé» virtuellement continu, l'interstice affirmerait les potentiels de la rencontre comme singularité ou discontinuité s'immiscant dans l'ordre habituel des choses.

Dans les discours traitant de la condition urbaine, on tend à associer souvent l'interstice à une donnée spatio-temporelle liée aux friches, aux vides, aux zones délaissées qui fissurent la continuité bâtie ou

aux différents processus qui en émergent, une conception qui correspond au sens spatial de la notion de « jeu » évoquée précédemment. Comme le remarque justement Benoit Goetz (2001: 35), « il faut de la place pour jouer, et “il y a du jeu” quand il y a de l’espace entre les choses ». Mais on peut aussi agir pour faire de la place, là où il n’y aurait apparemment pas de jeu. La situation ludique suggère corrélativement aussi une variante de l’interstitiel plus spécifiquement programmatique. Dans ce cadre, le jeu comme action pourrait en lui-même être considéré potentiellement comme un « interstice social » (Bourriaud, 1998). Dans son fameux *Homo Ludens* (1938) – qui inspirera les situationnistes – Johan Huizinga (1951: 34) insiste notamment sur le fait que « dans la sphère du jeu, nous sommes et agissons “autrement” ». Pour l’historien néerlandais, l’« espace ludique [...] expressément délimité où l’action se déroule » correspond à « une abolition temporaire du monde habituel » (Huizinga, 1951: 324 et 34), une description qui se rapproche de l’idée de « trou positif » mentionnée plus tôt avec Kotanyi et Vaneigem.

Dans la même veine, la description faite par Bourriaud d’un « interstice social » comme « espace de relations » immiscé de façon différentielle dans un système englobant rejoint à certains égards le propos de Huizinga (1951: 33) associant le jeu au « sentiment de vivre ensemble dans l’exception, de partager ensemble une chose importante, de se séparer ensemble des autres et de se soustraire aux normes générales ». Huizinga (1951: 281) conçoit ainsi « l’émulation ludique [...] comme impulsion de la vie sociale » : l’espace du jeu fait brèche dans la vie quotidienne en ce qu’il offre un terrain pour une expérience potentiellement revitalisée des interactions sociales à l’échelle de la proximité. C’est une perspective complémentaire que propose le psychanalyste Winnicott (1971: 139) quand il souligne dans *Playing and Reality* l’importance culturelle du jeu – du « mode de vie créatif » se manifestant dans le jeu – comme « espace potentiel entre l’individu et son environnement », une « aire transitionnelle » ou « intermédiaire » qui, comme le relevait plus récemment Michel Parazelli (1997, 2003) dans ses travaux sur la « socialisation marginalisée » des jeunes de la rue à Montréal,

contribuerait activement à la « constitution identitaire des sujets¹ ». Par ailleurs, si les situationnistes ambitionnent polémiqnement de pulvériser les délimitations spatiales et temporelles du jeu pour lui faire « envahir la vie entière », leur vision rejoint à plusieurs égards celles de Huizinga et de Winnicott – « jouer, c'est faire » (Winnicott, 1971 : 59 et 139) – lorsqu'ils soulignent que le jeu, peu importe ses formes d'actualisation, doit « provoquer des conditions favorables pour vivre directement » (Debord *et al.*, 1958 : 10). Le jeu, catalysant agir et implication commune entre différents acteurs, offrirait en cela une condition propice à une expérience intensifiée et directe de « vivre ensemble » ; une expérience qui, bien qu'elle soit limitée, tendrait comme le souligne Huizinga à exercer ses effets « au-delà de la durée normale du seul jeu ». Ainsi, le jeu, comme vecteur interstitiel de brassage social serait hypothétiquement à même de poursuivre son mouvement par-delà l'impulsion initiale du domaine ludique.

Autour d'une expérimentation urbaine

Contexte

Dans la foulée des ces quelques repères conceptuels, abordons maintenant le cas d'une expérience de terrain que nous – atelier SYN² – avons réalisé, à Paris en 2007, à l'invitation du groupe interdisciplinaire de recherche³ « Art, architecture et paysage » travaillant

1. Michel Parazelli (2003 : 261) relève chez Winnicott trois conditions d'existence de l'« aire transitionnelle » ou « intermédiaire » : la « réciprocité des relations » correspondant à une « appropriation mutuelle de l'activité », la « confiance et la fiabilité de acteurs présents » et enfin « l'aspect informel de l'aire intermédiaire en tant que "zone neutre", c'est-à-dire disposant d'un certain potentiel d'indétermination des règles du jeu ».

2. Atelier d'exploration urbaine SYN (Jean-Maxime Dufresne, Luc Lévesque et Jean-François Prost). Voir <<http://www.amarrages.com>>.

3. Cette recherche s'inscrit dans le cadre du programme interdisciplinaire de recherche « Art, architecture et paysage » des ministères français de la Culture et de l'Équipement. L'équipe de recherche sur les « interstices urbains temporaires » comprend Constantin Petcou (responsable scientifique, ReDesign Studio, Paris), Pascal Nicolas-Le Strat (ISCRA, Montpellier), Doina Petrescu (Université de Sheffield, R.-U.), Nolwenn Marchand

sur le thème des « interstices urbains temporaires ». Les objectifs de cette recherche-action sont d'« explorer une série de situations urbaines interstitielles (spatiales, temporelles, institutionnelles, interculturelles...) et d'expérimenter des microdispositifs participatifs d'intervention » dans un milieu urbain concret (Petcou, 2007). Le territoire d'investigation visé est le quartier La Chapelle situé dans le 18^e arrondissement parisien.

Ce quartier forme une « presqu'île urbaine » d'une surface d'environ 50 ha au nord-est de Paris, enclavée entre de grandes emprises ferroviaires – celles des Gares du Nord et de l'Est – et l'autoroute périphérique quienserme la capitale française. Il comprend une population d'environ 30.000 habitants dont 33 % sont d'origine étrangère (principalement africaine et asiatique). Caractérisé par une grande mobilité résidentielle témoignant du statut précaire d'une part importante de ses résidants, le quartier, peu pourvu en équipements publics, a généralement mauvaise réputation et est stigmatisé dans les médias pour son haut taux de toxicomanie. Un niveau relativement faible de socialisation résulte de ces conditions (Petcou *et al.*, 2006). C'est dans ce contexte que s'inscrit notre expérimentation.

Les friches interstitielles du quartier La Chapelle – barricadées ou à accès contrôlé – étant en général peu accessibles, notre intervention misera sur d'autres types d'interstices dans la perspective hypothétique d'une activation de nouvelles occasions de socialisation tirant parti de la porosité du quartier. Toute une gamme de micro-espacements s'insérant mimétiquement à l'aménagement urbain formeraient ici des « interstices sociaux » en puissance qu'une occupation temporaire pourrait confirmer et actualiser de façon impromptue et intermittente.

(Atelier d'Architecture Autogérée, Paris) et les chercheurs associés François Deck et Kobe Matthys. Le dossier sur « l'agir urbain » paru dans *Multitudes* 31 (hiver 2008) sous la direction de Doina Petrescu, Anne Querrien et Constantin Petcou, ainsi que le livre *Urban Act: A Handbook for Alternative Practice*, dirigé par Constantin Petcou, Doina Petrescu et Nolwenn Marchand (2007), constituent des publications qui abordent parallèlement plusieurs thèmes centraux de la recherche sur les « interstices urbains temporaires ».

Dans le territoire de La Chapelle, sous-équipé en espaces publics, faciliter une occupation citoyenne de ces micro-espacements disponibles dans tous les secteurs constituerait une contribution potentielle à l'amélioration de la vie du quartier. Explorant certaines modalités de cette hypothèse, un dispositif nomade et ludique – une table de babyfoot mobile – sera expérimenté à La Chapelle pendant une dizaine de jours comme vecteur d'activations circonstancielles et relationnelles du cadre urbain, catalyseur de situations concrètes de « vivre ensemble » à l'échelle de la proximité.

Une constellation virtuelle d'interstices à actualiser

L'intervention investit à cet effet une multiplicité de conditions « interstitielles » repérées dans La Chapelle : élargissements segmentaires des trottoirs attenants à des commerces ou à des édifices d'habitation, aire informelle de stationnement pour motocyclettes, surface asphaltée résiduelle aux abords d'une intersection, espace d'affichage sauvage sous la marquise d'un bâtiment barricadé destiné à une réfection prochaine, lieu de passage piétonnier sur le parvis d'un marché public, zones abritées sous les viaducs du métro aérien ou de l'autoroute périphérique, rond-point, espaces libres dans un parc, etc.

Défiant les codes habituels de la place publique ou des espaces explicitement en friche, ces microterritoires ordinaires et souvent résiduels recèlent des potentiels d'urbanité inexploités que notre dispositif mobile ludique visera à tester, à rendre visibles et à activer. La mobilité du jeu devient ici un vecteur d'actualisation d'une constellation virtuelle d'interstices – de « poches » de disponibilité – incorporés plus ou moins furtivement au paysage urbain quotidien de La Chapelle. Partant d'une figure ludique connue, l'intervention opère un léger décalage par son inscription inhabituelle et impromptue dans l'espace urbain.

Choix et paramètres du dispositif ludique

Le choix du jeu de football ou soccer de table, plus communément connu sous le vocable de babyfoot, repose sur des considérations tactiques à la fois spatiales et sociologiques en rapport au contexte d'intervention. L'échelle relativement compacte de la table de jeu de babyfoot permet d'abord d'assurer une certaine souplesse d'action

dans le tissu urbain assez serré du quartier La Chapelle. De façon à pouvoir profiter de la gamme la plus variée d'espaces disponibles, il importe d'être en mesure de se déplacer relativement aisément dans toutes les zones d'un quartier marqué notamment par des trottoirs souvent exigus. D'autre part, il est aussi important de pouvoir insérer le jeu dans les espacements interstitiels les plus modestes sans entraver la circulation et les activités attenantes. Une table de babyfoot aux supports démontables – de simples tréteaux – transportés sur un charriot mobile compact et adapté offrira à cet effet, autant pour le déplacement que pour l'insertion, un maximum de marge de manœuvre tout en conservant au jeu une présence visuelle et signalétique suffisamment forte pour attirer les joueurs potentiels et attiser l'imagination participative des passants.

D'un point de vue plus sociologique, foot et babyfoot constituent évidemment en contexte européen multiculturel des repères ludiques partagés par le plus grand nombre. Le babyfoot, associé habituellement aux cafés-bistros qui occupent toujours une fonction sociale importante dans les quartiers populaires parisiens, forme un jeu particulièrement propice à induire spontanément contacts et situations collectives au sein de la communauté bigarrée d'un secteur comme celui de La Chapelle. Alors que dans les cafés, le babyfoot est une activité payante où des paris intimidants entre joueurs experts tendent souvent à exclure de potentiels participants moins aguerris, le caractère « non professionnel » de la table⁴ employée pour l'expérience, tend à niveler les niveaux de jeu, rendant l'activité accessible aux néophytes.

Cette particularité ouvre du même coup le jeu aux équipes spontanées les plus hétérogènes et inusitées: habitués ou novices, enfants, jeunes et adultes d'origines et de statuts divers seront ainsi amenés à jouer ensemble – en équipes de deux – dans la proximité physique et l'intensité conviviale que suscite le dispositif. La nature irrégulière du plancher urbain affectant chacun de sites d'insertion – généralement jamais au niveau – contribue aussi à assouplir le rapport

4. Notre table de jeu emploie une balle en plastique dur qui ne permet pas aux joueurs experts le contrôle qu'ils peuvent exercer habituellement avec la balle plus volumineuse et en liège des tables de jeu professionnelles retrouvées notamment dans les cafés-bistrot.

des joueurs aux normes et aux règles habituelles associées au jeu. Si ce jeu n'est pas comme tel aussi ouvert et indéterminé que celui auquel réfère par exemple un Winnicott (1971; Parazelli, 1997) en rapport à la notion d'«espace transitionnel», il trouverait ici dans sa relation adaptative à l'irrégularité des sites une certaine marge d'informalité et de créativité contextuelle propre à favoriser une «aire intermédiaire» de socialisation.

Quelques observations à propos de l'intervention

Provoquant spontanément des rencontres informelles – interculturelles et intergénérationnelles – le babyfoot mobile constitue conséquemment pour nous – étrangers – un vecteur privilégié d'insertion temporaire dans la vie du quartier. Dès la première sortie, déambulant avec la table rue Marx-Dormoy en début de soirée, des jeunes hommes d'origine maghrébine, téléphone portable à la main, nous abordent sur le trottoir pour une joute improvisée; cette station ludique durera plusieurs heures jusqu'en fin de soirée, avec eux et les autres joueurs aux profils variés qui leur succéderont. Un groupe diversifié de partenaires de jeu – coïncidant avec l'image hétérogène du quartier – se crée ainsi progressivement au cours de nos insertions ludiques: pères de famille accompagnant leurs fils et jeunes adultes d'origines diverses, couple franco-indonésien, enfants sénégalais et asiatiques, bandes de «flâneurs» adolescents, voyageurs en transit, nouveaux émigrés, employés et chômeurs, écoliers et écolières, adulte picoleur, jeune Arménien – «sans papiers» – s'appêtant à retourner dans sa cité de banlieue (La Courneuve) après une journée de travail, etc.

Le caractère singulier de cette occasion de jeu offerte en dehors de son contexte habituel en divers lieux et moments générera un rapport immédiat et facile avec les passants à qui on propose de jouer ou qui s'arrêtent spontanément pour participer ou observer le jeu en attendant d'y prendre éventuellement part. Le jeune Arménien parlant à peine français joue sans complexe – apparemment ébahi de pouvoir s'exécuter ainsi gratuitement dans la rue – avec d'autres joueurs plus extravertis et expérimentés. Nous le reverrons quelques jours après – sans le *babyfoot* – toujours aussi enthousiaste à l'idée de recommencer l'expérience. Au fil de nos pérégrinations avec la table durant la dizaine de jours que durera l'intervention,

nous recroisons ainsi plusieurs « anciens » compagnons de jeu qui y reprennent part directement, nous saluent lorsqu'ils n'ont pas le temps de faire une pause, s'interrogent sur nos prochaines destinations de jeu ou proposent lieux et moments de potentiels rendez-vous. S'élaboreraient ainsi les prémices d'une approche relationnelle, réticulaire, participative et situationnelle de l'espace public profitant des paramètres mouvants de la ville existante. À la manière du jardin ou du tapis auxquels Michel Foucault (1967) fait allusion dans sa description du concept d'« hétérotopie », l'emblématique rectangle vert de la surface de jeu mobile se superpose ici à la topographie urbaine comme un « espace autre », microcosme festif « hors de tous les lieux bien que localisable » qui, s'insérant dans les espaces du quotidien, ouvrirait ceux-ci à des imaginations alternatives de l'expérience de la ville.

La présence du jeu – hors café et gratuit – en des moments et des durées variées, dans divers « espacements » urbains sans usages déterminés ou dévolus qu'à la simple circulation piétonne suscite généralement étonnement, curiosité ou commentaires complices, mais comme il ne s'agit pas d'un spectacle, les passants intrigués sont vite entraînés dans l'activité même du jeu. Si des questions nous sont posées à propos de la nature de cette intervention ou plus rarement sur notre provenance, les réponses seront vite absorbées dans le cours des interactions immédiates afférentes à l'évolution de l'activité ludique.

Au fil de l'action, des discussions parallèles entre protagonistes ou coéquipiers – connus ou inconnus – s'établissent à plusieurs reprises, mais ce qui ressort surtout de la situation, c'est l'expérience physique d'être et de s'activer ensemble autour de cette petite table de jeu, de partager un moment d'urbanité sans planification préalable et identification obligée dans une singulière atmosphère de familiarité – et d'« intimité territoriale⁵ » pour reprendre la notion de Jean-François Chevrier (1997) – qui brouille pour un moment la distance et les dichotomies régissant habituellement les rapports entre inconnus

5. Jean-François Chevrier (1997: 131-132) propose la notion d'« intimité territoriale » pour décrire notamment un registre d'expérience afférent à la condition urbaine contemporaine. L'« intimité territoriale [...] vient se loger dans les intermittences du spectacle, elle se creuse dans les interstices

dans la cité. Ce serait là une expérience relativement rare dans la ville contemporaine; une expérience qui, aussi bénigne qu'elle puisse paraître, en rompant avec les fabulations générées par une surmédiation de nos rapports au réel et aux Autres, constituerait à petite échelle un vecteur simple, mais néanmoins crucial, pour apprivoiser les différences et apprendre à vivre (concrètement) ensemble.

Postface

Après notre intervention, le babyfoot mobile a été légué à une association⁶ locale œuvrant auprès des jeunes de La Chapelle qui poursuit dans le même esprit l'expérimentation de ce dispositif comme outil d'intervention urbaine dans le quartier. Le vecteur interstitiel continue ainsi sa route sans nous à La Chapelle⁷... Alors

ou les intervalles, parfois très larges, des réseaux. [...] Elle qualifie une occupation de l'espace urbain qui se démarque des usages régis par la distinction bourgeoise privé-public.»

6. L'Association pour le développement de la culture et des loisirs des jeunes de La Chapelle (ADCLJC).

7. La poursuite de l'intervention a notamment été prise en main par l'intervenante Magali Bourdon de l'ADCLJC dont voici un extrait de courriel envoyé en octobre 2007: «En continuum du projet initial [...], nous avons investi le *baby-foot* dans deux lieux stratégiques du quartier, du fait que ces deux lieux sont des lieux de regroupement de la population qui manquent d'animation. Pour le premier lieu qui est le square "Louise de Marcillac", [...] le *baby-foot* [...] a favorisé la rencontre interculturelle et intergénérationnelle (Indiens, Chinois, musulmans, Africains). Malgré leurs langues d'origines variées et leur connaissance inégale du français, ces derniers ont pu partager un moment ensemble. [...] Les grands prenaient plaisir à jouer avec des adultes ou des petits, si bien qu'ils s'adaptèrent au niveau de chacun. Le *baby-foot* a ainsi été investi comme un outil de partage, sans se faire "emporter" par l'"esprit de compétition" qui peut survenir dans certains jeux. Dans un deuxième temps, nous avons investi le *baby-foot* dans la Cour du Maroc, nouveau parc très vaste ouvert depuis peu de temps [...] encore peu investi et animé. Cet espace regroupe deux arrondissements de Paris, deux quartiers à forte identité, celui de La Chapelle et celui de Flandre, où les jeunes se croisent mais ne se mélangent pas sur ce territoire, chacun restant à sa place, sur son territoire. Nous avons alors

que les espaces publics sont de plus en plus abordés ou conçus comme infrastructures et décors d'une programmation spectaculaire à grand déploiement, notre action ludique et son relais local soulignent notamment l'importance de l'échelle de proximité et les potentiels d'une temporalité misant sur un processus de surgissement participatif et circonstanciel pour alimenter des pistes alternatives de réactivation de l'urbanité. Par delà les grandes mises en scène collectives qui animent la ville contemporaine, l'espace public urbain peut trouver aujourd'hui dans l'expérience interstitielle⁸ du « vivre ensemble » un fertile territoire d'exploration et de régénération.

apporté le baby-foot d'abord du côté du 18^e, en haut de l'esplanade, où des jeunes du quartier La Chapelle ont commencé à jouer. Puis quelques jeunes curieux du 19^e sont passés et ont demandé à participer, chose faite. La fin de la journée fut marquée par des mini-tournois de baby-foot où, dans les équipes, se mélangeaient des jeunes du 18^e et du 19^e. Ce fut une grande première de mixité sociale, qui a du mal à prendre graine dans ce grand espace qu'est la Cour du Maroc. L'aspect innovant du baby-foot, qui se promène et atterrit dans un lieu permet d'en faire un véritable outil de travail relationnel à continuer.»

8. Nicolas-Le Strat (2008 : 119) associe l'expérience interstitielle à « une forme de radicalité et de subversion essentiellement "positive", directement indexée sur la dynamique qu'elle est capable d'impulser ». La piste de l'expérience interstitielle du « vivre ensemble » évoque aussi d'autre part le propos de Jacques Rancière (1998 : 122) pour qui « le lieu du sujet politique est un intervalle, une faille : un *être ensemble* comme *être-entre* ». Le vecteur ludique exploré ici suggère corrélativement un *vivre ensemble* comme *vivre entre*.

Bibliographie générale

- ABOU, Sélim (2002), *L'identité culturelle*, Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph/Perrin.
- ABRIOUX, Florence (2002), « Les “musiques jeunes” comme étrangeté culturelle », in *Les annales de la recherche urbaine*, ISSU 94, p. 131-138.
- ABRIOUX, Florence (2001), *Pouvoirs locaux et politiques culturelles : Changements et synergies dans le système culturel local*, thèse de doctorat de sociologie sous la direction de Bernard Haumont, Paris, Université Paris X.
- ABRIOUX, Florence et Anne LABIT (2007), *Le développement de la vie associative dans l'Indre : Un défi pour l'avenir*, Étude pour la DDJSVA de l'Indre.
- AGBOBLI, Atsutsé Kokouvi (2002), *Le monde et le destin des Africains : Les enjeux mondiaux de puissance*, Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, coll. « Interdépendance africaine : études africaines ».
- AGULHON, Maurice (1977), *Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848 : Étude d'une mutation de sociabilité*, Paris, Armand Colin.
- ALTHUSSER, Louis (1982), « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », dans Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock / Imec, p. 539-579.
- ARCHAMBAULT, Edith (2006), « Les institutions sans but lucratif en France : Principales évolutions (1995-2005) et nouveaux enjeux », xx^e Colloque de l'ADDES, Paris, Maison de la Chimie.
- ARENDT, Hannah (1967), *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard.
- ARISTOTE (1993), *Politique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- AUSTIN, John L. (1970), *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil.
- BACHELARD, Gaston (1970), *Études*, Paris, Vrin.
- BALIBAR, Étienne (1992), *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, coll. « Essais Cahiers Libres ».
- BARETTE, Christian, Edithe GAUDET et Denyse LEMAY (1996), *Guide de communication interculturelle*, 2^e édition, Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique.

- BARONE, Michael (2001), *The New Americans: How the Melting Pot Can Work Again*, Washington, Regnery Publishing Inc.
- BAUER, Julien (1994), *Les Juifs hassidiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- BAYM, Nancy K. (1998), «The Emergence of the On-line Community», dans Steve G. Jones (dir.), *Cybersociety 2.0 – Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Sage, p. 35-68.
- BEAUCHEMIN, Jacques (2004), *La société des identités*, Montréal, Éditions Athéna.
- BECQUET, Valérie et Chantal DE LINARES (2006), *Quand les jeunes s'engagent: Entre expérimentations et constructions identitaires*, Paris, L'Harmattan, coll. «Débats Jeunesse».
- BENASAYAG, Miguel et Angélique Del REY (2007), *Éloge du conflit*, Paris, La Découverte.
- BERLEUR, Jacques et Tanguy EWBank DE WESPIN (2001), «Gouvernance de l'Internet: réglementation, autorégulation, corégulation», *Actes du 12^e colloque du CREIS Informatique et société*, Paris, du 28 au 30 mars, p. 31-44.
- BLOCH-LAINÉ, François (1999), *Faire société: Les associations au cœur du social*, Paris, Syros.
- BOHMAN, James (2007), «Délibération, pauvreté politique et capacités», dans J. De Munck et B. Zimmermann (dir.), *La liberté au prisme des capacités: Amartya Sen au-delà du libéralisme*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons pratiques» 18), p. 215-235.
- BOLTANSKI, Luc (1993), *La souffrance à distance*, Paris, Métailié.
- BOORSTIN, Daniel (1973), *The Americans*, New York, Random House.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit.
- BOURRIAUD, Nicolas (1998), *Esthétique relationnelle*, Paris, Les presses du réel.
- BOVE, Laurent (2002), «De l'étude de l'État hébreu à la démocratie: La stratégie politique du *conatus* spinoziste», *Philosophiques*, vol. 29, n^o 1, p. 107-119.

- BRETON, Philippe (1998), « Les théories de l'argumentation », *Loisir et société*, vol. 21, n° 1 (printemps), p. 63-79.
- BURMA, Ian (2007), *On a tué Theo Van Gogh*, Paris, Flammarion.
- BUTLER, Judith (2002), *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Léo Scherr.
- CALHOUN, Craig (dir.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, coll. « Studies in contemporary German social thought ».
- CANDAU, Joël (1998), *Mémoire et Identité*, Paris, Presses universitaires de France.
- CANTO-SPERBER, Monique (2001), *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- CARDON, Dominique et Hélène DELAUNAY-TETEREL (2006), « La production de soi comme technique relationnelle : Un essai de typologie des blogs par leurs publics », *Réseaux*, vol. 24, n° 138, p. 15-71.
- CAREY, James W. (1992), *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, New York, Routledge.
- CASTEL, Robert (2007), *La discrimination négative*, Paris, Le Seuil.
- CHALINE, Jean-Pierre (1995), *Sociabilité et érudition : Les sociétés savantes en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions du CTHS.
- CHAUMONT, Jean-Michel (1997), *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte.
- CHEVRIER, Sylvie (2003), *Le management interculturel*, Paris, Presses universitaires de France.
- CHEVRIER, Jean-François (1997), « Mobilité urbaine et théâtre métropolitain », *Cahiers de la recherche architecturale*, vol. 41, p. 121-132.
- COLLECTIF (2004), *L'identité : L'individu, le groupe, la société*, Paris, Éditions sciences humaines.
- DAYAN, Daniel (2006), *La terreur spectacle. Terrorisme et télévision*, Paris, INA/De Boeck.
- DEBORD, Guy-Ernest (1992 [1967]), *La société du spectacle*, Paris, Gallimard.

- DEBORD, Guy-Ernest (dir.) (1958), « Contribution à une définition situationniste du jeu » [texte non signé], *Internationale situationniste*, n° 1, juin, p. 9-10 (en ligne : <<http://debordiana.chez.com/francais/isi.htm>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- DEBORD, Guy-Ernest (dir.) (1958), « Définitions » [texte non signé], dans *Internationale situationniste*, n° 1, juin, p. 13 (en ligne : <<http://debordiana.chez.com/francais/isi.htm>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- DEBORD, Guy-Ernest (dir.) (1958), « Problèmes préliminaires à la construction d'une situation » [texte non signé], *Internationale situationniste* n° 1, juin, p. 11-13 (en ligne : <<http://debordiana.chez.com/francais/isi.htm>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- DE CARLO, Maddalena (1998), *L'interculturel*, Paris, CLE International.
- DECOOL, Jean-Pierre (2005), *Des associations en général... Vers une éthique sociétale*, rapport au ministère de la Jeunesse, des Sports et de la Vie associative, Paris, La Documentation française.
- DELAHOUTRE, Michel (1989), *Les Sikhs*, Belgique, Éditions Brepols.
- DELEDALLE, Gérard (1990), *Lire Peirce aujourd'hui*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael.
- DELEUZE, Gilles (1989), « Qu'est-ce qu'un dispositif? », dans *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale de Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, p. 185-195, coll. « Des travaux ».
- DELEUZE, Gilles (1981/2003), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1978-1981), *Notes de cours*, transcription des cours (24 janvier 1978 et 10, 17 et 24 mars 1981) (en ligne : <<http://www.webdeleuze.com/>>, dernière consultation le 20 septembre 2008).
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (1980), *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DELEUZE, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, coll. « Arguments ».
- DENNETT, Daniel C. (2006), *Breaking the Spell, Religion as a Natural Phenomenon*, New York, Viking Press.
- DESCOMBES, Vincent (2007), *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Le Seuil.

- DESCOMBES, Vincent (2001), « Relation intersubjective et relation sociale », *Phénoménologie et sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 127-155.
- DE TIENNE, André (1996), *L'analytique de la représentation chez Peirce : La genèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- DEWEY, John (2005), *L'art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau / Editions Farrago [1934].
- DEWEY, John (2003), *Le public et ses problèmes*, Publications de l'Université de Pau, Farrago / Éditions Léo Scheer.
- DEWEY, John (1977 [1941]), « Propositions, assertability and truth », dans S. Morgenvbesser (dir.), *Dewey and his Critics*, New York, The Journal of Philosophy Inc., p. 265-282.
- DEWEY, John (1939a), « Experience, Knowledge and Value: A rejoinder », *The Later Works*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY, John (1939b), « Creative Democracy. The Task Before Us », *The Later Works*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 225- 231.
- DEWEY, John (1938), *Theory of Valuation*, Chicago, University of Chicago Press.
- DURKHEIM, Émile (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- ECO, Umberto (1992), *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset.
- ECO, Umberto (1965), *L'œuvre ouverte*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais ».
- ELBAZ, Mikhael et Denise HELLY (2000), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec et Paris, Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan.
- ENGELS, Xavier *et al.* (2006), *De l'intérêt général à l'utilité sociale ? La reconfiguration de l'action publique entre État, associations et participation citoyenne*, Paris, L'Harmattan.
- FERRAND-BECHMANN, Dan (2007), *L'engagement bénévole des étudiants*, Paris, L'Harmattan.

- FEURBACH, Ludwig (1982, [1841]), *L'essence du christianisme*, Paris, F. Maspéro.
- FOUCAULT, Michel (1967), « Des espaces autres » (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture Mouvement Continuité* (AMC), 5 octobre, p. 46-49, dans Michel Foucault, *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 752-762.
- FREEDLAND, Jonathan (1998), *Bring Home the Revolution*, Londres, Fourth Estate Limited.
- FREUD, Sigmund (2004, [1913]), *Totem et tabou*, Paris, Payot.
- FREUD, Sigmund (1985 [1919]), *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- GADAMER, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil (nouvelle traduction de J. Grondin et al.).
- GEORGE, Éric, (2001), *L'utilisation de l'Internet comme mode de participation à l'espace public dans le cadre de l'AMI et au sein d'ATTAC : Vers un renouveau de la démocratie à l'ère de l'omnimarchandisation du monde ?*, thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Montréal, Université du Québec à Montréal / Lyon, École normale supérieure de Lyon Lettres et sciences humaines.
- GERVAIS, Bertrand (1997), *Lecture littéraire et explorations en littérature américaine*, Montréal, XYZ.
- GIDDENS, Anthony (1987), *La constitution de la société : Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, Presses universitaires de France.
- GINGRAS, Anne-Marie (1999), *Communication et démocratie : Le grand malentendu*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- GINGRAS, Anne-Marie (1995), « Les médias comme espace public : Enquête auprès de journalistes québécois », *Communication*, vol. 16, n° 2, p. 15-36.
- GOETZ, Bruno (2001), *La dislocation : Architecture et philosophie*, Paris, Éditions de la passion.
- GUATTARI, Félix (1977), *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Recherches.

- GUMPERT, Gary et Susan G. DRUCKER (1999), « Y a-t-il une place dans le village global? », dans Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Vers une citoyenneté simulée: Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes, Apogée, coll. « Médias et nouvelles technologies ».
- HABERMAS, Jürgen (2005), *De l'usage public des idées*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen (1997a), « Sur le droit et la démocratie: Note pour un débat », *Le Débat*, n° 97, p. 42-47.
- HABERMAS, Jürgen (1997b), *Droit et démocratie: Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », édition originale en langue allemande: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaats*.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- HALPERN, Catherine et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (dir.) (2004), *Identités*, Paris, Éditions Sciences humaines.
- HAUBEN, Ronda (2003), « À la recherche des pères fondateurs d'Internet: Pourquoi a-t-on besoin d'une histoire d'Internet? », *Multitudes* (en ligne: <<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article258>>, dernière consultation le 20 septembre 2008).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2002), *Phénoménologie de l'Esprit*, 2, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- HEINRICH, Jeff et Valérie DUFOUR (2008), *Circus Quebecus*, Montréal, Boréal.
- HELY, Matthieu (2007), « Remarques sur les salariés du secteur associatif », dans Viviane Tchernonog (dir.), *Le paysage associatif français: Mesures et évolutions*, Paris, Dalloz, p. 102-104.
- HELY, Matthieu (2005), *Le travailleur associatif: Un salarié de droit privé au service du droit public*, thèse de doctorat de sociologie sous la direction de Serge Paugam, Paris, E.H.E.S.S.
- HERRING, Susan (1999), « Interactional Coherence in CMC », *Journal of Computer-Mediated Communication*, tome 4, n° 4 (en ligne: <<http://www.ascusc.org/jcmc/vol4/issue4/herring.html>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- HOBBS, Thomas (2004, [1651]), *Léviathan*, Paris, Vrin et Dalloz.

- HSAB, Gaby (2007), «Cachez ce voile que je ne saurais voir», *Le Devoir*, lundi 22 octobre, p. A7.
- HUIZINGA, J. (1951 [1938]), *Homo Ludens: Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1971.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- ILLICH, Ivan (1980), *Le travail fantôme*, Paris, Seuil.
- INSEE (2004), *L'économie sociale et solidaire en région Centre*, Institut national de la statistique et des études économiques (en ligne : <http://www.insee.fr/fr/insee_regions/centre/rfc/docs/ess/economie_sociale_solid.pdf>, dernière consultation le 20 décembre 2008).
- ION, Jacques (2001), *L'engagement au pluriel*, Saint-Étienne, Presses universitaires de St-Étienne.
- ION, Jacques (1997), *La fin des militants ?*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- JONES, Steve G. (1998), «Information, Internet and Community: Notes Towards an Understanding of Community in the Information Age», dans Steve G. Jones (dir.), *Cybersociety 2.0: Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Sage, p. 1-33.
- JOSEPH, Isaac (1994), «Un monde sensible», *Informations sociales*, vol. 33.
- JOUËT, Josiane (1993), «Pratiques de communication et figures de médiation», *Réseaux*, n° 60, p. 99-120.
- JUNG, Carl Gustav (2002), *L'homme et ses symboles*, Paris, Robert Laffont.
- JUNG, Carl Gustav (1971), *Les Racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel et Le Livre de Poche, coll. «Références».
- KOTANYI, Attila et Raoul VANEIGEM (1961), «Programme élémentaire du bureau d'urbanisme unitaire», *Internationale situationniste*, 6 août, p. 16-19.
- KYMLICKA, Will (2003), *La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, Montréal, Éditions du Boréal.
- KYMLICKA, Will (2007), «Multiculturalisme risqué», *La Presse*, 123^e année, n° 246.
- KOSELLECK, Reinhart (1997), *L'expérience de l'histoire*, Paris, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Le Seuil.

- KUHN, Thomas (1999 [1962]), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- La Documentation française (2002), *Mission interministérielle pour la célébration du centenaire de la loi de 1901* (en ligne : <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/centenaire-loi-associations/index.shtml>>, dernière consultation le 20 septembre 2008).
- LAPOUJADE, David (1997), *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- La Tribune Fonda (2005), *Les aspirations des nouveaux bénévoles et leurs répercussions sur les associations*, dans le cadre du cycle *Les conditions de l'engagement citoyen dans les associations*, n° 171 – février (en ligne : <http://www.fonda.asso.fr/spip.php?page=forum&id_article=10>, dernière consultation le 20 septembre 2008).
- LAVILLE, Jean-Louis et Renaud SAINSAULIEU (1997), *Sociologie de l'association*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LE BRETON, David (2004), *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEFEBVRE, Henri (1958), *Critique de la vie quotidienne, tome I: Introduction*, Paris, L'Arche.
- LEFEBVRE, Henri (1962), *Critique de la vie quotidienne, tome II: Fondement d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche.
- LE MOIGNE, Jean-Louis (2000), « Sur quelques topiques de la complexité... des situations que peut connaître le juriste dans ses pratiques », *Droit et Société*, n° 46, Paris, Lextenso, p. 407-424.
- LÉTOURNEAU, Alain et Bruno LECLERC (dir.) (2007), *Validité et limites du consensus en éthique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Éthique en contextes ».
- LÉTOURNEAU, Alain (2006), « Le jugement en acte », dans A. Lacroix (dir.), *Éthique appliquée, éthique engagée: Réflexions sur une notion*, Montréal, Liber, p. 105-123.
- LÉTOURNEAU, Alain (2002), *La tension qui caractérise une éthique de la communication*, Sherbrooke, GGC éditeur.
- LÉVESQUE, René (2007), *Attendez que je me rappelle*, Montréal, Québec Amérique.

- LICKLIDER, Joseph Carl Robnett et Robert W. TAYLOR (1968), «The Computer as a Communication Device», *Science and Technology*. (en ligne : <<http://memex.org/licklider.pdf>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- LIVET, Pierre (2002), *Emotions et rationalité morale*, Paris, Presses universitaires de France.
- LODGE, David (2007), «La mort de Diana», dans D. Lodge, *La vérité toute nue*, Paris, Payot-rivages, p. 101-116.
- MAALOUF, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MAALOUF, Amin (1983), *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, Éditions J'ai lu.
- MCCOMBS, Maxwell et Donald SHAW (1972), «The agenda-setting function of mass media», dans *Public Opinion Quarterly*, n° 36.
- MEDDEB, Abdelwahab (2002), *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil.
- MEINTEL, Deirdre et al. (1997), *Le quartier Côte-des-Neiges à Montréal: Les interfaces de la pluriethnicité*, Paris, L'Harmattan.
- MÉNISSIER, Thierry (2005-2006), «La Philosophie politique de Spinoza», cours de 2^e année du Master «Histoire de la philosophie», Université Pierre Mendès France – Grenoble 2 (en ligne : <<http://tumultieordini.over-blog.com/article-26539009.html>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- MIÈGE, Bernard (1998), «Le communicationnel et le social: Déficit récurrents et nécessaires (re)-positionnements théoriques», *Loisir et société*, vol. 21, n° 1, p. 25-42 (en ligne : <http://w3.u-grenoble3.fr/les_enjeux/2000/Miege/Miege.pdf>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- MIÈGE, Bernard (1997), *La société conquise par la communication. Tome 2: La communication entre l'industrie et l'espace public*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, coll. «Communication, Médias et Sociétés».
- MIÈGE, Bernard (1995), «L'espace public: Perpétué, élargi et fragmenté», dans Isabelle Pailliant (dir.), *L'espace public et l'emprise de la communication*, Grenoble, Ellug, p. 163-175.
- MILZA, Pierre (2004), «Un siècle d'immigration», dans C. Halpern et J.C. Ruano-Borbalan (dir.), *Identités*, Paris, Éditions des Sciences humaines.

- MISRAHI, Robert (1992), *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- MONTAG, Warren (1998), « Modernité de Spinoza », extraits de la préface de *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, coll. « Theory out of bound », n° 11 (en ligne : <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/article.php3?id_article=968>, dernière consultation le 17 septembre 2007).
- MONTENOT, Jean (dir.) (2002), *Encyclopédie de la philosophie*, Paris, Librairie Générale française / Le Livre de Poche, coll. « La Pochotèque Encyclopédies d'aujourd'hui ».
- MOORE, Edward et Richard ROBIN (1994), *From Time and Chance to Consciousness: Studies in the Metaphysics of Charles Peirce*, Oxford, Berg.
- MORAND, Bernard (2004), *Logique de la conception: figures de sémiotique générale d'après Charles S. Peirce*, Paris, L'Harmattan.
- MORIN, Edgar (2004), *La Méthode: 6. Éthique*, Paris, Le Seuil.
- MORIN, Edgar (1999a), *La tête bien faite: Repenser la réforme, réformer la pensée*, Paris, Le Seuil.
- MORIN, Edgar (1999b), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, UNESCO.
- MORIN, Edgar (1990), « Où en sommes-nous? Que faire? », dans D. Bournoux, J.-L. Le Moigne et S. Proulx (dir.), *Colloque de Cerisy: Arguments pour une méthode (autour d'Edgar Morin)*, Paris, Le Seuil, p. 94-104.
- MORIN, Edgar (1990), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Le Seuil.
- MORIN, Edgar (1987), *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard.
- MORIN, Edgar (1974), *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Le Seuil.
- MOULINIER, Pierre (2002), *Les associations dans la vie et la politique culturelle: Regards croisés*, Paris, La Documentation française.
- NICOLAS-LE STRAT, Pascal (2008), « Multiplicité interstitielle », *Multitudes*, vol. 31, hiver, p. 115-121.
- NIETZSCHE, Friedrich (1971, [1887]), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard.
- NOIRIEL, Gérard (2004), « Les Français d'abord: Une invention républicaine », dans C. Halpern et J.C. Ruano-Borbalan (dir.), *Identités*, Paris, Éditions Sciences Humaines.

- NOIRIEL, Gérard (1998), *Le creuset français*, Paris, Le Seuil.
- NORA, Simon et Alain MINC (1978), *Rapport au président de la République : L'informatisation de la société française*, Paris, la Documentation française, coll. « Points politique ».
- PAILLIART, Isabelle (dir.) (1995), *L'espace public et l'emprise de la communication*, Grenoble, Ellug.
- PARAZELLI, Michel (2003), « L'identité urbaine des jeunes de la rue : Une problématisation géosociale de la marginalisation juvénile », dans Lucie K. Morisset et Luc Noppen (dir.), *Les identités urbaines : Échos de Montréal*, Québec, Éditions Nota bene, p. 253-267.
- PARAZELLI, Michel (1997), *Pratiques de « socialisation marginalisée » et espace urbain : Le cas des jeunes de la rue à Montréal (1985-1995)*, thèse de doctorat en études urbaines, Université du Québec à Montréal.
- PEIRCE, Charles Sanders ([1931]), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. I-VIII, Cambridge, Harvard University Press.
- PERONI, Michel (1999), « Épiphanies photographiques : Sur l'apparition publique des entités collectives », *Réseaux*, n° 94, p. 87-128.
- PERONI, Michel et Jacques ROUX (2006), *Sensibiliser : La sociologie dans le vif du monde*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- PERRATON, Charles et Jean-Philippe UZEL (1995), « L'esthétique kantienne de C.S. Peirce », *RS/SI*, vol. 15, n° 3, p. 151-169.
- PETCOU, Constantin (dir.) (2005), *Interstices urbains temporaires, espaces interculturels en chantier, lieux de proximité*, juin (en ligne : <<http://www.iscra.fr/fichier.php?id=118>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- PETCOU, Constantin, Doina PETRESCU et Nolween MARCHAND (dir.) (2007), *Urban Act: A Handbook for Alternative Practice*, Paris, AAA (Atelier d'architecture autogérée), PEPRAV (European Platform for Alternative and Research on the City).
- PETRESCU, Doina, Anne QUERRIEN et Constantin PETCOU (dir.) (2008), « Agir urbain » (dossier), *Multitudes*, vol. 31, hiver, p. 11-121.
- POSTER, Mark (1997), « Cyberdemocracy: The Internet and the Public Sphere », *Virtual Politics: Identity & Community in Cyberspace*, David Holmes, Londres, Sage, p. 212-228.

- PROULX, Serge (1999), « L'américanité serait-elle ancrée dans les dispositifs techniques? », dans Florian Sauvageau (dir.), *Variations sur l'influence culturelle américaine*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 209-230.
- PROULX, Serge (1992), « De l'utopie sociale à l'idéologie de la communication », *Les théories de la communication*, *CinémAction*, p. 219-224.
- Québec, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, juillet 2007, *Éthique et culture religieuse – secondaire*.
- QUÉRÉ, Louis (2006), « Entre fait et sens : La dualité de l'événement », *Réseaux*, vol. 139, p. 183-218.
- QUÉRÉ, Louis (2002), « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste », dans D. Cefaï et I. Joseph (dir.), *L'héritage du pragmatisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 131-160.
- QUÉRÉ, Louis et Dietrich BREZGER (1993), « L'étrangeté mutuelle des passants : Le mode de coexistence du public urbain », *Les Annales de la recherche urbaine*, vol. 57-58, p. 88-99.
- RABOUIN, David (1998), « Abécédaire. Une traversée de la vie et de l'œuvre du philosophe. Spinoza de A à Z. », *Magazine littéraire*, vol. 370, p. 29-34.
- RAMOND, Charles (2007), *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Éditions Ellipses.
- RANCIÈRE, Jacques (1998), *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard.
- RENAN, Ernest (1997 [1882]), « Qu'est-ce qu'une nation? », conférence à la Sorbonne, 11 mars, Paris, Mille et une nuits.
- Request For Comments – RFC (1995 [1855]), « Les règles de la Netiquette », traduction de Jean-Pierre Kuypers, Université catholique de Louvain, version originale rédigée par Sally Hambridge (en ligne : <<http://www.ietf.org/rfc/rfc1855.txt>>, dernière consultation le 29 mars 2009).
- REVEL, Jean-François (2002), *L'obsession anti-américaine*, Paris, Plon.
- REY, Alain et al. (1998), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert.
- RIZK, Hadi (2006), *Comprendre Spinoza*, Paris, Armand Colin.
- ROGEL, Jean-Pierre (1994), *Le défi de l'immigration*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC).

- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990 [1762]), *Du contrat social*, Paris, Hatier, coll. «Profil Philosophie».
- SAEZ, Guy et Hervé GLEVAREC (2002), *Le Patrimoine saisi par les associations*, Paris, La Documentation française.
- SAID, Edward (1981), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York, Pantheon Books.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2002), « Art mineur – Art majeur: Gilles Deleuze », *Espaces Temps*, vol. 78-79, p. 120-132.
- SCHÜTZ, Alfred (1998), *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan.
- SCRUTON, Roger (2000), *Spinoza*, Paris, Le Seuil, coll. « Essais ».
- SEGALEN, Victor (1995), *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Fontfroide, Bibliothèque artistique et littéraire.
- SERCEAU, Michel (dir.) (2004), *Vous avez dit « choc des civilisations » ?*, Panoramiques, Condé-Sur Noireau, Éditions Corlet.
- SFEZ, Lucien (2004, [1991]), *La communication*, Paris, Presses universitaires de France.
- SHUDSON, Michael (1978), « The Ideal of Conversation in the Study of Mass Media », *Communication Research*, tome 12, n° 5, p. 320-329.
- SIMMEL, Georg (1992), *Le conflit*, Paris, Circé.
- SPINOZA (2002 [1677]), *Traité politique*, Paris, Librairie générale française, coll. « Le Livre de poche », traduction d'Émile Saisset révisée par Laurent Bove, introduction et notes par Laurent Bove.
- SPINOZA (1954 [1677]), *L'Éthique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », traduction et introduction de Roland Caillois.
- STOICIU, Gina (2006), *Comment comprendre l'actualité: Communication et mise en scène*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- STRASSER, Stephan (1969), *The Idea of Dialogal Phenomenology*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
- STRAUSS, Anselm (1992), *La trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan.
- SUE, Roger (2003), *La société civile face au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences Po.

- SUE, Roger (2001), *Renouer un lien social: Liberté, égalité, association*, Paris, Odile Jacob.
- TARDE, Gabriel (1989 [1901]), *L'opinion et la foule*, Paris, Presses universitaires de France.
- TAYLOR, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Londres, Duke University Press.
- TAYLOR, Charles (1998), *Les sources du moi: La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil.
- TAYLOR, Charles (1994), *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- TAYLOR, Charles (1992), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, Montréal.
- TAYLOR, Charles (1985), *Human Agency and Language, Philosophical Papers*, I, Cambridge, Cambridge University Press.
- TCHERNONOG, Viviane et Jean-Pierre VERCAMER (2006), *Trajectoires associatives: Enquêtes sur les facteurs de fragilité des associations* (en ligne: <<http://www.deloitte.com/dtt/cda/doc/content//TrajectoiresAssociatives.pdf>>, dernière consultation le 20 décembre 2008).
- TCHERNONOG, Viviane (1999), « Trajectoires associatives: Premiers éléments sur la mortalité des associations », *Revue des études coopératives, mutualistes et associatives*, vol. 272, n° 5, p. 26-44.
- THÉRIEN, Gilles (2007), « L'exercice de la lecture littéraire », dans R. Bouvet et B. Gervais (dir.), *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 12-42.
- THIESSE, Anne-Marie (2004), « La fabrication culturelle des nations européennes », dans C. Halpern et J.C. Ruano-Borbalan (dir.), *Identités*, Paris, Éditions des Sciences humaines.
- THOMPSON, John B. (2005), « La nouvelle visibilité », *Réseaux*, vol. 23, n° 129-130, p. 59-87.
- TIERCELIN, Claudine (1993), *La pensée-signe: Études sur C.S. Peirce*, Nîmes, J. Chambon.
- TODOROV, Tzvetan (1989), *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil.
- TOULEMONT, René (1962), *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.

- TOURAINÉ, Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- TOURNES, Ludovic (1999), *De l'acculturation politique au multiculturalisme : Sociabilités musicales contemporaines*, Paris, Champion.
- TROELTSCH, Ernst (1990), *Protestantisme et modernité*, Paris, Cerf.
- ULMANN, Jacques (1997), *De la gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin.
- VERMEERSCH, Stéphanie (2004), «Entre individualisation et participation : L'engagement associatif bénévole», *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 4, p. 681-710.
- VOIROL, Olivier (2005), «Les luttes pour la visibilité : Esquisse d'une problématique», *Réseaux*, vol. 23, n°s 129-130, p. 89-121.
- WEBER, Max (2000, [1905]), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, nouvelle traduction de Kalinowsky.
- WEIL, P. (1991), *La France et ses étrangers : L'aventure d'une politique de l'immigration 1938-1991*, Paris, Calmann-Lévy.
- WIEVIORKA, Michel (1998), *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte / Poche.
- WINNICOTT, D.W. (1975 [1971]), *Jeu et réalité : L'espace potentiel* (traduction de *Playing and Reality*), Paris, Gallimard.
- WORMS, Jean-Pierre (2006), «Le capital social associatif en France, hier et aujourd'hui», dans M. Lallement et al. (dir.), *Le capital social : Performance, équité, réciprocité*, Paris, La Découverte / Mauss.

Notes sur les collaborateurs

Florence Abrioux est maître de conférences en sociologie à la Faculté de droit, économie et gestion de l'Université d'Orléans en France. Elle est également chercheure au Laboratoire des collectivités locales (LCL) et chercheure associée à l'équipe émergente Éthique, travail et territoires des organisations sociales et solidaires (ETTOSS).

Christian Agboli est professeur au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal. Détenteur d'un doctorat en communication et chercheur associé à la Chaire Unesco-Bell en communication et développement international, il est un des fondateurs du Groupe d'études et de recherches en communication internationale et interculturelle (GERACII) de la Faculté de communication. Ses travaux portent sur la communication internationale, le développement et le rôle des médias dans la dynamique interculturelle.

Maude Bonenfant est doctorante en sémiologie à l'Université du Québec à Montréal et coordonnatrice du groupe de recherche Homo Ludens sur la socialisation et la communication dans les jeux vidéo (subventionné par le CRSH). Elle est également membre de l'équipe de recherche du Groupe d'études et de recherches en sémiotique des espaces (gerse) et du GameCODE (Cultures of Digital Environments). Sa thèse porte sur le concept de jeu, l'espace d'appropriation et les questions d'éthique du joueur.

Fabien Dumais est doctorant en communication à l'Université du Québec à Montréal. Il s'intéresse aux fondements de la communication, à l'exercice d'interprétation et à la responsabilité individuelle.

Éric George est professeur agrégé à l'École des médias (Faculté de communication) de l'Université du Québec à Montréal et codirecteur du Groupe de recherche interdisciplinaire sur la communication, l'information et la société (GRICIS). Ses recherches actuelles portent sur les liens entre les stratégies des entreprises médiatiques et la production de l'information et de la culture ainsi que sur les

pratiques des technologies de l'information et de la communication (TIC) au sein des composantes de la société civile. De façon plus globale, il s'intéresse aux liens entre capitalisme, démocratie et communication. Il a codirigé en 2008 un ouvrage intitulé *Critiques de la société de l'information* (Paris, L'Harmattan).

Alain Létourneau est professeur titulaire et directeur du Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke. Depuis une quinzaine d'années il s'intéresse aux questions éthiques liées à la communication puis aux processus de gouvernance. Il est membre de la Chaire d'éthique appliquée, de l'Observatoire de l'environnement et du développement durable (Sherbrooke) et du LOG (Langage, Organisation et Gouvernance) qui regroupe des chercheurs du Département de communication et des HEC (Montréal). Il a publié plusieurs articles et ouvrages, parmi lesquels *Validité et limites du consensus en éthique*, dirigé avec B. Leclerc (L'Harmattan, 2007) et la monographie *L'herméneutique de Maurice Blondel: Son émergence pendant la crise moderniste*, chez Bellarmin en 1994.

Luc Lévesque est architecte et professeur en histoire de l'art (pratiques architecturales contemporaines) au Département d'histoire de l'Université Laval (Québec). Il est également membre de l'atelier d'exploration urbaine SYN <www.amarrages.com>. Ses recherches portent sur les potentialités d'une approche interstitielle du paysage et de l'espace public urbain. Au sein du comité de rédaction de la revue *Inter art actuel* (Québec), il a dirigé plusieurs dossiers portant sur l'architecture, le paysage et les pratiques urbaines, thèmes au sujet desquels il a écrit dans diverses publications. En architecture, il collabore à l'Atelier Zoom (Québec-Montréal). Il a travaillé dans les bureaux de Peter Eisenman (New York) et de Rem Koolhaas/OMA (Rotterdam).

Michel Peroni est maître de conférences au Département de sociologie de l'Université Jean Monnet, Saint-Étienne. Michel Peroni est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont : *De l'écrit à l'écran* (Paris, BPI, 1991); *Histoires de lire* (Paris, BPI, 1995); *Engagement public et exposition de la personne* (avec Jacques Ion, Saint-Étienne, Éditions de l'Aube, 1997); *Ce qui nous relie* (avec André Micoud, Saint-Étienne, Éditions de l'Aube).

Charles Perraton est professeur titulaire et directeur du Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal. Il est également directeur du Groupe d'études et de recherches en sémiotique des espaces (GERSE) et éditeur des *Cahiers du gerse*. Il centre sa recherche sur l'étude des formes de subjectivité et des modes de structuration des individus dans l'espace public. Il est l'auteur de plusieurs articles scientifiques et d'ouvrages en collaboration dont : *Un nouvel art de voir la ville et de faire du cinéma* (avec François Jost, L'Harmattan, 2002); *Robinson à la conquête du monde* et *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement* (avec Pierre Barrette et Étienne Paquette, Presses de l'Université du Québec, 2005 et 2007).

Louis Quéré est directeur de recherche au CNRS et dirige actuellement l'Institut Marcel Mauss et le Centre d'étude des mouvements sociaux à l'EHESS. Formé à la sociologie « tourainienne » des mouvements sociaux dans les années 1970, il « retravaille » les principales intuitions de cette sociologie avec des outils conceptuels et théoriques tirés d'autres traditions de pensée : l'herméneutique, Habermas, la phénoménologie sociale et le pragmatisme américain. Il dirige la collection « Raisons pratiques » aux Éditions de l'EHESS. Il est l'auteur de nombreux livres dont une nouvelle traduction de *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist* (*L'esprit, le soi et la société*) de George Herbert Mead avec Daniel Cefaï (Presses universitaires françaises, 2006) et la traduction des *Recherches en ethnométhodologie* de Harold Garfinkel avec Michel Barthélémy (Presses universitaires françaises, 2007). Il est également l'auteur d'ouvrages célèbres tels que *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique* (L'Harmattan, 1999) et *Des miroirs équivoques*, (Aubier, 1982).

Charles Robert Simard est doctorant en littérature à l'Université de Montréal. Ses champs d'intérêt portent sur les théories littéraires, la phénoménologie, l'intertextualité, les théories du cinéma et les théories de la lecture. Auteur d'un mémoire de théorie et philosophie littéraires intitulé *Littérature, analyse et forme : L'architecture intertextuelle et transtextuelle du discours littéraire*, il a aussi publié des articles dans les revues *Problèmes des genres littéraires*, *Post-Scriptum. ORG* et *Revue canadienne de littérature comparée*. Il participe actuellement à différents groupes de lecture à visée interdisciplinaire.

Sa thèse de doctorat aborde les modalités d'existence de la théorie textuelle, à la lumière de l'œuvre littéraire de l'artiste américain John Cage.

Gina Stoiciu est professeure au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal depuis 1987. Elle détient un doctorat de l'Université de Bucarest en sociologie de la culture. Elle a notamment publié *L'aveuglement de Janus: Mythes, mythologie politique et construction identitaire collective*; *Exil et fiction*; *La différence: Comment l'écrire? Comment la vivre?* Ses travaux portent sur l'ethnicité et l'interculturalité, les pratiques symboliques de communication, la méthodologie et l'épistémologie de la recherche en communication. Ses objets de recherche sont les crises sociopolitiques et la transition, la reconstruction mythologique des situations de crise, les processus de construction/reconstruction identitaire, l'imaginaire national, l'immigration et l'intégration.



Collection

Cahiers du gersé

Dirigée par Charles Perraton

Dans la même collection

Du simple au double, 1995

Le corps différé, 1998

Le cinéma: Imaginaire de la ville, 2001

Montréal, entre ville et cinéma, 2002

L'expérience d'aller au cinéma, 2003

Un monde merveilleux, 2004

Robinson à la conquête du monde, 2006

Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement, 2007



Collection

Cahiers du gerse

Dirigée par Charles Perraton

Auteurs :

Florence Abrioux
Christian Agbobl
Maude Bonenfant
Fabien Dumais
Éric George
Alain Létourneau
Luc Lévesque
Michel Peroni
Charles Perraton
Louis Quére
Charles Robert Simard
Gina Stoiciu

L'identification au modèle identitaire ne constitue pas plus une réponse à la question du « vivre ensemble » que l'adoption du modèle dominant de la consommation ne permet d'y échapper. Comment des individus différents peuvent-ils vivre en société sans que l'égalité ne leur soit reconnue en tant que sujets de droits? Le choc des particularismes dans l'espace public peut-il être évité sans horizon d'universalité, sans un minimum de règles pour s'ouvrir aux autres ou de conventions utiles pour rendre la vie possible? Mais le triomphe de la diversité sur le rêve d'unité et d'universalité ne met-il pas la démocratie en péril? Bien souvent, la critique et les luttes se réduisent au seul combat contre les différentes formes de domination et d'exploitation sans mettre en cause les nouvelles formes d'assujettissements. La difficulté réside-t-elle pour autant dans le refus de s'assujettir à la raison comme principe normatif et à toute règle qui ne soit pas la sienne propre? En trouve-t-on le témoignage dans la perte du sens commun, dans la désaffection pour les affaires publiques et dans l'intégrisme sous toutes ses formes? Que deviennent les sujets dès lors qu'ils ne se rapportent plus à la raison comme norme universelle ou que le souci de soi prend le pas sur le sens commun?

