

Printemps 2003 - Vol.05, No.02

[\[Accès HTML\]](#) [\[Sommaire PDF\]](#) [\[Version intégrale PDF\]](#)

Sommaire

Dossier thématique

L'imaginaire social à la dérive
Sous la direction de Georges Bertin

Editorial

L'imaginaire social à la dérive
Par Georges Bertin

Article

Imaginaire et pluralité
Par Michel Maffesoli

Imaginaire social et politique: Quand le système entre en dérive
Par Georges Bertin

Les dérives de l'inconscient - Les explications de C.G. Jung
Par Véronique Liard

Imaginaire et réalité de la néo-modernité
Par Lucien-Samir Oulahbib

Mouvements croisés de l'imaginaire social et pratiques de résistance: refuser de se poser en objet d'intervention dans le cadre d'une ligne ouverte d'intervention psychologique
Par Yves Couturier

Islam, islamisme et le 11 septembre: le grand imbroglio. Point de vue d'un sociologue
Par Brahim Labari

Bibliographie thématique

Bibliographie sur l'"imaginaire"
Par Didier Jelen

Compte rendu critique

Amérique, après: imaginaire et imagination

Par Orazio Maria Valastro

Mondes rêvés. Formes et expressions de la pensée imaginaire.

Par Georges Bertin

Hors thème

Article

Similarité cognodynamique des modèles anthropo-sociologiques et bio-médicaux de l'organisation humaine

Par Abdelkarim Fourati

Les litiges de l'évaluation des compétences en entreprise d'entraînement

Par Cédric Frétigné

Haut 

L'imaginaire social à la dérive

Par Georges Bertin

"Tandis que l'inconscient social serait passible du pré-sémiotisme du mythos, le conscient social des codifications du logos, le moi social serait du ressort du drama... la pathologie sociale, le point de morbidité extrême, c'est l'instant, heureusement aigu et jamais chronique, du nivellement social et du monolitisme du pouvoir". (Durand Gilbert, Champs de l'Imaginaire, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 130).

Les événements du 11 septembre et ceux qui les ont suivis, la réactivation du conflit israélo palestinien, le premier tour des élections présidentielles françaises ramena sur le devant de la scène sociale les vieux démons de la tentation totalitaire, pour ne citer que ceux là. Ils manifestent, au sens propre du terme, l'extrême difficulté où se trouvent nos sociétés hypermodernes et rationnelles, celles des réseaux de télécommunications, des technologies de pointe, des marchés mobiles et mondialisés, à se créer de nouveaux espaces symboliques fonctionnant sur un minimum consensuel, à se doter d'institutions fondatrices et organisatrices de notre vouloir instinctif à nous tenir écartés de la mort individuelle ou sociale.

Il ne s'agit pas seulement de politiques de progrès fondées sur la philosophie des Lumières, comme le sont les démocraties qui font référence, aujourd'hui en danger d'asphyxie, ni encore d'organisations internationales dont nous ne pouvons que constater l'incapacité à résoudre la plupart des crises internationales, il s'agit encore, au plus près, de nos institutions du quotidien: famille, école, santé, armée, travail, également concernées.

De ce fait, le fossé semble se creuser chaque jour davantage entre:

- un imaginaire social gros de significations souvent confisquées dans le registre même de leur lieu d'éclosion (sectes, fondamentalismes, néo fascismes, Nouvel Age), sans doute du fait même du déni où elles sont encore tenues par la rationalité ambiante,
- des organisations fondées sur le principe de réalité et tentant d'organiser la vie citoyenne sur la base de principes issus de la philosophie des Lumières. La déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 devenu universelle en 1948 en forme la synthèse paradigmatique.

Devant ce mouvement à l'amplitude aujourd'hui accrue de sociétés s'abandonnant parfois à la panique, est-il encore de nouveaux lieux et temps de symbolisation sociétale? Autrement dit, la socialisation de nos contemporains, à décliner en ses diverses instances, prend-elle en compte à la fois les réalités sociales, économiques et culturelles liées à l'expansion incontrôlée et parfois

délibérée de nos espaces marchands **et**, dans le même mouvement, les fondements sociaux imaginaires qui meuvent notre être ensemble: mémoire collective, inconscient social, et encore bassins sémantiques, chréodes, soit le magma des significations imaginaires sociales qui sous tendent et agissent la réalité de la société?

Dans ce contexte difficile car il nous faut prendre en compte l'indécidabilité, la dissimultanéité, l'incertitude, nos sociétés peuvent-elles encore fonder leur consensus sur ce lien subtil et mystérieux qui unit en les fondant pulsions subjectives et intimations du milieu, imaginaire radial et imaginaire social? ou bien, se sont-elles condamnées par réduction au modèle de la machine, soumission à la terreur de procès linéaires (l'injonction du projet à tout prix) à abandonner toute référence à l'Humanité dans la recherche d'une efficacité mécanique hallucinée?

Existe-t-il une praxis sociale qui permet de créer cette médiation maintenant si nécessaire?

Ce numéro d'*Esprit critique* tente, dans cette perspective, d'ouvrir de nouvelles portes, du point de vue de l'actualisation des phénomènes de récurrence herméneutique, en explorant les significations imaginaires sociales à l'oeuvre, de celui des accomplissements pratiques des acteurs sociaux ou encore des pratiques avérées de refondation d'un lien social tenant à égale distance point de vues surplombant et réduction au factuel.

Il comporte à la fois réflexion sociologique, récits d'expériences, compte rendu d'investigations dont nous souhaitons qu'ils contribuent à alimenter le débat ouvert ainsi dans les colonnes d'*Esprit critique*.

Georges Bertin

Notice:

Bertin, Georges. "L'imaginaire social à la dérive", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Imaginaire et pluralité

Par Michel Maffesoli

Résumé:

Partant d'une analyse de "l'esprit du temps", ou "Zeitgeist, ambiance d'une époque", condition de toute vie sociale, la compréhension du social repose sur le dépassement nécessaire du paradigme de séparation, base de la pensée occidentale. Il s'agit, dès lors, de recourir aux méthodologies et théories de l'Imaginaire seules à même de permettre une compréhension des terrains où fleurissent décadence, polythéisme des valeurs, tandis que se saturent les significations issues de l'imaginaire social portées par la modernité. Ceci est particulièrement notable lorsque les béances de sens, les "fractales" nous conduisent à constater que du chaos illimité et indéfini surgissent des formes nouvelles. Là, l'usage du Tiers, comme modus operandi et du chiffre "3" comme principe de lecture et de compréhension, sont métaphores d'une sensibilité originelle, de la nécessité d'une mise en tension d'éléments hétérogènes fondant la socialité. Aux rêves toujours totalitaires d'Unité, d'homogénéité, succède dès lors la prise en compte de l'unicité du lien social incluant une communication fondée sur la mise en tension des contradictoires.

Auteur:

Professeur de sociologie à l'Université René Descartes Paris5-Sorbonne, directeur du Centre d'Etudes sur l'actuel et le quotidien (CEAQ, Paris V) et de la revue "Sociétés", président du groupement européen coordonné des centres de recherches sur l'Imaginaire (GRECO CRI), dernier ouvrage paru: "La part du diable essai de subversion post moderne", Flammarion, 2002.

1) Ambiance d'une époque

Rien n'échappe à l'ambiance d'une époque, pas même ce ou ceux qui croient en être totalement indépendants. On a pu ainsi, à propos de la modernité, parler d'une mythologie du Progrès ou d'une mythologie du faire. À titre d'exemple rappelons cette joyeuse soirée où, dans les pourtours du "Stift" de Tübingen, Höderlin, Hegel et Schelling élaborèrent, autour d'une bouteille, ce qui fut considéré comme le "programme de système de l'idéalisme allemand". Ce n'était pas seulement le vin, mais bien l'ambiance générale du moment qui incita les trois jeunes théologiens à repenser le tout social à partir d'un "moi" tout puissant capable de "faire" la société ou de reconstruire le monde en son entier[1]. Chacun d'entre eux suivit une destinée particulière, mais il est plaisant d'observer qu'avec des sensibilités fort différentes, ils ne pouvaient échapper à cette "chose" immatérielle qui, paradoxalement, ne peut pas se "faire" mais doit, en quelque sorte, se subir. On pourrait dire la même chose des autres grands témoins du XVIIIe ou du XIXe siècle qui,

quoiqu'ils en aient, ont tous été prisonniers des conceptions du temps. En les théorisant, ils n'en furent que les porte-parole.

Ce paradoxe, qui méritait d'être souligné, n'est qu'apparent. Comme toutes ces banalités de base que l'on s'empresse en général d'oublier, l'ambiance est la condition *sine qua non* de toute vie en société. Le terme *Zeitgeist*, "esprit du temps", convient fort bien, qui fait penser à cet air que l'on respire. Il est fait d'une multiplicité de petites choses et, bien sûr, de structures macroscopiques. Et c'est leur conjonction, ou plus précisément leur réversibilité, qui détermine la manière de vivre de tout un chacun, et qui scande la respiration sociale. D'où la nécessité, pour comprendre un espace civilisationnel donné, de s'interroger sur l'atmosphère qui le baigne et lui permet d'être ce qu'il est. Certes, en prenant au mot la métaphore, il est difficile de définir ou de conceptualiser, rigoureusement, ce qui par construction est nébuleux. Mais l'impressionnisme peut être une bonne méthode pour en dégager ou en "montrer" les grands traits. Méthode d'autant plus pertinente en un moment où la saturation du "faire" rend beaucoup plus réceptif à ce qui est du domaine de l'ambiant. En extrapolant un terme appliqué à la nature ou à l'espace, on peut parler d'une "médiance" sociale: la création ne peut être comprise qu'en interaction (voir Berque, 1986). Interaction avec l'environnement naturel, et avec son environnement social. Interaction qui fait que l'ensemble est quelque chose de plus que les parties qui le composent. J'avais à cet égard proposé le néologisme de "formisme" pour faire ressortir que la forme est formante.

On peut ainsi dire que l'on est en présence d'un oxymoron: une "atmosphère tangible". Et comme tous les **contradictoriels** en acte, celui-ci a le mérite de bien exprimer la diversité et la polysémie des sociétés complexes, où chaque chose et son contraire peuvent exister en même temps. En s'appuyant sur une analyse de G Simmel, on peut établir un parallèle entre cette polysémie et la *Stimmung* du paysage. Il est bien délicat de traduire ce terme allemand: chez les poètes romantiques, il désigne l'atmosphère dans ce qu'elle a à la fois d'objectif et de subjectif. La *Stimmung* court-circuite ce que le rationalisme avait, d'une manière arbitraire, séparé et maintenu comme tel; "la *Stimmung* signifiant donc le général de tel paysage précis, indépendamment de tout élément particulier". Ainsi, sont regroupés le champ de vision du savant et son causalisme, le sentiment religieux de l'amoureux de la nature, et la perspective finalisée du laboureur. Simmel parle à ce propos d'un "mode particulier d'unité". Pour ma part, je préfèrerai parler **d'unicité**, c'est-à-dire ce qui cohère divers éléments tout en les laissant dans leurs spécificités, tout en maintenant leurs oppositions. C'est cela le "**contradictoirel**": les éléments contradictoires ne sont pas dépassés, mais sont maintenus en tant que tels.

Cette correction logique faite, la *Stimmung* du paysage permet de désigner chez un homme ce qui unifie la "totalité de ses contenus psychiques, unité qui ne constitue rien de singulier en soi ni même n'adhère, dans beaucoup de cas, à quelque singulier aisément indicable, mais qui néanmoins représente le général où se rencontrent maintenant toutes ces particularités" (voir Simmel, 1988, p238 sq., 242). Voilà une obscure clarté qui n'en traduit pas moins ce que Gilbert Durand appelle le "trajet anthropologique" unissant des éléments hétérogènes les uns aux autres, et qui dans leur ensemble constituent une forme qui va donner naissance aux diverses particularités individuelles (Durand, 1985). Ainsi l'accent mis sur l'atmosphère fait bien ressortir, d'une part, la priorité du global sur les divers éléments qui le composent, et d'autre part sur l'impossibilité de privilégier tel ou tel de ces éléments. Il peut y avoir hiérarchie entre eux, ils n'en restent pas moins tous indispensables. Le global n'étant en la matière que le fruit de l'interaction constante de ses éléments, de leur "correspondance" ou action-réto-action. Voilà en quelques mots une autre manière de parler de **l'imaginaire** et d'en délimiter l'orbe épistémologique.

Une telle perspective présente l'avantage de dépasser la "séparation", caractéristique de la pensée occidentale, qui a dichotomisé à l'infini le donné mondain: culture-nature, corps-esprit, esprit-matière, etc. D'autre part, elle fait bien ressortir que chaque élément a sa place dans la structuration et dans la compréhension de ce donné. Je le répète, quand rien n'est important, tout a de l'importance. Et tel élément considéré comme frivole ou anecdotique dans une pensée monocausaliste, celle du rationalisme de la modernité, est parfaitement intégré dans le pluricausalisme du "donné", à la fois éclaté et cohérent, caractérisant les sociétés contemporaines.

Il s'agit là d'une perspective que l'on retrouve régulièrement dans toutes les cultures humaines, et qui renvoie en fait à une stratégie spécifique vis-à-vis du monde environnant. En effet, soit on l'arraisonne, on lui demande ses raisons, on le soumet à la raison, avec le côté actif, sinon brutal, que tout cela ne manque pas d'avoir; soit, au contraire, on compose avec lui, on compose à partir de lui, on s'accommode de ce qu'il est. L'une et l'autre de ces stratégies induit un éthos particulier. La philosophie de la représentation, propre à la modernité, correspond au premier, alors que ce que j'ai appelé le "domestique" (Maffesoli, 1990) serait l'expression du second. C'est ce second cas qui semble se dégager de nos jours. Il a pu exister à d'autres époques, l'importance de l'*oikos* dans le monde grec, de la *domus* pour les romains et au Moyen-Age en témoignent. Il s'agit là d'un éthos qui valorise ce qui est proche et qui repose sur "ce qui va de soi", ce qui est de l'ordre du vitalisme. Un type d'évidence primordiale, commune, acceptée et qui ne se discute pas. H. Wölffling, pour ce qui concerne l'histoire de l'art, a pu montrer qu'il existe entre des artistes, peintres, sculpteurs ou architectes fort différents, une "communauté de style" qui tient à ce que chacun participe à une réalité vivante spécifique et en exprime les grandes caractéristiques (Wölffling, 1986, p17).

Dans tous les cas, c'est l'ambiance du temps et du lieu qui va déterminer l'activité et la création. "Ce qui va de soi", et avec quoi on "compose", fait communauté. L'ambiance est bien matricielle. Certes, il est des moments où, obnubilé par le "faire", l'aspect rationnel des choses, l'activisme social, l'on va minoriser cette mise en situation "ambientale". Dès lors, tout ce qui ne compte pas, que l'on n'arrive pas à mesurer, tout ce qui est de l'ordre de l'évanescence et de l'immatériel, est tenu pour quantité négligeable. L'art classique, les grands systèmes de pensée, et les constructions des États-nations centralisés sont du nombre. Tout différent est l'**imaginaire** qui repose moins sur un ajustement de lignes solides et intangibles que sur une mise en jeu, un ordonnancement des morceaux d'un monde éclaté.

Et ce que nous enseigne l'art ne manque pas de trouver écho dans d'autres situations plus profanes où s'exprime une "reliance" non moins importante. Il suffit à cet égard de penser aux rassemblements musicaux, sportifs ou consommatoires pour mesurer cette efficacité contemporanément. Changement de culture, on ne dira plus la *Stimmung* d'un paysage ou d'une cathédrale, mais l'on parlera de *feeling* d'une relation, du sentiment induit par un lieu, ou d'autres catégories non moins vaporeuses pour décrire un "situationnisme" amoureux, professionnel ou quotidien, aux conséquences non négligeables dans la création, en son acception la plus étendue, d'une période donnée. C'est tout cela que l'imaginaire cristallise au mieux, et c'est ce qui fait sa pertinence. Il exprime une sensibilité, une posture intellectuelle que l'on trouve ou retrouve dans la création tant artistique que quotidienne. Il est donc utilisable en tant que tel pour comprendre notre temps. G. Durand a parlé de "climat" ou de "bassin sémantique", expressions là encore éthérées ou fluides qui, paradoxalement, n'en sont pas moins contraignantes. Le "climat" contraint les individualités créatrices (je le redis: les grandes oeuvres de la culture ou la culture au quotidien) à la répétition d'un style qui va signer "tel aire ou tel moment culturel" (voir Durand, 1989, p22, 21). Il y a donc des "climats culturels" où s'ajustent tous les "petits riens", la statique et la dynamique,

pour constituer la musique spécifique qui baigne l'activité et la vie de tout un chacun, inexplicables sans cela. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à côté de l'art et de la vie quotidienne et outre le débat qui agite les sciences ou les philosophies, on retrouve la préoccupation du "fractal" au sein de multiples institutions.

2) L'Unicité

Au-delà de la simple constatation, il est possible de donner une assise épistémologique à la thématique de l'imaginaire. Et même si cela va paraître un détour, je propose de l'éclairer au travers du rôle du Tiers, c'est-à-dire du pluriel, dans quelque structuration que ce soit. Le chiffre "3" étant bien sûr à comprendre, d'une manière symbolique, comme ce qui ouvre à l'infini et à son ordonnancement.

On le sait, c'est Julien Freund qui, après C. Schmidt et G. Simmel, a souligné à maintes reprises l'importance du chiffre trois dans la vie sociale. La notion de tiers ayant dès lors une dimension épistémologique mettant à mal les simplifications réductrices (voir Freund, 1983, p14). Avec le chiffre "3" naîtrait la société et donc la pensée. Il n'est pas question d'aborder de front cette question, disons que des recherches anthropologiques (Lévi-Strauss, Dumézil, Durand) aux expériences psychologiques de l'Ecole de Palo Alto, on retrouve la prégnance du triadisme[2]. Dans le sens fort du terme, les dynamismes culturel et individuel reposent sur la tension d'éléments hétérogènes. Il s'agit là d'une perspective qui prend de plus en plus d'importance à mesure que ressurgit une vision symboliste du monde social[3]. On est loin naturellement de l'Unité qui fut, dès l'orée de la Modernité, l'objectif du rationalisme occidental. La métaphore du triadisme permet de faire ressortir le paradoxe, l'éclatement, la déchirure, le contradictoire en acte, en un mot la pluralité constitutive de la vie sociale contemporaine.

Ainsi, au rêve de l'Unité est en train de succéder une sorte d'unicité: l'ajustement d'éléments divers. À l'image de la coenesthésie qui sait intégrer, dans le cadre d'une harmonie conflictuelle, les fonctionnements et les dysfonctionnements corporels, la notion du Tiers accentue l'aspect fondateur de la différence. Et ce, non pas dans la perspective unanimiste de la tolérance, mais bien plutôt en référence à ce que l'on peut appeler l'organicité des contraires. La fameuse "*coincidentia oppositorum*", d'antique mémoire, qui des alchimistes médiévaux aux taoïstes extrême-orientaux a fécondé maintes organisations et maintes représentations sociales. Pour le taoïsme en particulier, dans la description du "pays intérieur", le champ de cinabre, racine de l'homme se situe "à trois pouces en dessous du nombril pour exprimer la trinité du ciel, de la terre et de l'homme". De même, afin de mieux en souligner la richesse, le trois, pour le Tao est ce qui donne naissance "aux Dix mille êtres" (Schipper, 1982, p146 et 16).

Tout cela a été très souvent analysé, il suffit de l'indiquer, ne fut-ce que d'une manière allusive, pour insister sur le fait que c'est la multiplicité qui est principe vital. Aux tenants des systèmes monistes ou dualistes, il est bon de rappeler que l'effervescence et l'imperfection du "trois", sont toujours à l'origine de la vivacité et du dynamisme prospectif.

Avec le tiers, c'est l'infini qui commence. Avec le pluriel, c'est le vivant qui est intégré dans l'analyse. Bien sûr cela ne nous simplifie pas la tâche, tant il est vrai, pour reprendre une expression de Morin, que le pluralisme à l'oeuvre dans le peuple, rend ce dernier "polyphone, voire cacophone" (Morin, 1983, p181). Mais il faut en accepter le risque car d'une part l'unanimité, l'Unité sont très souvent pernicieuses pour la structuration de la cité (*cf.* Aristote, *Politique* II 1261 b-7); et d'autre part si, ainsi que je l'ai dit plus haut, l'on est sensible à l'esprit du temps, on ne peut

que reconnaître l'irrépressible poussée du pluriel sous toutes ses formes dans nos sociétés. Le pluriculturalisme que cela induit n'est certes pas sans risque, mais issu de la conjonction d'un principe logique et d'un principe de réalité, il est pour le moins vain d'en dénier l'importance. D'autant que, comme pour toutes les périodes d'effervescence, cette hétérogénéisation en acte est la matrice des valeurs sociales à venir. Ainsi, en constatant tout d'abord cette hétérogénéisation, en analysant par la suite ses composants, on pourra être à même de pointer tout ce qui fait l'enjeu social de notre fin de siècle; et qui s'esquisse peu à peu dans cette nébuleuse que l'on peut appeler socialité.

À défaut de direction assurée, indiquons encore une fois l'orientation que peut prendre cette dernière. Elle ne reposerait plus sur la monovalence faustienne du "faire" et sur son pendant l'associationnisme contractuel et finalisé, ce que je résumerai par la formule: "économie-politique du moi et du monde". Bien au contraire (d'où la métaphore "orgiastique" que je ne manque pas d'employer (Maffesoli, 1991) la socialité qui s'esquisse intègre une bonne part de communication, de jouissance au présent, et d'incohérences passionnelles. Toutes choses qui naturellement induisent à la fois, d'une manière ambivalente, l'existence de la "fractalité" du monde et des choses, et leur unicité dans une cohérence, *a posteriori*, qui ne manque pas d'étonner. Une telle socialité "sait" de savoir incorporé que, en deçà (ou au-delà) des grands idéaux bien lointains et plus ou moins imposés, la vie est constituée par le mélange, la différence, l'ajustement avec l'autre; fut-il cet "autre" l'étranger ou l'anomique aux moeurs étranges, ou même l'étrange qui jamais ne se laisse réduire. C'est cela même que nous rappelle la thématique de l'imaginaire qui se donne à lire, et à voir, dans le polythéisme (antagonisme) des valeurs que nous vivons aujourd'hui. Décadence, diront certains; pourquoi pas - si on entend par décadence que ce qui meurt est lourd de ce qui va naître. Les fleurs qui s'achèvent, épuisées par leurs perfections, sont la promesse de beaux fruits.

Les cultures s'épuisent, les civilisations meurent, tout rentre dans le mécanisme de la saturation, bien décrit par le sociologue P. Sorokin. Cela on le sait. Il est une question plus intéressante: qu'est-ce qui fait que la vie perdure? Le début de la réponse pourrait justement se trouver dans la perspective héraclitéenne ou nietzschéenne: la destruction est en même temps construction. Si la tradition d'homogénéisation classique se sature, d'elle-même, par indifférence ou sous les coups de l'intrusion de l'étrange, c'est parce que ses effets utiles ont fait leur temps. Dès lors, l'équilibre qu'elle avait su mettre en place cesse. Cet équilibre s'était fait au détriment de ce que l'on peut résumer par le mot différence. Il faut maintenant voir comment ce "tiers", structure anthropologique, peut s'intégrer dans un nouvel équilibre. En effet, dans la logique de notre argumentation, et en référence à de nombreuses situations historiques, on peut postuler un équilibre qui puisse reposer sur l'hétérogène, sur l'éclatement. Pour reprendre un balancement que j'ai déjà utilisé: à l'**Unité** peut succéder l'**unicité**.

L'équilibre de l'hétérogénéité propre à l'imaginaire, harmonie conflictuelle s'il en est, repose sur l'interdépendance entre les divers éléments du cosmos, micro et macro, tout comme sur celle qui est à l'oeuvre au sein de la personne elle-même. C'est le *feed-back* généralisé. Incompréhensible dans une perspective mécaniste, cet équilibre trouve sa place dans une perspective organique, où tout et tous se "tiennent".

Pour employer un concept de la philosophie allemande, la prise en compte de la différence, et les modèles de parité, de réversibilité que cela induit, renverraient à une "régulation spontanée" (*Naturwüchsig*). On retrouve ici le vitalisme dont il a été fait état plus haut. À l'encontre de périodes qui vont accentuer l'activité rationnelle, cette régulation serait le fait de celles qui ont plus confiance dans la souveraineté intrinsèque de chaque ensemble. Ces ensembles, à la suite d'essais-

erreurs et de démarches chaotiques, sauront trouver un ajustement entre leurs objectifs et leurs manières d'être différenciés. Ainsi, paradoxalement, le tiers peut trouver plus facilement sa place dans un type de société qui ne dénie pas *a priori* la dimension conflictuelle de l'existence en son entier.

La régulation réciproque, que l'on peut voir en oeuvre dans l'imaginaire social est une constante humaine, une structure anthropologique que l'on retrouve dans tous les grands groupes socioculturels. C'est ce qu'a bien fait ressortir G. Dumézil, c'est ce que la physique moderne a redécouvert à sa façon: la Relativité générale de Einstein en est le témoin. En chacun de ces grands groupes on retrouve un polythéisme certain, qu'il soit affirmé ou plus ou moins caché. Même quand il y a monovalence apparente d'une valeur (d'un dieu), on trouve toujours une valeur ou plusieurs valeurs alternatives, en *mezzovoce*, qui ne manque pas d'agir dans la structuration sociale et dans son équilibre: ainsi, ce seront par exemple la multitude des mouvements hérésiarques au sein de la rigide Chrétienté médiévale, ou même le hassidisme populaire qui taraudera l'intransigent monothéisme mosaïque[4].

À l'image de la chimie, on peut dire que tout est affaire de combinaison: par association différenciée des éléments on obtient tel ou tel corps spécifique, mais à partir d'un changement minime, ou en fonction du déplacement d'un élément, l'ensemble peut changer de forme. C'est ainsi, en fin de compte, que s'opère le passage d'un équilibre à un autre. C'est dans le cadre d'une telle combinatoire que l'on peut apprécier le rôle du tiers, ce chiffre "trois", comme métaphore d'une sensibilité *imaginale*, constituant du donné mondain. Références historiques, théoriques ou anecdotiques, on pourrait trouver une quantité d'illustrations qui montrerait que la prise en compte du pluriel correspond toujours à un moment fondateur, un moment de culture. Par contre, l'affaiblissement de la culture en civilisation, tend à favoriser le rétrécissement sur l'Unité, à susciter la peur de l'Etrange, de l'hétérogène. Une autre idée force est de postuler que l'effervescence, induite par le tiers, est corrélative d'une accentuation du banal qui se conforte du jeu de la différence qu'il sait bénéfique à tout un chacun. Les images religieuses, mystiques, sont à cet égard éclairantes, car elles rappellent, et incarnent tant bien que mal au quotidien, cette utopie collective, cet imaginaire d'une communauté céleste où "nous serons tous identiques et différents. Comme sont identiques et différents tous les points d'une circonférence par rapport à son centre" (Lacarrière, 1975, p54).

On le voit cette réflexion allusive et métaphorique n'est pas sans rapport avec la réalité contemporaine; je l'ai indiqué à chaque tournant de l'analyse. La création *imaginale* qui s'esquisse sous nos yeux se fonde, avec plus ou moins de force suivant les situations, sur l'antique antagonisme du statique et du dynamique. Comme dans tout passage d'une combinatoire à une autre, cela ne va pas sans crainte et tremblement, même de la part des observateurs qui restent également protagonistes sociaux. Mais si nous savons faire oeuvre de lucidité ce qui - hors de toute attitude judiciaire - est notre seule exigence, nous saurons reconnaître pour paraphraser Walter Benjamin qu'il "n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie". Ainsi l'imaginaire rappelle, à bon escient, qu'il est des moments où la vie n'a plus la régularité et la rationalité d'un programme politique. A ces moments, le rêve et la réalité ne font qu'un, le fantasme devient une création de l'esprit collectif, et crée à son tour cet esprit matérialisé qu'est tout acte créatif. Cette création *imaginale* n'a pas la consistance ni la solidité que voulait lui donner l'*homo faber* de la modernité, mais elle rappelle que, toujours et à nouveau, c'est du chaos illimité et indéfini que surgissent les formes nouvelles.

Notes:

[1.](#)- Sur la mythologie du progrès, je renvoie à mon livre, Maffesoli (M.) *La Violence Totalitaire*, (1979) Desclee de Brouwer 1999. Sur le "faire" et la soirée de Tübingen, cf. Safranski R. (1990, p164).

[2.](#)- A titre d'exemple sur les contradictions des "organisations dites dualistes" cf. Lévi-strauss C. (1974, p179); également Dumézil G. (1941) et Durand G. (1981, 83-84) - et l'expérience psychologique dont parle Watzlawick P. (1978, p90).

[3.](#)- Sur le triadisme à partir d'une vision symboliste, voir Durand G. (1984, p90), voir aussi Maffesoli M. (1996).

[4.](#)- Cf. les exemples que donne en ce sens Durand G. (1981, p143 et notes). Sur Einstein et la Relativité générale, voir Charon J.E. (1977, p56).

Références bibliographiques:

Berque (A.), *Le Sauvage et l'artifice, Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, (1986), 1998.

Charon (J.E.), *L'Esprit, cet inconnu*, Paris, Albin Michel, 1977.

Dumézil (G.), *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941.

Durand (G.), *Beaux Arts et archétypes*, Paris, PUF, 1989.

Durand (G.), *L'Ame tigrée, les pluriels de psyché*, Paris, Denoël-médiation, 1981.

Durand (G.), *La Foi du Cordonnier*, Paris, Denoël, 1984.

Durand (G.), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, (1960), Dunod, 1985.

Freund (J.), *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.

Lacarrière (J.), *L'été grec*, Paris, Plon, Terre humaine, 1975.

Lévi-strauss (C.), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.

Maffesoli (M.) *La Violence Totalitaire*, (1979) Desclee de Brouwer 1999.

Maffesoli (M.) *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990.

Maffesoli (M.), *Éloge de la Raison Sensible*, Paris, Grasset 1996.

Maffesoli (M.), *L'Ombre de Dionysos, Contribution à une sociologie de l'orgie*, (1982), 3e ed., Paris, Le livre de poche, 1991.

Morin (E.), *La nature de l'URSS*, Paris, Fayard, 1983.

Safranski (R.), *Shopenhauer et les années folles de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.

Schipper (K.), *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.

Simmel (G.), *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.

Watzlawick (P.), *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1978.

Wölfflin (H.), *Principes fondamentaux des l'histoire de l'art*, rééd. G. Montford, 1986.

Notice:

Maffesoli, Michel. "Imaginaire et pluralité", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Imaginaire social et politique: Quand le système entre en dérive

Par Georges Bertin

Résumé:

La reconnaissance de l'imaginaire en ses composantes radicales et sociales est sans doute la clef qui permet de dépasser les ruptures de sens induites par la modernité. Nous explorons ces dimensions de l'imaginaire dans ses versions mécaniques progressistes et mythiques pour, instruisant le procès de l'attitude matérialiste, en proposer une lecture alternative fondée sur une position épistémologique paradoxale propre à la post modernité.

Auteur:

Georges Bertin, directeur général de l'IFORIS (Institut de Formation et de Recherches en Intervention Sociale), Angers, docteur en Sciences de l'Education, HDR en Sociologie, membre du Centre de Recherches sur l'Imaginaire et du bureau de l'AFIRSE.

"Quelle est la chose la plus difficile?

Celle qui te semble la plus facile: de voir de tes yeux ce qui se trouve devant tes yeux."

Goethe.

L'Imaginaire social, tel que nous le partageons dans nos évidences, est aujourd'hui soumis quasi mécaniquement à la loi du progrès technologique entée sur le principe de réalité dont Herbert Marcuse (1963, p.155) nous rappelait que Freud avait fait un universel. Ceci travaille en creux nos représentations sociales vouées aux principes de l'éclaircissement et de la mystification institués. Nous retrouvons ainsi cette tendance dans de nombreux travaux d'inspiration psychosociale^[1], lesquels, sans toutefois se référer à cette notion, partent de celle, toute moderne, de croissance, et se réfèrent implicitement à l'idée de progrès lorsqu'ils traitent du social et du développement. Ainsi, lisons-nous, sous la plume de Jean-Pierre Boutinet (1992, p.116): "*parler du projet de société, c'est délibérément rejeter une conception traditionnelle de la société,... c'est affirmer que la société peut se définir par sa capacité à produire un ordre nouveau, à engendrer le changement et l'innovation, en un mot nous acheminer vers des rivages inconnus jusqu'ici*". Plus loin seront évoqués les avatars des projets de développement sur la scène internationale, palliatifs au "*mal-développement*" et de dénoncer le fait que le développement se réduit à l'une de ses dimensions; l'auteur en cerne fort justement diverses caractéristiques et préconise les opérations nécessaires au projet de développement et à l'intégration de ses objectifs.

La définition même du développement social est là, d'emblée, convoquée dans une dimension spatiale (taxinomique) et semble donner la primauté à l'instance organisationnelle, ce qui

est d'ailleurs induit par la définition même du concept, la notion de projet venant en quelque sorte en surdéterminer la visée. Ces analyses sont aujourd'hui souvent reprises (et encore plus souvent réduites par les nombreux experts et auditeurs qui fleurissent sur les champs de ruines de la pensée critique, à des schèmes utilitaires de fonctionnement dans les modèles du management, des démarches qualités, des arbres de croissance, des géographies des zones du cerveau en pédagogie...). Partant du point de vue prédominant des sujets, et postulant leur incontournable capacité à mettre en oeuvre une rationalité agissante dans un système moyens-fins orienté vers l'expansion, les références spatiales qui dominent toutes ces approches semblent en témoigner lorsqu'elles pensent l'imaginaire social en termes d'explication (*ex-plicare = mettre à plat*), soit par un processus abstrait de démonstrations logiquement effectuées à partir de données objectives en vertu de nécessités causales matérielles ou formelles basées sur une adéquation à des structures ou des modèles établis, institués. Elles renvoient à des définitions ethnocentriques du corps social comme déroulement de concepts à partir d'un donné techno-scientifique préexistant. C'est ce modèle qui a prévalu à la période de la décolonisation vis-à-vis des peuples dits sous-développés, réflexion qui s'est surtout construite à partir d'une expérience limitée - celle des pays occidentaux -, et d'un type de société - la société industrielle -, imposant ses cadres imaginaires et les imposant d'autant plus que nous les pensions principes de réalité, à d'autres imaginaires, ceux du pli, de la tribu, de la caverne et de la forêt vierge. Les travaux sur le local, lointain puis proche - puisque le local est justement le lieu de l'émergence et de l'expression du particulier, siège de toutes les ambiguïtés, de toutes les contradictions, véritable lieu de rencontre de l'imprécis, du provisoire, de l'irréductible - nous ont appris que cet imaginaire dérivait de mythes anciens, tel celui de Jessé[2]. Gilbert Durand (1989, p.14) pense qu'il s'agissait du mythe de la mécanique fatale d'une histoire hypostasiée, démentie par la redécouverte de la pensée sauvage.

Ethnométhodologiquement, si les populations que nous observons pour travailler avec elles depuis plus de trente ans sur des questions de développement culturel local, semblent s'installer dans des attitudes qui sont loin de s'inscrire dans la dynamique du progrès, et n'ont cure de projets programmés, c'est sans doute parce qu'elles répugnent à se sentir liées aux schèmes héroïques mécanistes. Paradoxalement, leur passivité face à l'injonction du projet fondé que un progrès, un dépassement possible, allant de soi de nombre d'instances, d'éducation de formation ou de management, les conforte dans une attitude d'évitement qui ne peut que les inciter à la dérive. Ce qui se produit sous nos yeux. Singulièrement, nous manquons d'outils pour le penser quand le rationalisme critique évacue l'irrationnel et ce que Jean-Marie Brohm et Louis-Vincent Thomas appellent "*le gigantesque continent de l'irrationalité, de l'imaginaire, du fantasme, du surnaturel, du mythique, voire du mystique*" (1991, p4), négligeant, du haut de leurs échelles préfabriquées, nombre de réalités sensibles, difficiles, si ce n'est diffamées. Et l'on se souvient que Louis-Vincent Thomas nous invitait à côtoyer les états intermédiaires, les zones ambivalentes, les processus obscurs, les limites incertaines, les frontières mobiles, les mondes lointains, l'Ailleurs, l'Autre, voire le Tout Autre, à penser l'impensable...

Ainsi, dans leurs accomplissements pratiques, à partir des situations particulières rencontrées, les acteurs du social lient leurs représentations du développement à leurs propres représentations du temps, dont la recherche anthropologique nous a appris qu'il s'agissait de la chose la moins partagée. Nous pouvons ainsi constater que le procès linéaire est la marque des aménageurs et organisateurs de tous poils. Il n'en manque pas pour proposer audits et expertises aux décideurs politiques et chefs d'entreprise mystifiés d'abord par leur propre incurie. Ceux-ci ne visent qu'à faire passer le social dans la catégorie des espaces de l'aménagement, survalorisant les archétypes de l'ingénieur (type l'ingénierie sociale et le management des projets comme nouvelle panacées!) et de l'architecte (le projet dissocié de son exécution). Ceci se trouve aux antipodes de toute reconnaissance de la puissance sociétale, où l'archaïque est, le plus souvent, convoqué au service

d'une tentative de moralisation d'une modernité dont le sens tend à s'épuiser en même temps qu'il épuise les populations. Pour le sociologue, la prise en compte de cette dichotomie débouche nécessairement sur le paradoxal dans la nécessité de combiner entre eux les savoirs humains pour penser le social et l'économique.

L'imaginaire social à la dérive

La notion de crise est, là, valorisée. Au sein des déterminismes, des contraintes internes, des stabilités, elle est signe de la progression des incertitudes quand le système social entre dans une phase aléatoire.

"La crise des significations imaginaires de la société moderne (significations de progrès et/ou de révolution) manifeste une crise de sens qui permet aux éléments conjoncturels de jouer le rôle qu'il faut" écrivait Cornélius Castoriadis (1996, p.89).

Entre déstructuration et restructuration, dans un processus de dissimultanéité, l'imaginaire social entre alors en dérive, ne pouvant plus jouer son rôle instituant de régénération, il est mis en surveillance, réprimé par le jeu des normes (ceci intervient d'ailleurs le plus souvent dans les périodes moralisatrices et puritaines, de reprise en main du corps social et l'on observera avec intérêt la coïncidence des injonctions d'institutions vides de leur sens et des schémas des aménageurs qui se substituent au politique).

Or, si nous savons que l'ordre ne peut jaillir que du chaos, encore faut-il que le chaos soit perceptible, vécu sur un mode ludique (la Fête des Fous au Moyen-Age, les raves parties ou les festivals folk aujourd'hui) pour être élaboré. Dans le cas contraire, il laisse la place à des dieux bien plus violents et nous connaissons tous le parallèle que faisait Roger Caillois entre Guerre et Fête, la seconde accomplissant en demi teinte ce que la première assume bien plus radicalement. C'est, comme l'a décrit Gilbert Durand, *"tout l'enjeu des praxis et des pratiques sociales sans pouvoir prédire ce qui sortira de cette irrépressible poussée sauvage..."* (1898, p.279).

Plus la crise est profonde, plus il faudra chercher son noeud originel, dans le caché, l'occulte. Au coeur du dispositif de régulation sociale, la société accouche alors d'un nouvel imaginaire social. La référence au mythe est, là, nous semble-t-il, prépondérante dans la mesure où la question du social est aussi celle de l'actualisation mythique, et c'est sans doute ce qui peut encore lui donner une force politique. Le politique, à l'époque post-moderne, s'il prend conscience de la désacralisation du monde, sera à nouveau un des lieux de l'expérience du sacré dans nos sociétés. Il devra, en revanche, ce sera le prix à payer, renoncer à ce qui fut un donné constant de la pensée occidentale: la séparation qui a dichotomisé à l'infini le donné mondain (culture-nature, corps-esprit, esprit-matière). De fait, notre temps a repris conscience de l'importance des images symboliques dans la vie mentale ou sociale. Les conduites humaines, les cadres sociaux (dont l'architecture, l'habitat, l'urbanisme, la fête, les nouvelles religions, les sectes, les moyens de communication culturelle, le patrimoine, les instances du développement local) sont aussi organisés en fonction d'imaginaires en interactions qui ne cessent de les habiter et dont l'actualisation provoque l'émergence. Reconnaître les données de l'imaginaire social, magma, réservoir de significations qui se proposent à l'émergence de la vie sociale et les contraintes rationnelles-réelles de l'organisation, entre l'action systémique orientée vers la rationalité instrumentale et le monde de la vie orienté vers la compréhension, c'est reconsidérer nos catégories constituant, comme objet d'études, ce que Jean-Marie Brohm et Louis-Vincent Thomas ont appelé une transversalité, laquelle est *"interrogation permanente et questionnement infini"*, soit, *"refus des cloisonnements des*

disciplines, des champs, des objets, des méthodes, attention accordée aux totalités mouvantes (Garfinkel), aux praxis-processus (Sartre), aux mondes cachés (Bachelard), à la compréhension de l'unité signifiante de tout fait social qui est prioritairement une donnée existentielle avec ses finalités, ses enjeux anthropologiques, ses conflits" (1991).

Dans ces catégories, le mythe tient une place éminente, car il se situe à la fois du côté de la "réserve d'images" et dans la capacité à rendre opérationnel l'imaginaire en actes. Il tient à la fois au radical et au social pour reprendre la distinction de Cornélius Castoriadis; c'est un "*récit chaud*" comme le souligne Guy Ménéard, qui attire notre attention sur le fait "*qu'on ne joue pas impunément, n'importe comment avec les mythes des gens*" que les mythes sont vivants, qu'ils peuvent mourir, être tués. Il est présent dans l'imaginaire de tous les peuples, et c'est si vrai que les peuples le réinventent constamment, il constitue le miroir dans lequel ils ne cessent de se regarder (Ménéard, 1986, p.3).

Le mythe interroge les couches profondes de la psyché, dans ce qu'elle a de plus radical comme dans ses formes immuables ordonnées aux besoins les plus fondamentaux de l'espèce et les formations dues à l'effervescence poétique, aux capacités instituant mises en oeuvre par l'imagination créatrice. Il peut donc sembler légitime de s'interroger sur la fonction sociale du mythe à la fois garant de notre relation à ce qu'on a pu appeler l'arkhé et comme force productrice de sens au coeur du construit social. Car la vie sociale est un mixte inextricable d'intelligible et de sensible, de sapiens et de demens (Maffesoli, 1998, p.74.).

Le mythe, parce qu'il porte la vérité subjective d'une culture, d'un groupe social, d'un pays et de ses habitants agit comme révélateur, est saisi comme prise de conscience plus que comme objet, il favorise l'intelligence active. Il est une catégorie du symbolisme car il porte à la fois ce qui a toujours été caché aux sociétés et que pourtant elles ont toujours su et ce qui les a toujours amenées à négocier dans leur rapport au réel, ce que tentent, au plan politique, de faire les projets de développement local.

Pour Claude Levi-Strauss, l'opposition entre l'ordre du sensible et celui de l'intelligible est de plus en plus dépassée, la science s'appliquant à réintégrer le domaine du sensible en retrouvant ce qui se trouve à l'origine des croyances et rites populaires. Loin d'un rationalisme nous imposant le morcellement des phénomènes sociaux et culturels alors que tous les domaines qui les concernent sont liés, chaque expérience de la vie collective peut, dès lors, être lue comme ce que Marcel Mauss appelait "*un fait social total*". N'est-ce pas justement l'atout majeur de la pensée symbolique-mythique que de pouvoir, dans l'ordre du spéculatif, combiner les éléments qu'elle accumule en leur donnant une suite significative? *Croire aux Images est le secret du dynamisme psychologique*" écrivait Gaston Bachelard (1990, p.291).

Gilbert Durand (1989, p.5) oppose ainsi justement deux catégories mythiques qui sont, pour nous, des clés de lecture des tendances s'exprimant:

- d'un côté, les sociétés de la Modernité triomphante se réfèrent implicitement au mythe de Jessé. Mythe de la mécanique fatale d'une histoire hypostasiée, il est celui de sociétés fermées sur l'unidimensionnel et la fatalité, mythe progressiste grossièrement rationalisé, mythe caché du procès linéaire de l'histoire, il aligne les valeurs sur un modèle passé et a pour effet de démythologiser grossièrement au nom d'une objectivité absolue et enfermante. C'est le mythe de l'organisation dominante comme système d'hyperationalité. Le vingtième siècle lui a vu se donner libre cours dans divers systèmes politiques également destructeurs

de l'humain, dans leur propension à la mécanisation.

- de l'autre côté, les sociétés de la Tradition sont celles pour lesquelles l'avenir ne peut actualiser des possibles. Elles accueillent, dans le Mythe de l'Éternel retour, la possibilité d'une ouverture au Grand Temps, ce temps des grands récits et des traditions orales, lequel connaît aujourd'hui une ferveur nouvelle, des néo-celtes au New Age et surtout dans l'expression artistique, admettant le principe de dissimultanéité, des retours possibles de l'histoire comme moyen de libération de l'homme et sa régénération par la culture dans la société. L'éternel retour d'entités qui assurent la permanence de l'espèce, confirme son espoir et le renouveau. C'est encore, pour Gilbert Durand, le mythe avoué et exalté des renaissances et des libres recommencements, il produit une démystification du progrès en s'ouvrant aux puissances de la pluralité.

Nous dépassons pour notre part cette opposition en évoquant, avec David Riesman (1984) les sociétés extéro-déterminées ou post-modernes, lesquelles sont soumises aux préférences d'autrui. Sociétés des loisirs, de la consommation, de l'abondance, leur univers est rétréci. Cela provoque une accélération des contacts entre races et cultures, manifestée par la mise en oeuvre de nouveaux mécanismes psychologiques, liés à l'abondance, aux loisirs, aux excédents, à la consommation accrue de mots, d'images, de signes (essor des mass medias). Elle se vit plurielles et métissées, développant les relations entre structures sociales et structures instinctuelles comme l'avait bien vu Reich (1978). D'où l'importance de penser les modes sociaux non dans des acceptations disciplinaires, mais comme tissu conjonctif entre les disciplines, ce qui est, pour Gilbert Durand, le rôle de l'Imaginaire. Ce que Reich appelait l'énergie dans laquelle il voyait, si on parvenait à la délier, la capacité de sauvegarde du potentiel de l'humanité.

Instruire le procès de l'attitude matérialiste

D'où la nécessité où nous sommes, avec André Breton, d'instruire le procès de l'attitude *"réaliste après le procès de l'attitude matérialiste (...)* ayant pris conscience du fait que, sous couvert de civilisation, sous prétexte de progrès, on est parvenu à bannir tout ce qui peut se taxer à tort ou à raison de superstition, de chimère, à proscrire tout mode de recherche de la vérité qui n'est pas conforme à l'usage" (1983, p.313). Breton proposait ainsi le retour d'une figure de l'imaginaire social: Mélusine, comme alternative aux maux de nos sociétés dans l'épiphanie de la femme-enfant. *"La femme-enfant. C'est son avènement à tout l'empire sensible que systématiquement l'art doit préparer... la figure de la femme-enfant désigne autour d'elle les systèmes les mieux organisés parce que rien n'a pu faire qu'elle y soit assujettie ou comprise..."*. On les voit bien, ces sociétés situées du côté de la Terre-Mère-Nature et des rythmes fondateurs, Mélusine étant à la fois la Grand Mère (la Mé' Lusine) et l'infatigable bâtisseuse aux constructions marquées par l'inachèvement. *"Ce qui s'exprime dans ce sensualisme local"*, comme le souligne Michel Maffesoli (1998), *"c'est l'affirmation d'une solidarité de base, qui unit ceux qui habitent un même lieu"* (Breton, 1967, p. 60).

C'est peut-être là que nous devrions chercher une alternative à la dérive technicisée de l'imaginaire social qui prendrait son sens, d'abord par sa qualité intrinsèque et aussi parce son insertion dans un tissu vivant est en rapport avec des savoirs groupaux ou sociaux. Il signifie, au sens premier de ce terme, le rapport dialectique entretenu aux populations ou aux publics. C'est la découverte de la richesse de la vie locale: communale, intercommunale, entrepreneuriale, associative, des logiques liées à l'action locale, de leurs aspects instituants, lorsqu'elles mettent en oeuvre les déterminants de la vie sociale, ceux des acteurs, les mécanismes de leurs prises de

décision, les dérives et les transformations auxquels sont confrontés les projets quand il s'agit de prendre en compte les rituels de la vie quotidienne, la concrétude des métiers, les parcours des sujets et des institutions, tout ce qui forme la riche trame de la socialité pour en saisir les axes structurants, les directions effectives.

Aternatives

Alors que les pouvoirs mettent en place des procédures de surveillance technologiques, pour effectuer un quadrillage disciplinaire, une mise en ordre du champ culturel, de minuscules pratiques populaires (associations, groupes sociaux en recherche active) leur répondent par des opérations quasi-microbiennes. Ces pratiques y acquièrent une grande valeur, l'ici et le maintenant étant valorisé au détriment de l'histoire, par de multiples stratégies et tactiques qui font que d'un même objet chacun fait son produit à lui, différent. Elles expriment encore une réserve d'énergie insondable et mystérieuse que l'on ne peut sous-estimer, car c'est dans ce sens que l'on peut parler d'incarnation de la socialité laquelle a toujours besoin d'un sol pour s'enraciner.

En effet, la faillite du marxisme et du mythe qui le soutenait ne prouve pas le bien-fondé du libéralisme et des ses mythes plus divers; le producteur comme forme sociale ne se substituant pas nécessairement au guerrier. Dans le Tiers Monde, la démocratie est souvent exsangue. Le capitalisme adopté n'entraîne pas forcément un régime politique libéral; cela suppose repérages, aménagements, émergence des conflits internes et leur négociation, remise en perspective d'équilibres sociaux perturbés. Castoriadis rappelait que si les sociétés libérales comportent une forte composante démocratique, c'est le résultat des luttes et d'une histoire de plusieurs siècles, une de leurs institutions, le "citoyen", étant bien une création historique d'un type d'individus inconnu ailleurs, et qui peut mettre en cause la représentation du monde instituée, contester l'autorité, penser que la loi est injuste et agir pour la changer. Quand la crise sociale, perçue comme une crise des valeurs, crise de civilisation, anomie, ou pathologie sociale trouve une solution dans l'édification d'une science de la morale, la sociologie ne trouve t-elle pas également une parade dans la constitution de pratiques qui tentent de mettre plus de cohésion là où la conscience des solidarités devient plus faible?

De ce point de vue, nous pensons que la mise au jour de l'imaginaire radical est l'autre forme de la réalité de l'imaginaire qui émerge en tant que signification sociale. L'un et l'autre étant en quelque sorte les deux faces d'un même Janus exactement comme les secrets de la matière peuvent s'appréhender et en ondes et en corpuscules.

A cet endroit, les reconnaissances mythiques ne sont certes pas négligeables, fournissant aux uns et aux autres une base de travail commun: c'est le partage du savoir que l'on se reconnaît commun qui libère. Jean Duvignaud parlait aussi d'autogestion de l'imaginaire et mettait l'accent sur le politique quand il définissait le projet de développement local comme "*action collective dont l'expression se révèle à elle-même et aux autres par des manifestations diverses: invention de relations inédites, organisations de décisions communes*" (Duvignaud, 1976) accordant un grand poids à la tradition dans l'invention sociale, comme instrument de dynamisme, pour aller au devant d'actions nouvelles et de connaissances reconnues parce qu'inconnues en les fondant sur des soubassements psychiques et biologiques: "*Enfer ou Ciel qu'importe, au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau*" (Baudelaire, reprint 1999).

Notes:

1.- Trop souvent confondus avec les travaux psychosociologiques, plus liés à l'intervention et donc plus labiles, interactifs, en prise sur le vivant.

2.- Jessé, personnage biblique souche de la lignée de David et de ses successeurs dont le Christ est représenté par un arbre fortement enraciné aux rameaux prolifiques. Il est le support du mythe du développement de l'humanité auquel feront explicitement référence les théories du progrès de Joachim de Flore au 13ème siècle à Teilhard de Chardin au 20ème siècle. S'y réfèrent également, à leur corps défendant, en tant que structure anthropologique de l'Imaginaire, les théories de Darwin et d'Auguste Comte... (Durand, 1989. p.14.)

Références bibliographiques:

Ardoino Jacques et Lourau René. *Les Pédagogies Institutionnelles*, Paris, PUF, 1994.

Ardoino Jacques, *Education et Politique*, Paris, Gauthier-Villars, 1977.

Bachelard Gaston, *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1990.

Baudelaire Charles, *Les Fleurs du Mal*, Poulet Malassis, Alque, reprint 1999.

Boutinet Jean-Pierre, *Anthropologie du projet*, Paris, PUF, coll. Psychologie d'aujourd'hui, Paris, 1992 (1996, 4ème édition).

Breton André, *OEuvres complètes*, Paris Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, 1998.

Breton André, *Arcane 17*, Paris, UGE, 1967.

Brohm Jean-Marie, *Une Galaxie anthropologique*, Hommage à Louis Vincent Thomas, Paris, Squel Corps, no38-39, 1989.

Brohm Jean-Marie et Thomas Louis-Vincent, "Galaxie anthropologique", *Transversalités*, no 1, 1991.

Castoriadis Cornélius, *L'Institution Imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

Castoriadis Cornélius, "La montée de l'insignifiance" in *Les carrefours du labyrinthe, IV*, Le Seuil, 1996.

Certeau (de) Michel. *Les cultures populaires*, Privat, 1971.

Dispot Laurent, *Manifeste archaïque*, Paris, Grasset, 1986.

Durand Gilbert, *Beaux-Arts et Archétypes*, Paris, PUF, 1989.

Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, 1985, 10ème éd.

Duvignaud Jean, *Les Imaginaires*, Cause Commune, Paris, UGE 10/18, 1976.

Halevy Elie, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, PUF, 1995.

Maffesoli Michel, *La Connaissance ordinaire*, Méridiens, 1985.

Maffesoli Michel, *La conquête du présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Marcuse Herbert, *Eros et civilisation*, Paris, éd de Minuit, 1963.

Mauss Marcel, *Essais de Sociologie*, Paris, Minuit Essais, 1969.

Ménard Guy, "Le sacré et le profane, d'hier à demain", in *Figures contemporaines du sacré: religion et culture au Québec*, sous la direction de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, 1986.

Morin E. *Introduction à la pensée complexe*. ESF, Paris, 1990.

Reich Wilhelm, *Les Hommes et l'Etat*, Paris, Payot, 1978.

Riesman David, *Essai sur la Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1984.

Notice:

Bertin, Georges. "Imaginaire social et politique: Quand le système entre en dérive", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:

<http://www.espritcritique.org>

Haut 

Les dérives de l'inconscient - Les explications de C.G. Jung

Par Véronique Liard

Résumé:

Toute sa vie, C.G. Jung s'est intéressé aux problèmes de société. Son étude de la conscience nationale, le *genius*, appliquée aux comportements collectifs ancrés permet d'analyser la montée du nazisme dans les années trente comme l'identification actuelle des américains aux héros. Elle s'origine dans le système des archétypes dont l'auteur montre ici les déterminants et les dérives appliqués à l'imaginaire social.

Auteur:

Véronique Liard. Agrégée és Lettres Allemandes. Docteur en Etudes Germaniques. Maître de conférences à l'UCO, Angers. Directeur du département d'Etudes Germaniques. HDR en cours sur la Culture dans l'oeuvre de C.G. Jung.

L'inconscient jungien

Quand on parle de Carl Gustav Jung, éminent psychologue du siècle dernier, on évoque beaucoup ses rapports avec Freud dont il fut l'élève, mais dont il se sépara suite à leur divergence de points de vue sur la structure de la psyché humaine et les causes de ses troubles. Jung introduisit la notion de "psychologie analytique" axée sur le Soi, à la fois centre et totalité de la psyché, et "l'individuation", processus de centrage visant à la réalisation de soi-même. Selon Jung, une couche en quelque sorte superficielle de l'inconscient est sans aucun doute personnelle puisqu'elle s'enrichit au fur et à mesure des expériences que vit l'être humain. Elle repose sur une couche plus profonde, l'inconscient collectif, inné, dont le contenu est commun à tous les individus. Il existerait donc entre tous les humains une forme de communication non-verbale, un mode de pensée en symboles, en images primordiales, que Jung appelle "archétypes". Les archétypes sont des éléments structurants de l'âme humaine, des images potentielles qui n'ont pas encore été soumis à un travail conscient, des images de réactions instinctives, psychiquement nécessaires dans certaines situations, qui entraînent parfois des comportements que la société ne considère pas toujours comme "adaptés" (Jung, 1995a, p113). L'une des manifestations les plus connues de l'archétype est le mythe. Tous les mécanismes mythifiants sont des expressions symboliques du drame intérieur et inconscient qui se joue dans l'âme humaine.

Toute sa vie, C.G. Jung s'est intéressé aux problèmes de la société, essayant d'en expliquer les causes grâce à ses théories sur l'inconscient. Les rapports entre l'individu, la masse et l'Etat l'ont particulièrement fasciné. Selon lui, la séparation entre le conscient et l'inconscient est à la base des

dangereux mouvements de masse que l'on observe un peu partout. Au Moyen Age, l'homme était encore conscient de l'opposition entre la volonté du Prince dont il dépendait et la volonté divine. Il acceptait l'existence de forces tangibles, mais aussi de forces métaphysiques. Le développement de la science marqua un tournant décisif, car elle remit l'existence de Dieu en question, inquiétant alors l'inconscient sans pouvoir lui apporter de réponse définitive. L'évolution de la raison, du conscient, se fit trop vite. L'inconscient se retrouva dans l'impossibilité de suivre la cadence. Il fut contraint de se mettre sur la défensive, se manifestant alors par une volonté de tout détruire. Il essaya et essaie encore de rétablir l'équilibre et de réactiver les instincts. Il réintroduit un état psychique primitif, face auquel la raison s'avère impuissante, étant donné que ses arguments n'agissent que sur le conscient (Jung, 1995e p368). Le Moi n'a plus aucune importance pratique et se noie dans la mer de l'inconscient collectif, tandis que les éléments refoulés prennent facilement un caractère fanatique. Une raison privée de tradition, ayant perdu tout lien avec l'inconscient collectif est une proie facile. On peut lui suggérer les pires méfaits; le danger de contagion psychique et d'une psychose des masses augmente considérablement. Une organisation, quelle que soit sa nature, parvient à manipuler le groupe qui s'est formé pour la servir. La masse possède, dit Jung, une sorte d'âme animale (Jung, 1995e p149). Un être doux et raisonnable peut se transformer en bête sauvage. Fondu dans la masse, il peut commettre les pires crimes sans y réfléchir une seconde. La destruction, l'anarchie, déferlent avec une force incontrôlée et incontrôlable.

Patrie et étranger

Jung s'est intéressé à la conscience nationale. Pour lui, chaque pays a un comportement collectif qu'il appelle *genius* ou *spiritus loci* et qui produit une atmosphère particulière qui imprègne tout: le physique, le comportement, la manière de se vêtir, les intérêts manifestés, les idéaux, la politique, la philosophie, l'art et la religion. Dans les pays ayant une longue et solide histoire, le *genius* est facile à reconnaître. En France, c'est la gloire, le prestige qui dominant, sous leurs formes les plus nobles mais aussi sous leurs formes les plus ridicules. En Allemagne, c'est l'idée qui prime, alors qu'en Angleterre, c'est le gentleman qui dicte tous les comportements à suivre. En Italie, en Autriche, en Espagne ou en Suisse, un mot ne suffit plus, dit Jung, il faut des phrases entières pour définir *le genius* (Jung, 1995c, p557).

Mais il n'y a pas que l'histoire qui détermine le comportement d'un peuple. La composante psychologique, commune cette fois à tous les pays, s'y mêle. La plupart des gens ont besoin de se sentir protégés, de penser qu'ils peuvent, si besoin est, faire appel à une instance supérieure qui les aidera. Autrefois, cette instance, c'était Dieu. Mais l'Etat le remplaça. Et tous ceux qui avaient appris à se soumettre sans réserve à une croyance collective, abandonnèrent facilement leur liberté individuelle et la responsabilité pour leur propre personne à cet Etat qui affirmait ne vouloir que leur bien. De plus, l'homme noyé dans la masse retombe en enfance. Il projette sur l'Etat l'image des parents nourriciers qui savent toujours ce qu'il faut penser ou vouloir. L'individu est alors persuadé que la volonté de la majorité est forcément la bonne. Il s'identifie à la nation à laquelle il appartient. Quand on la critique, il devient agressif. Sa fierté nationale est blessée. Une critique qu'il accepterait si elle ne concernait que lui, ne saurait être tolérée quand elle s'étend à la nation qui est la sienne. La raison de cette réaction est la suivante. L'homme a un "juge intérieur" qui est beaucoup plus sévère que tous ceux qui le jugent de l'extérieur. Lorsque l'individu s'identifie avec la conscience collective, ce juge intérieur n'intervient plus, il n'y a plus de contrôle moral venant de l'inconscient; la critique est alors considérée comme injustifiée. On ne tiendra donc plus compte que des aspects positifs de son propre peuple et l'on projettera tous les attributs négatifs sur d'autres peuples. L'image qu'on a de son propre pays ou de sa propre civilisation est toujours meilleure que celle d'un pays étranger ou d'une autre civilisation. Mais quand nous pestons contre les étrangers,

c'est en fait à une partie de notre inconscient que nous nous en prenons, à cette partie de nous-mêmes que nous condamnons. Nous projetons tout ce que nous considérons comme des vertus sur ceux qui nous sont proches (famille ou nation) et tous les aspects condamnables sur les autres.

Deux réactions sont possibles face à une culture étrangère. L'une consiste à l'accepter entièrement et à vouloir en intégrer tous les éléments, ce qui entraîne de graves conflits avec sa propre culture. L'autre est de tout désapprouver sans essayer de comprendre. On ne fait alors que "tâter" la surface de la culture étrangère, on ne "mange jamais de son pain et on ne boit jamais de son vin" et il n'y a donc jamais de *communio spiritus* qui préparerait une nouvelle naissance (Jung, 1995b, p64). Jung a pris l'exemple de la population américaine. Au départ, elle s'est trouvée en situation d'exil. Dans la plupart des cas, il est impossible de ne pas intégrer certains éléments de la culture du pays étranger où l'on a choisi de vivre. On s'adapte extérieurement, mais l'influence sur la psyché est beaucoup plus profonde. L'âme humaine semble être bien plus sensible que le corps et Jung suppose que l'esprit subit des modifications considérables bien avant que le corps ne réagisse. Jung rapporte que les tribus primitives sont persuadées qu'il ne faut pas conquérir de pays étranger parce que les enfants qui naîtraient là-bas, hériteraient des esprits de mauvais ancêtres. Chaque homme est capable d'assimiler sans risque ce que Jung appelle l'influence primitive. Il affirme qu'il serait difficile de ne pas voir que le "comportement" des américains venus d'Europe a été influencé par la démarche, l'émotionnel expansif, la spontanéité, le sens du rythme, les expressions imagées des américains venus d'Afrique (Jung, 1995c, p557). Cette influence passe par le contenu de la psyché, par les images primordiales qui sont les mêmes chez tous les êtres humains, dans toutes les cultures, et donc plus fortes que les images du conscient. En Allemagne, plus le titre qu'on porte est long, plus on est considéré, dit Jung. En France, la considération qu'on a de soi va de pair avec celle que l'on a de son pays; en Angleterre, on est apprécié quand on est un gentleman. En Amérique, c'est le héros qui détermine tous les comportements. Le héros est un archétype commun à tous, qui touche tout le monde. Il est donc facile de se sentir fier d'appartenir à une nation "héroïque", tout comme il est facile pour les membres d'un mouvement fanatique de s'identifier avec un groupe d'"élus" qui produit sans cesse des héros.

Ces mécanismes de dépendance d'une autorité, d'identification et de projection, avec toutes leurs conséquences dramatiques possibles, peuvent être facilement exploités, et Jung le démontre en prenant l'exemple de l'Allemagne nazie. Dans tout le pays, l'industrialisation avait transformé les hommes en machines, les avait coupés de leurs racines personnelles et aussi des racines qui les relient à leur inconscient. De plus, le système d'éducation moral et politique avait tout fait pour obtenir une obéissance aveugle, inconditionnelle. La défaite lors de la première guerre mondiale et la détresse sociale qui s'ensuivit renforça l'instinct grégaire. L'inconscient collectif était particulièrement menacé. La révolte et la violence étaient latentes. Le sentiment d'être pratiquement inexistant fit naître une volonté de puissance jusqu'alors inconnue sous cette forme. Les Allemands avaient soif de pouvoir et d'un nouvel ordre. Lorsque pareils besoins se manifestent chez de nombreux individus, ces derniers forment une masse homogène, facile à manipuler. L'individu est entraîné par la vague de l'"identique". Dans cet état d'ivresse, il y a "participation mystique", l'illusion que la foule a raison (Jung, 1995a, p140). L'espace d'un instant, l'individu devient un héros. Mais cet état semi-divin (selon une des définitions données par le *Robert*) ne dure pas. Une fois rentré chez lui, l'individu redevient un mortel comme les autres qui éprouve immédiatement le besoin de renouveler l'expérience qu'il vient de vivre, de suivre l'appel de la masse et d'écrire avec elle un morceau d'histoire qui lui assurera à jamais le respect et l'admiration des autres. Les manifestations de masses sont ici extrêmement importantes. Les rites qui y sont introduits soulignent le caractère héroïque des participants, confèrent à la mission qui doit être accomplie un goût d'éternité; bref, les rites satisfont différents archétypes. La raison d'État se transforme en credo, celui qui dirige l'Etat se transforme en demi-dieu qui agit par-delà le Bien et le Mal, et celui

qui le sert est un héros, un martyr, un apôtre et un missionnaire (Jung, 1995c, p287). Hitler a su se servir de ces mécanismes. Il était le protagoniste d'un ordre nouveau, mais il était surtout celui qui, en raison de sa propre infériorité psychologique, avait la plus grande volonté de puissance. Hitler fut, selon Jung, le reflet de l'hystérie générale qui s'était emparée des Allemands. Quand un peuple se sent inférieur aux autres et doute de lui, il veut reconnaissance, admiration, sympathie, et les gens rêvent d'être des héros, avec toute l'outrecuidance, toute l'impudence et toutes les exigences qu'il croient pouvoir se permettre. C'est ainsi qu'on voit surgir l'image du sous-homme et celle du sur-homme. Mais celui qui se croit supérieur ne fait qu'essayer de cacher son infériorité, sa propre faiblesse en la projetant définitivement sur d'autres. Ce phénomène aboutit facilement à une guerre, car l'existence effective d'un ennemi contre lequel on doit se battre pour défendre son territoire, soulage le conscient.

La solution de Jung

Selon Jung, l'humanité a besoin d'êtres humains et non d'animaux politiques. Pour y parvenir, il convient d'entretenir les échanges spirituels, intellectuels, sans préjugés ni arrières-pensées. Il faut connaître l'homme et non la "bête de société"; c'est ainsi que nous pourrions ne pas juger sur l'apparence, sur ce que nous voyons en surface (Jung, 1997, p88). La raison a pitoyablement failli et il faudrait chercher des moyens d'exorciser l'homme, de l'arracher à son obsession, à son inconscience. Telle est actuellement la principale tâche de la culture (Jung, 1995a, p269). Au lieu d'élargir sa conscience, ce qui lui permettrait de renoncer à la projection sur d'autres, il y a limitation de la conscience. Il n'y a pas d'évolution psychique naturelle, pas d'orientation intellectuelle qui préserveraient les valeurs culturelles. La seule évolution décelable est celle qui sert les intérêts de certains groupes. Lorsqu'au lieu de la connaissance de soi et de la connaissance de l'autre, on ne trouve qu'une conviction bornée, la manipulation est facile. L'homme doit regarder au-delà du collectif, se demander ce qui lui est propre et ce qui est propre à l'autre. Pour Jung, l'homme est soit trop individuel, soit trop collectif. Il faut trouver le juste milieu. La solution de Jung, c'est l'individuation, la prise de conscience de ce que l'on est véritablement. Il ne s'agit pas d'individualisme, qui est égoïste et asocial, et ne conduit qu'à l'égoïsme et à l'autoérotisme (Jung, 1995d, p252). L'individuation n'exclut pas le monde, mais l'inclut. Christine Maillard (1993) explique qu'il faut devenir à la fois plus et moins collectif pour être moins manipulé et plus fécondé par l'inconscient collectif. C'est ainsi qu'il sera possible d'être plus critique vis-à-vis de l'Etat, de se soustraire aux manipulations, mais aussi d'être plus critique vis-à-vis de soi-même pour éviter les projections et prendre conscience de la parenté de tous les humains qui dépasse la fierté nationale. Dans sa vision de cette communauté, Jung "s'approche de l'utopie, de ce mythe d'un nouveau collectif qui serait constitué d'êtres individués, réalisés, mythe d'une individuation de l'humanité" (Maillard, 1993, p215). Mais ce mythe renferme de nombreux dangers, lorsqu'on essaie de mettre ses principes en pratique, car tous ne sont pas capables d'individuation et il peut facilement naître un nouveau "système de classes" au sein duquel les "individués" dirigeraient les autres. Malgré la méthode que propose Jung, les problèmes de l'identité culturelle restent donc largement irrésolus sur le plan psychologique.

Véronique Liard

Références bibliographiques:

Jung C.G., GW 9/I, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Walter Verlag, Olten, 1995a. (trad. Le Ray, *Les racines de la conscience, Les archétypes de l'inconscient collectif*, (1954), 1971).

Jung C.G., ebenda, *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, Olten, 1995e. (trad. Maillard et Pflieger-Maillard, *L'âme et le soi, une expérience du processus d'individuation* (1950), 1990).

Jung C.G., GW 15, Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft, *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*, Walter Verlag, Olten, 1995b. (trad. Perrot, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'Or - A la mémoire de Richard Wilhelm*, (1957), 1979).

Jung C.G., GW 10, Zivilisation im Übergang, *Komplikationen der amerikanischen Psychologie*, Walter Verlag, Olten, 1995c.

Jung C.G., Die Zofingia-Vorträge, *Antrittsrede als Präsident der Zofingia*, Walter Verlag, Olten, 1997.

Jung C.G., GW 8, Die Dynamik des Unbewussten, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, Walter Verlag, Olten, 1995d. (trad. Le Ray, *Les racines de la conscience - Réflexions théoriques sur la nature du psychisme* (1954), 1971).

Maillard Christine, *Du Plérome à l'Etoile, Les Sept Sermons aux Morts de Carl Gustav Jung*, Presses Universitaire de Nancy, 1993.

Notice:

Liard, Véronique. "Les dérives de l'inconscient - Les explications de C.G. Jung", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:
<http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Imaginaire et réalité de la néo-modernité

Par Lucien-Samir Oulahbib

Résumé:

Nous sommes dans une situation étrange et paradoxale. Au moment même où la Communauté mondiale prend de plus en plus conscience de son interdépendance et de la nécessité d'en circonscrire les défauts, comme les excès (ce que nous nommerons ici *l'imaginaire néo-moderne*), le pessimisme grandit. Depuis le 11 septembre 2001. Il prend même de l'ampleur du fait de la crise productive persistante, induite, au Nord, par la métamorphose des relations sociales, et par la saturation de la consommation des biens "classiques". Tandis que s'aggravent les difficultés de réformer - (dislocation à la fois de la notion de Service Public - disputée par les corporatismes et les affairistes - et du rôle de l'Etat). Au Sud, en particulier en Afrique, au Proche et Moyen-Orient, la paralysie démocratique et le choc induit par la Modernité issue de l'Occident, c'est-à-dire l'émergence de la Ville comme expression des libertés de penser et d'entreprendre et non plus seulement comme entrecroisement de lignages, deviennent les deux causes majeures de son sous-développement. Elles expliquent aussi l'émergence du nouveau totalitarisme en marche se réclamant de la troisième interprétation du Livre, comme elles ont été également à la base des totalitarismes nazis et léninistes, affichant, tous, un anti-modernisme virulent. Non pas contre la technique, nécessairement, mais contre la ville et les libertés de penser et d'entreprendre, du moins lorsque l'on ne réduit pas la Modernité à la Technique. Cette convulsion, cette immobilité, que la vitesse technologique ne peut modifier sinon en accélérant les fractures en quelque sorte sociotemporelles, donne alors de plus en plus l'impression qu'au fond l'idée de modernité démocratique, devenant monde, est une vue de l'esprit, occidentale, dominateur et sans scrupules. C'est ce questionnement et l'anti-modernisme de certaines réponses que nous voudrions analyser afin d'esquisser un autre imaginaire social: celui d'une *néo-modernité* distinguant croissance et développement et articulant développement *et* affinement.

Auteur:

L'auteur, Lucien-Samir Oulahbib, est docteur de l'Université Paris IV (Sorbonne). Sa thèse, *Les meurtriers de l'Homme*, a été publiée, réactualisée et remaniée, aux éditions l'Harmattan (2002), sous le titre *Ethique et épistémologie du nihilisme, Les meurtriers du sens*. Il travaille actuellement sur l'évaluation de l'action et du développement dans le but de montrer que ce sont les deux faces d'un étalon de mesure objectif qui évalue en même temps qu'il constitue l'action et le développement.

Introduction

Une première observation, triviale, mais centrale peut contraster le sombre tableau du pessimisme contemporain: les conflits, la lutte pour l'affirmation, l'affinement, de soi, - ce que nous nommerons ici *les violences d'être* du fait que la violence n'est pas seulement destructrice, mais implique aussi de *se faire violence* pour mieux se ciseler -, n'ont pas comme cause unique et absolue un facteur *extérieur*, venu de surcroît d'un système historiquement situé: l'Occident.

Les avidités humaines se traduisant en passe-droits, tricheries, crimes, transcendent par exemple tout système. Il en est de même pour le désir d'affinement, l'espoir que la sagesse prévale le besoin de prospérité et de stabilité.

Ne pas comprendre déjà cette lapalissade ou l'écarter d'emblée parce qu'elle serait soit-disant trop vague, c'est, en fait, prendre uniquement parti pour la cause "extérieure", à commencer par la suprématie unilatérale qu'aurait un "milieu", damnateur ou salvateur, sur les possibilités intrinsèques d'une évaluation de soi qui est pourtant aussi bien capable du bien comme du mal, sans attendre que des *stimulus* la programme en ce sens.

Il est par exemple étonnant d'observer que Saddam Hussein ou Ben Laden soient uniquement considérés comme totalement dépourvus de volonté intrinsèque de nuire, et plutôt perçus comme des "produits", voire des victimes occidentales, en ce qu'elles en imiteraient la volonté de "domination". Cet ethnocentrisme larvé laisserait ainsi sous-entendre que seul un blanc, protestant, libéral, puisse être "dominateur", au sens négatif du terme, puisque la domination signifie aussi la maîtrise d'un sujet, d'une connaissance, la retenue dans la puissance.

Au temps fort du marxisme dogmatique et de sa critique gauchiste, il semblait par exemple évident de réfuter la notion de "dysfonctionnement" intrinsèque à une structure donnée puisque la cause de tout c'est "le" milieu, donc le "Système" dans lequel cette structure se contextualise. Or les effets pervers, voire les inégalités sociales, ne sont pas *uniquement* le produit d'iniquités permanentes induites d'un milieu donné[1]. Ils relèvent également de défauts précisément structurels, et aussi d'une non préparation interne aux contraintes objectives de la division sociale internationale du travail que l'on ne peut rejeter telle quelle sous peine de sortir du développement.

Dans les ex-pays du "socialisme réel", le caractère éminemment radical du transfert du pouvoir et des richesses entre les mains d'une instance centrale planificatrice, qui refusait par ailleurs le libre échange, la constitution d'un tel "milieu" n'a pourtant pas évité la corruption, l'accroissement des inégalités sociales, le manque total de libertés, à commencer par les libertés syndicales.

Il ne suffit pas d'affirmer que "la" cause de cet échec est déductible de l'absence de socialisme réel comme "milieu" se répandant sur toute la planète pour l'expliquer. Ou, comme il est coutume en France, de penser que ces pays auraient mal "lu" Marx et Lénine. Cet ethnocentrisme, à nouveau, teinté cette fois de racisme intellectuel, ne compense toujours pas l'absence d'explication sur l'échec de ce socialisme. L'analyse se fait toujours attendre.

Quelle analyse? Celle qui stipulerait qu'il existe deux écueils à éviter si l'on veut cerner l'action humaine: le fait de croire premièrement que toute avidité, désir de nuire, serait exclusivement le produit de "la" nature humaine en ce sens que tout défaut serait seulement intrinsèque, et donc que la programmation originale qu'elle soit bio-psychique, culturelle, surdéterminerait, absolument, toute possibilité de restructuration, d'amélioration, d'affinement; deuxièmement, le fait que toute

avidité, désir de nuire, serait uniquement le résultat d'un système, en l'occurrence celui de la Modernité.

Nous nous attacherons ici à repérer ce second écueil et édifier les moyens de le contourner.

I - L'imaginaire social de la Néo-modernité et la réalité historique

Si l'on prend toujours au sérieux l'effort objectif dans l'analyse, il n'est pas vrai que l'idée de modernité soit morte en tant qu'*imaginaire social* parce qu'elle serait à l'origine de la soumission du monde au devenir rationalisant de l'ordre marchand.

La force symbolique de la Modernité existe toujours, au-delà des différences de situation historique, à partir du moment où elle n'est *ni réduite au désir transhistorique de puissance, ni réduite à l'essor inouï de la Technique.*

De plus, cet imaginaire n'est pas uniforme et linéaire. Il se construit en permanence et s'affirme, depuis les années 60 du siècle dernier par exemple, à partir d'une critique *qualitative* de la liberté de penser et d'entreprendre, tout en continuant à s'appuyer sur l'égalité des droits.

Ce devenir *qualitatif* issu des années 60 sera dorénavant caractérisé de *néo-moderne*.

Il exprime le fait que nous sommes toujours dans la dimension spatiotemporelle de la modernité, qu'il existe toujours une possibilité, probable, de développement mondial permettant une vie meilleure pour tous. Même si, et comme toujours au fond, des forces contraires freinent des quatre fers parce que la liberté de penser et d'entreprendre et l'égalité des droits n'arrangent pas les affaires de tout le monde. Mais il s'avère que ces conditions, nécessaires au surgissement de la modernité, *ne sont pas suffisantes* pour réaliser pleinement ce qui la motive depuis, au fond, l'émergence de la Ville, ce creuset par excellence: le fait d'atteindre l'objectif suprême de chacun: les limites de son propre développement.

C'est ce que nous nommerons *l'imaginaire de déhiscence*.

C'est-à-dire le plaisir d'affiner son désir d'être vers la création de réalité tournée plutôt vers le meilleur que vers le pire. Non pas seulement par aspiration idéale, mais nécessité impérieuse, du moins si l'on veut réellement se déployer du côté éclairé de la force de vie.

C'est là du moins ce qu'il peut être *imaginé* lorsqu'il est prononcé ici, le terme néo-modernité. Cette appréciation est loin d'être *seulement* théorique.

Car la néo-modernité n'est pas seulement un concept mais une réalité historique.

C'est ce tracé, à la fois conceptuel et historique, que nous allons aborder en premier lieu maintenant afin de bien cerner son imaginaire social qui nous gouverne encore aujourd'hui.

La critique *qualitative* du technicisme, du scientisme, du productivisme, du gigantisme, de l'étatisme, du totalitarisme fasciste et communiste, tous ces "ismes" liberticides qui ont toujours confondu fond et forme et donc opposé tradition et évolution a émergé massivement depuis les années 60 avec une idée forte mise en pratique: des traditions se perdent, d'autres se créent, puisque

le critère qui les filtre teste précisément leur capacité à favoriser le développement, qu'il soit individuel ou collectif.

La critique *qualitative* s'est ainsi affirmée au niveau mondial dans les années 60 comme souci multiforme d'étendre l'esprit démocratique sur la Terre entière sans pour autant rendre caduque toutes les traditions. Ou considérer que cela ne peut se faire que sous une seule forme. *Il s'agit plutôt d'en créer de nouvelles, sans avoir besoin de détruire les anciennes puisque seules celles qui sont à même de porter le devenir persistent et signent.*

Le fait que des groupes issus de ce que nous nommerons plus loin l'anti-modernité léniniste aient pu faire penser le contraire en s'autoproclamant à la tête d'un tel mouvement, tout en agitant les mêmes illusions technicistes et étatiques que leur supposé "ennemi de classe" sur le "développement des forces productives" n'enlève rien au mouvement des années 60.

Celui-là fut en effet plus une critique positive de la modernité que le désir de sa destruction, malgré les apparences anti-modernes multiformes venant de gauche *et* de droite.

Pour la bonne raison qu'il s'agissait d'un mouvement de masse issu de l'urbanisation des années 50 conscient de vivre l'universalité démocratique, soucieux de le faire partager dans la paix et la liberté avec le reste du monde (John Lennon est incompréhensible sans cette grille de lecture^[2]), avide de vivre la ville dans sa trépidance émotionnelle portée par la culture populaire initiée par le *jazz*. Tout en s'ouvrant aux autres cultures du monde dans ce qu'elles ont d'universel à proposer.

Néanmoins, ce mouvement *qualitatif* se heurta à la toute puissance *quantitativiste* de la Technique et de la Ville -, (les villes dites nouvelles, le tout béton, la réduction de la vie de travail au pouvoir d'achat et aux points de retraite), tout en étant à la recherche de son expression institutionnelle. Il n'y arriva cependant jamais.

Celle-ci apparut certes en balbutiant aux USA, mais elle se dispersa confusément dans un *underground* et un gauchisme universitaire entraînant la contreculture urbaine, - issue du refus de l'uniformisation techniciste qui donna le mouvement *beatnik* puis hippie -, dans une révolte en soi contre "l'ordre"^[3].

Ce mouvement qualitatif résista cependant à de telles manipulations et se distilla plus positivement sa dimension critique dans le reste du pays. Ce qui permit par exemple à la Californie et à New York de devenir les phares de ce que l'on nomma ensuite les *nouvelles technologies de l'information et de la communication*, et aussi d'un nouvel art de vivre basé sur le *développement personnel*, malgré la virulence anti-moderne de certains courants prônant l'anti-art et un écologisme puriste.

En Europe de l'Ouest, ce fut loin d'être le cas, du fait du retard programmatique de la gauche socialiste (malgré, en France, la *seconde gauche* d'un Rocard et aujourd'hui d'un Rosanvallon), et du productivisme techniciste et étatique des staliniens de l'Ouest européen.

Ce mouvement ne rencontra, par exemple en France, que les slogans figés des groupes disparates de léninistes "purs", de trotskistes, de bakouninistes, de chrétiens de gauche radicalisés durant la lutte contre la guerre d'Algérie, la guerre du Vietnam, et proliférant depuis la scission Pékin/Moscou, renouant avec un anti-américanisme outrancier mais d'un type nouveau puisque

celui-là dévoile une profonde aversion pour la ville, le commerce, en propageant une sorte de néo-frugalité à consonance religieuse posée comme unique modèle sociétal.

Ces groupes, qui n'avaient jamais admis que la révolte étudiante était avant tout une révolte contre la fatalité des destinées sociales à l'heure de l'université de masse, s'empressèrent de la subordonner à ce qu'ils croyaient être "le" mouvement ouvrier. Ils parlèrent même *en son nom* et eurent *un certain succès* parmi la jeunesse petite-bourgeoise et ouvrière bénéficiant de l'université de masse puisqu'elle était avide d'entendre un autre son de cloche sur le fait de vivre *sa* vie en ville. Le Parti socialiste en profita d'ailleurs avec son slogan "changer la vie".

Malgré leur archaïsme programmatique, leur quantitativisme corporatiste, ces groupes eurent ainsi l'écoute d'une jeunesse fraîchement urbanisée, celle de la classe moyenne issue de l'industrialisation massive des années 50-60.

Cette jeunesse fut un terrain aisé à conquérir car elle était non préparée à interagir violemment avec un système référentiel basé de moins en moins sur la transmission familiale, sur le livre et la transmission orale, mais sur la consommation des modèles de comportement véhiculés par les stars de la musique électronique et de l'image animée.

Une grande partie de cette jeunesse erra ainsi massivement dans un système scolaire certes démocratisé mais inadéquat et dont la vétusté, surtout des classes dites "techniques", l'autoritarisme, la pesanteur, pas toujours issue des idéologies de "droite" - (le refus de faire entrer le magnétophone et la caméra à l'école fut le fait d'enseignants de gauche: cela se voit encore avec Internet) - furent sans doute les facteurs *déclenchants* de la révolte des années 60 en plus de la révolte contre la fatalité des destinées sociales.

Ce (bref) détour historique a pour but de souligner qu'il ne s'agit pas de confondre l'esprit des années 60, profondément moderne, au-delà de sa critique du technicisme et du gigantisme, avec les tendances fondamentalement anti-modernes de certains des groupes décrits plus haut. C'est ce qu'il nous faut définir maintenant en précisant les concepts de modernité, d'anti-modernité et de néo-modernité.

II - Modernité, anti-modernité, néo-modernité

A. La modernité

Partons d'une hypothèse: l'imaginaire social de la Modernité exprimerait une volonté d'expliquer et de vivre les phénomènes et les relations humaines autrement que par le seul recours à la fatalité et à la magie[4]. Comment le prouver? En partant de la Ville.

Qu'énonce par exemple Weber sur la ville? Le fait que c'est elle, selon lui, qui serait à l'origine d'un "désensorcellement"[5]:

"C'est la ville, et elle seule, qui a généré les phénomènes caractéristiques de l'histoire de *l'art*. L'art grec et l'art gothique sont, au contraire de l'art mycénien et de l'art roman, des formes d'art *urbain*. C'est la ville qui produisit la science au sens où nous la comprenons aujourd'hui; c'est, en effet, dans le cadre de la civilisation urbaine grecque que la mathématique - en tant que discipline dont est issue la pensée scientifique ultérieure - s'est constituée sous une forme telle que son

développement put se poursuivre depuis lors jusqu'aux temps modernes; de la même manière, c'est la civilisation urbaine des Babyloniens qui posa les fondements de l'astronomie (...)"

Ou encore:

"L'obstacle qui s'opposa en Asie à la naissance de la ville fut la magie. (...) Pour l'Occident ultérieur [à l'Antiquité], il y eut l'intervention décisive de trois facteurs puissants: la prophétie juive qui annihilait la magie dans le sein du judaïsme et selon laquelle la magie, certes, était encore tenue pour quelque chose de réel, mais quelque chose de diabolique et non plus de divin; le miracle de la Pentecôte, et la confraternité dans l'esprit du Christ, qui fut un facteur essentiel de la formidable communicabilité que connut l'enthousiasme des premiers chrétiens; et enfin, l'Assemblée d'Antioche (Gal.II, 11 *sq.*), où Paul (s'opposant à Pierre) fait culturellement cause commune avec les non-circoncis. Ainsi, les barrières que la magie instaurait entre les clans, les tribus et les peuples et que la *polis* antique avait quand même partiellement connu se trouvaient, à travers ces trois événements, renversées et la possibilité que naquît la ville occidentale donnée." (Weber, 1991, p340-341).

Weber ne parle cependant pas de n'importe quelle ville:

"(...) il n'y a qu'en Occident (...), qu'il y ait une ville au sens spécifique du terme." (Weber, 1991, p333).

Qu'en conclure? Que la ville, occidentale, par sa division du travail - entre autres, permet d'orienter le sens des actions en y dissociant de plus en plus ce qu'il n'y a pas lieu d'être en cet instant, dans cette perception qui appréhende tel réel comme objet. Moyen ou but. Afin de se développer comme être. Ce qui ne va pas, bien entendu, sans conflit. Externe *et* interne.

Et cette spécialisation (téléologie, celle du tiers exclu) n'est possible que s'il y a suffisamment de brassage, de potentiels démographiques et cognitifs réalisés dans le cadre politique (entéléchie ou forme nécessaire) de la liberté de penser et d'entreprendre. Le tout dans le respect (eschatologie au sens de principe inviolable) de soi et d'autrui (voir Oulahbib, 2002b).

Observons dans ce cas qu'il est possible, s'agissant de la ville, en Occident, d'entendre avec Max Weber (1991, p343) et Baechler la "modernité" comme "démocratisation" (1993, p15) qui prend racine en Europe à partir du "XIème siècle" (1971, p110 et 1985, p391) et qui prend forme au XIIème siècle selon Pirenne (1963, p43).

Qu'est-ce que cela veut dire et pourquoi ces deux dates?

Le XIème siècle marque l'amorce du renouveau économique qui se confirme au XIIème par l'éclosion des villes à partir des ports.

Cette éclosion signifie qu'il existe selon Pirenne, un "véritable mouvement d'émigration vers les villes naissantes". Or, ce mouvement même, *c'est* la démocratisation, si l'on suit les analyses de Max Weber. Cela signifie l'émergence politique et économique d'une "masse de citoyens qui ne vivent pas en aristocrates" (Weber, 1991, p343), Weber ajoute: "(...) *plebs, popolo*, "bourgeoisie" sont divers termes qui concordent pour signifier l'arrivée de la démocratie".

La ville médiévale occidentale n'est donc ni la ville antique ni l'entrecroisement de lignages ou l'intersection de clans comme l'est le village défini par Evans-Pritchard (1968, p139), mais le regroupement d'individus qui s'en sont au contraire détachés - et qui deviennent libres au bout d'un an et un jour s'ils étaient des serfs en fuite (Weber, 1991, p349; Pirenne, 1963, p46). Ils entrent en relation dans le cadre d'une division sociale du travail fondant des liens de Métier (les corporations) qui, par cela même, commencent à déterminer les liens de filiation.

C'est dans ce contexte là qu'il est possible de comprendre en France les liens politiques (conflictuels) entre la royauté, en bute avec les Grands, et les Villes. Le Roy assurant leur protection, proposant sa juridiction lorsqu'elles s'opposent aux prérogatives seigneuriales; les Villes acceptant de soutenir le Roy, du moins lorsqu'il n'est plus sous influence de la Noblesse et du Haut Clergé, à partir de Louis XIII. Puis la Ville prend son essor, de plus en plus en contradiction avec les élites nobiliaires et cléricales qui prétendent dominer son élan. Ce qui prépare les Révolutions anglaises et françaises. Au fond, l'héroïne de ces temps pionniers de la Ville fut Jeanne Hachette lorsqu'elle lutta contre Charles le Téméraire.

Ajoutons encore ceci: lorsque Bagdad et Damas, berceaux des Mille et une Nuits et des sciences antiques, lorsque l'Andalousie, siège des Humanités à Cordoue, brillaient sur la Méditerranée, c'était justement au moment même où la liberté régnait dans ces villes. Dès qu'elle fut tuée, la vie disparût et laissa place au *recroquevillement* qui aboutit à la colonisation et, aujourd'hui, à une difficulté non quelconque d'articuler démocratie et développement, au-delà du problème de leur actualisation dans le cadre de spécificités historico-culturelles données.

Servons-nous maintenant de ce canevas, et en particulier le rôle de la Ville, pour étudier le contraire de la modernité, l'anti-modernité, afin de mieux comprendre celle-ci par celle-là.

B. L'Anti-modernité

Les griefs contre la modernité et ses idées de liberté envers la tradition, d'engouement pour le "progrès", n'ont pas attendu les années 60 pour apparaître. Ils l'ont toujours accompagnée dans son émergence[6].

Ils s'élèvent contre une vision unilatérale du monde privilégiant soit une suprématie de la technique et de la ville sur la vie et l'humain, soit une suprématie des rapports économiques, et, plus généralement, de la raison, voire de la recherche non surnaturelle de sens, sur les autres interactions qui lient symboliquement les hommes entre eux.

Ces griefs se précisèrent, à partir de la première révolution industrielle du XIX^{ème} siècle, en Allemagne, en Italie, en Russie, voire dès le XVIII^{ème} siècle en France. Ils aboutirent, au XX^{ème} siècle, à ce que nous nommerons ici les mouvements *anti-modernes* que furent le marxisme-léninisme russe, le fascisme italien et le nazisme allemand[7].

Il peut apparaître prétentieux d'affirmer une telle thèse sur l'anti-modernité contemporaine, du fascisme italien, du nazisme allemand, et, surtout, du marxisme-léninisme russe. Car leur utilisation de la technique, de l'industrie, la référence incessante de Lénine à la Révolution française, sans oublier "l'alliance avec le capitalisme" qui aurait été opérée - comme l'a toujours avancé l'historiographie issue du marxisme, par le fascisme italien et le nazisme allemand, affirmerait le contraire.

Rien n'est pourtant plus faux.

Ne serait-ce déjà le fait de *réduire la modernité à l'utilisation de la technique* ou encore à l'intégration de la science dans l'industrie, voire à l'assomption de la raison et du sens comme fondements uniques de l'action.

À l'heure actuelle, le nouveau totalitarisme en marche de type illuministe qui se prétend issu d'une des trois religions monothéistes, détourne la technique pour des fins politiques de restauration d'un originaire fantasmagorique. Personne ne dirait cependant qu'il représente la pointe ultime de la modernité ou qu'il en serait le produit; sauf en négatif. C'est-à-dire comme volonté de la détruire. Puisque le totalitarisme, sous toutes ses formes, s'affirme à l'encontre de ce qui fonde la modernité, telle que nous l'avons peu à peu délimité ici, à savoir *l'affranchissement démocratique des hommes, leur liberté de se mouvoir et de vivre en volonté, par la seule force de leur inclination et de leur entendement, et malgré les conditions formelles historiquement situées*. Baechler a pu écrire (1985, p401): "Par l'individualisation, l'individu devient, non pas une réalité psychique et physique, ce qu'il a toujours été, mais une valeur à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. (Dumont, 1977, Introduction). Cette valorisation est un phénomène récent, à mettre en rapport avec le procès de démocratisation."

En quoi, si l'on se penche maintenant sur le marxisme-léninisme russe, celui-là a-t-il pu sembler moderne selon le cadre historique brossé plus haut, voire "ultra-moderne" pour reprendre une expression de Baechler (1995, t2, p337)?

Parce qu'il aurait prétendu employer la technique et l'industrie pour créer une société qui ferait basculer l'Humanité de la "préhistoire" à "l'Histoire".

Or, il n'a jamais été question de modernité au sens démocratique, tels que l'ont défini plus haut Weber et Baechler, ou, plutôt, celle-là était réduite, y compris chez Marx, au capitalisme, puisque malgré son caractère "révolutionnaire" voire "progressiste", celui-là "dominait" tout. Y compris "l'Etat", dont le processus de formation, n'avait, historiquement, produit que des "droits formels" puisqu'il était toujours au service de la "classe" économiquement la plus forte.

Dans ces conditions, il semble donc bien plutôt que, chez Marx, sa critique du capitalisme est moins l'expression d'une recherche qui viserait à dépasser le capitalisme vers plus de modernité, que la nécessité de *sortir* de celle-là. Certes, chez Marx, Engels et chez Lénine, il était pourtant question d'en retenir quelques aspects, et précisément la science et la technique.

Mais, pour l'essentiel, en particulier le "rapport social", ils avaient surtout en vue la destruction des fondements mêmes du monde moderne. C'est-à-dire *la séparation entre la ville et la campagne, et ce qui la soutient: la division sociale du travail où les liens tissés dans les corporations ou métiers tendent à déterminer de plus en plus les liens de filiation*.

Il n'y a donc rien d'"ultramoderne" dans cet *imaginaire social* comme le croit Baechler[8], parce qu'il exprime bien plutôt le fondement crypto-religieux de la critique marxienne malgré l'apparence du contraire; la preuve de ce *fait social* émergeant par exemple dans l'aspect anti-moderne qu'ont pu avoir les expériences communistes, y compris les plus récentes, en Chine, au Cambodge surtout.

En fait, il semble bien que Marx, y compris celui de la maturité (1848), *reste sous l'emprise du romantisme allemand idéalisant les liens communautaires*[\[9\]](#).

Sa critique du capitalisme, auquel la modernité est réduite, vise au fond à la création d'une société néo-naturaliste dans le sens où les hommes se définiraient non plus en fonction du travail fourni (stade socialiste) mais du besoin en général (stade communiste).

Ce qui renvoie nécessairement à des rapports inter-humains qui ne seraient plus médiatisés par l'échange d'objets ou de services, mais par la confrontation nue des besoins, c'est-à-dire de désirs qu'aucune limite "superstructurelle" ne pourrait contenir. Ils déboucheraient dans ce cas, et nécessairement, sur une obligation d'acquiescer au désir de l'autre sous peine de "véhiculer encore l'idéologie bourgeoise" ou du moins ses métastases.

Nous sommes bien loin de la modernité dans ce cas.

Du moins si celle-là n'est pas réduite à la science et à la technique. Ni même d'ailleurs à la ville et à la division sociale du travail qui la sous-tend par le biais des corporations ou métiers. Puisque nous avons vu que ce qui fonde la modernité, c'est la Ville, comme espace de démocratisation et de libération envers les liens communautaires qui deviennent aussi choisis plutôt que seulement perpétués.

Or, certains penseurs, liés ou non au *pattern* marxiste-léniniste, poussèrent l'analyse - et le font encore - en accusant la modernité *elle-même* d'avoir été l'une des causes de la Shoah, ou, du moins, une de ses "dérives"[\[10\]](#).

Rien n'est pourtant plus erroné. Observons en quoi. Nous aborderons seulement le nazisme.

Le nazisme avait comme "désir" la "destruction de quelque chose de *précis*: la civilisation *moderne*" comme le disait Léo Strauss (2001, p33).

Les nazis allemands étaient en effet anti-modernes parce qu'ils ne voulaient pas du temps, politique, imposé par la modernité contemporaine, c'est-à-dire une démocratie dominée, depuis le XVIIIème siècle anglais, américain et français, par la constitution d'un Etat central aux dirigeants élus. Et par l'émergence d'une société civile urbaine de moins en moins basée sur les liens communautaires et les corporations, et bien plus sur la mobilité que le conflit social et une concurrence mondiale venaient cependant de plus en plus fragiliser comme ce fut le cas dans les années 20 du siècle dernier. Or, en Allemagne, l'importance du mouvement socialiste, au-delà de son caractère "progressiste", montre bien également la crainte quasi "conservatrice" qu'avaient les ouvriers et les paysans d'un tel changement. De plus, et ce de façon quelque peu similaire à la Russie, les élites bourgeoises, et, au fond, la puissance autonome des villes, n'étaient pas suffisamment affirmées[\[11\]](#) pour apparaître comme un *pattern* fort du point de vue du mode de vie urbain. C'est-à-dire de sa démocratie. Sans parler de l'absence d'une identité nationale autre que culturelle.

Hitler leur donna l'Etat central, assura la convivialité socialiste et la mobilité sociale au sein du Parti-Etat[\[12\]](#), et voulut détruire toute concurrence extérieure, mais aussi intérieure, c'est-à-dire les Juifs, afin que les Allemands restent supérieurs.

Les Allemands se sont en effet toujours pensés supérieurs, déjà par leur croyance en l'aspect "originel" de leur langue[13], croyance qui venait sans doute contrebalancer leur impossibilité de compter comme puissance mondiale, l'Europe étant alternativement dominée par la France et l'Angleterre.

Les nazis croisèrent toutes ces frustrations et l'orgueil qui les compensaient en considérant que la seule "race" qui leur faisait de l'ombre était celle des Juifs puisque les Anglais et les Français, ces demi-germans, avaient succombé en s'avachissant dans le doucereux du commerce sans âme et dans la trahison des idéaux de grandeur si violemment dénoncée par Nietzsche et Jünger.

Ce refus de la modernité, sa condamnation et sa damnation, oeuvra vers la résurgence d'une communauté du sang, prônant un retour vers une origine idéalisée.

Ce communautarisme, impensé, fut aussi l'apanage de certains courants en France, mais il n'aboutit pas à de tels résultats. Il s'exprima d'un côté par une volonté de retour aux racines d'un Barrès, d'un Bernanos, et de l'autre par les communismes de chambre assumant les crimes léninistes et stalinien tels Aragon et Bataille.

Ces deux côtés s'emmêlèrent, via la haine de la modernité "bourgeoise", en mixtes étranges voyant un Drieu-La-Rochelle et un Kojève, admirer Staline. Ou cherchant la vérité non policée par la raison et autre "surmoi" dans la toute puissance des instincts (Bataille, Blanchot). Se servant du freudo-marxisme pour mieux exciter ces derniers dans l'errance, intense, posée comme seul fondement. De peur qu'ils affirment leur violence d'être en énergie positive - donc "bourgeoise". Ou encore, à l'inverse, en les canalisant vers l'esprit de guerre dans un retour strict au "Lénine mort trop tôt"; voire en les contenant dans la seule contemplation d'une Nature, d'un Absolu[14], qu'il s'agirait de *restaurer* puisqu'ils sont supposés avoir été souillés par "la" domination rationnelle.

Tout ce mélange donna le gauchisme dit "autonome" des années 70-80, l'anti-développement des courants prônant le retour à la terre et à la tradition originare d'un Occident présocratique, l'anti-art, et le déconstructionnisme issu d'une lecture, nihiliste, d'Heidegger[15]. L'art conceptuel et minimaliste (à ne pas confondre avec le *pop art*) devint de plus en plus la version *showbiz* de cet anti-modernisme[16], et ce fut le post-modernisme[17] qui se chargea de le "raconter aux enfants"[18].

Certes, celui-là fut issu au départ de l'architecture et donc d'une recherche autre en architectonique dans laquelle la centralité et son enfouissement au coeur ne seraient pas la voûte.

Il s'échappa cependant des Beaux-Arts pour servir de modèle esthétique-plastique mettant en cause ce qu'il y avait de trop rigide, absolu, dans la Modernité, tout ce qui par exemple redoublait le monde Ancien en l'imitant jusqu'à la caricature, comme ce fut le cas du néo-classicisme et de l'architecture pompier du XIXème siècle. Ou de la science qui prétendait devenir une religion en excluant de la raison tout autre discours que le sien.

Il peut être ainsi énoncé que, sur divers aspects esthétiques, certains courants critiques du *modernisme* ont apporté des choses.

Mais il est aussi possible d'avancer que ces courants, plasticiens, n'ont en réalité fait que *continuer* la critique moderne de la forme amorcée par l'impressionnisme et le formalisme de l'art pour l'art.

Par exemple en stipulant que la forme n'est pas seulement un fond qui remonte à la surface comme le disait Hugo, d'autant que le fond - les *fondamentaux*, les universaux des Anciens -, permet en réalité *plusieurs formes* selon les ondulations du milieu émergeant.

En fait, il n'y a pas un "après" de la modernité en ce sens qu'aucun fondement stable et permanent ne serait plus désormais possible (au nom de quoi d'ailleurs? d'autant que dire cela c'est déjà se poser comme fondement...).

Il existe plutôt un *approfondissement perpétuel et infini de la modernité posée comme diversité formelle non contradictoire, par ce fait seul, avec le contenu permanent du fondement* qui intègre dialectiquement l'innovation et la différence comme l'a montré Hegel.

A moins de poser cette intégration comme impossible, ou de réduire le fondement de la modernité à la science et à la technique. Mais cela implique d'écarter en son sein ses deux éléments *fondateurs*, précisément, que sont la liberté de penser et d'entreprendre, alors qu'ils constituent l'horizon même de la modernité. Or, le courant post moderniste issu du marxisme léninisme, par exemple Lyotard, a toujours récusé ces deux types de liberté.

Certes, il est possible de plaider, qu'au sein de la modernité, des courants puissants privilégient la gestion sur le sentiment et préfèrent les joies hallucinantes de l'argent[19] aux joies futures des lendemains qui chantent.

Est-ce pourtant une raison de promouvoir un relativisme allant jusqu'à faire tacitement alliance avec ceux-là mêmes qui refusent toute mobilité, tout changement autre que technique, préférant une société immobile, fermée? On ne voit pas, par exemple, en quoi le refus imposé non seulement à soi, mais aussi à autrui, d'organiser sa vie comme on l'entend, du moins dans des limites éthiquement et politiquement négociées, soit l'exemple même d'une culture de "haute définition" esquissée par l'interdiction de la musique, de la danse, des applaudissements, des cerfs-volants, la télévision, comme le prétend pourtant Baudrillard[20]?

Le post-modernisme issu du marxisme-léninisme est, en fait, bien plus qu'anti-moderne. Il est "anti" tout, y compris contre lui-même (mais point jusqu'à saboter le statut social *acquis*...). Il avance par exemple l'idée que tout ordre social serait un enfermement, le résultat de la notion d'ordre même, dont le pouvoir, y compris dans le discours, ne serait qu'un avatar (l'ordre du discours *étant* le discours de l'ordre, la maîtrise du discours étant le discours du Maître, etc.).

Il fait alors l'économie d'une critique de la puissance qui serait ni réduite à ses consonances sociales comme le fit Marx, ni réduite à la volonté comme le fit Schopenhauer et à sa suite Nietzsche. Puisqu'il s'agit de questionner le *sens* de son développement et non seulement en appeler à sa croissance ou à sa destruction, ce qui revient au même puisque seul l'in(dé)fini en tant qu'illimité semble être l'horizon *sans fin*.

Cette critique du *sens* de la puissance souligne l'ambivalence du terme "être" qui, pour être, s'affirme en tant que tel dans la violence ou l'état de nature, et, en même temps, du moins s'il veut être *meilleur*, cherche justement l'articulation entre affinement et dextérité qui cisèlerait l'état de nature en élan créateur (pour paraphraser Bergson), tout en considérant que la forme historique atteinte renforce ou amoindrit, ce que nous nommerons ici "affinement du développement". C'est ce que nous allons développer maintenant.

C. La néo-modernité

Le préfixe "néo" signifiera qu'il faille prendre en compte des erreurs entachées au terme de "modernité" seul et qui peuvent se résumer à ceci: l'extension dans le monde a par trop privilégié la quantité à la qualité, caractérisé par une volonté de puissance exacerbée alimentée de scientisme et de positivisme, posant leur discours comme seule vérité.

Prendre en compte ces "erreurs" signifierait qu'elles ne sont pas perçues comme fondement même qu'il faudrait écarter, opposant cette fois quantité et qualité, science et raison. Ce n'est pas parce qu'il existe en effet de l'extension qu'il en résulte une *domination* au sens restrictif du terme alors que le sens large signifie *aussi* maîtrise et affinement.

Or, il est confondu habituellement deux choses comme nous l'avons montré dès le début: l'intention, qui est permanente, et les circonstances, ou les conséquences directes d'une époque proprement dite qui la *met ou non en valeur*.

Observons les à nouveau respectivement.

L'intention est liée au phénomène humain caractérisé par le *besoin d'auto-développement*[21]. Celui-ci est force de vie qui s'affirme dans le monde en se *réalisant* au sens fort dans la *création* de réel. Mais plusieurs modalités l'expriment et peuvent transformer cette force d'affirmation en croissance isotrope qui ne concerne pas tant un Age ou un Peuple que la rencontre entre un moment historique et une intentionnalité tournée par exemple exclusivement vers *l'affirmation agressive de puissance*. Ou conservation négative de soi comme nous l'avons montré ailleurs (Oulahbib, 2002b et c).

Il s'agit d'une préméditation qui est certes renforcée ou amoindrie par des circonstances liées à tel Age, mais en aucun cas produite par elles.

Ainsi, lorsque les affamés d'Irlande furent en Amérique, ce n'était pas par volonté de nuire, plaisir de tuer mais volonté de survivre: la *violence d'être* vis-à-vis des Amérindiens s'explique *aussi* par ce biais.

Pourquoi employer ce terme de "violences d'être", au pluriel par ailleurs? Parce que l'affirmation de la force de vie chez l'humain est ambivalente et peut autant exprimer (comme il a été vu depuis des lustres) une force de création qu'une force de destruction. Mais cette analyse se distingue de celle de Freud, par trop liée à celle de Schopenhauer, en ce sens que la pulsion de vie n'est ni un moment de la mort, ni réductible à un excès ou à un manque (Nuttin, 1991, p26, 31, 276), comme le croyait également Sartre[22], elle est précisément le contraire: le désir de destruction s'affirme comme besoin d'affirmation, mais négatif (Oulahbib, 2002b et c).

Ainsi se déploie conjointement ce que nous avons nommé *les violences d'être* en ce que celles-là désignent autant la recherche d'une compréhension, que celle d'un affinement: *combat au sein de soi-même* pour vaincre ses démons, ses vieilles habitudes conscientes et inconscientes. Bref tout ce qui pousse soit à se réfugier dans des compensations multiformes, soit à créer ce qui permet de (se) transformer (dans) le monde.

Quelle conséquence *nouvelle* peut-on en tirer, puisque ni la compensation ni la création n'ont attendu la néo-modernité pour exister étant donné qu'elles sont coextensives au fait même d'être humain?

Le fait que la néo-modernité puisse jouer son rôle *civilisationnel* si elle conjugue mondialement affinement *et* développement en créant et/ou renforçant les institutions qui vont en ce sens.

Le mouvement issu des années 60 en a exprimé le souhait, même si sa signification a été perturbée par tout un ensemble de gestuels critiques qui, en identifiant recherche du sens et enfermement, produisent, eux, tout autant du sens, mais restrictif, appauvri, réduit à l'état de recettes. Or, tout n'est pas aussi nivelé et en tout cas n'échappe pas à une évaluation qui peut estimer ce qui va dans le *sens* de l'affinement. Ou ce qui le refuse, voire le combat.

Mais il ne s'agit pas d'observer cela seulement du point de vue historique, mais aussi théorique.

Car l'enjeu est de définir un canevas synthétique qui dégage une compréhension rejoignant, bien entendu, celles qui ont été découvertes par les Ages Antique et Moderne, montrant par exemple que la puissance en position d'affinement y *est* bien plus forte qu'en position destructive.

Seulement, autant l'affirmation de l'affinement semblait évidente aux Ages Antiques et Modernes, autant aujourd'hui il ne suffit pas, pour deux raisons.

D'une part, parce que le poids, actuel, des discours relativistes, absolutistes, totalitaires, est tel, qu'il faut démontrer et non plus seulement poser le *sens* moral.

D'autre part, il est de plus en plus nécessaire de comprendre les relations entre affinement et développement non plus en terme énergétique, sublimation et compensation, besoin et manque, mais en terme dynamique et donc ontologique. C'est-à-dire en considérant que l'affinement est la *fin* du développement, non pas au sens finaliste, mais *harmonique*. Ce qui implique que l'affinement n'est pas pré-inscrit dans le développement, en ce sens qu'il suffirait de le dérouler, quoi que l'on fasse comme action. L'affinement est potentiellement là, mais, pour se l'approprier, afin d'en faire un milieu qui optimisera encore mieux le développement, il faut le vouloir et parfois *se faire violence* pour en être.

Pour le démontrer nous partirons de l'idée directrice suivante:

Le développement ne peut pas rester pérenne dans le pire puisque celui-là, à terme, perd la notion d'objectivité et réduit la puissance de la vérité à la force brute de son émergence comme création de réel fermé.

Ce dernier écarte certes tout ce qui n'est pas lui, mais il succombe à terme devant l'adversité puisqu'à force de croire qu'il suffit de vouloir exister pour être, il surestime sa puissance et ne veut pas voir celle de l'autre.

De ce fait, seule l'élévation de la puissance d'être, dans le cadre de l'affinement et donc dans le choix de l'ouverture plutôt que de la fermeture, permet, objectivement, son renforcement *qualitatif*.

C'est-à-dire le fait que l'être *en tant qu'il* est humain, serait un être dont la conscience d'être, aussi infime soit-elle, ne le distingue pas de l'animal en ce qu'elle cherche seulement à s'affirmer, mais aussi et surtout à *s'affiner*.

Observons tout d'abord l'affirmation de soi.

C'est une donnée universelle qui englobe en effet l'animal et l'homme. Cela s'observe dans les données éthologiques du côté animal, par exemple la notion de "cri de triomphe" souligné par Janet et Lorenz, et, du côté humain dans les données psychologiques, mais aussi historiques.

Ainsi, dès l'aube structurale des groupes, l'époque paléolithique de l'Humanité montre que même si "les occasions de se quereller sont rares", les "témoignages ethnographiques sont unanimes: les sauvages sont en effervescence quasi permanente, il ne se passe pratiquement pas un jour sans qu'un conflit éclate" (Baechler, 1985, p319-320).

Mais ce constat anthropologique ne signifie pas, à l'inverse, qu'étant donné la "nature" affirmative et, par un certain biais, "agressive" de l'homme, seules l'austérité, la frugalité, voire l'errance sans fin au sein de différences ou de plis démultipliés à l'infini, devraient être de mise pour empêcher l'affirmation d'être. Puisque celle-là serait la source de ce "mal" qu'est par exemple le conflit.

L'affinement peut être une alternative bien moins "castratrice". En ce sens qu'elle accompagne l'affirmation tout en lui signifiant ce qui la renforcerait plus encore. Puisque l'affinement suppose que l'affirmation pour persister ne doit pas chercher seulement à croître, mais à orienter le développement vers les émotions et les sentiments les plus à même d'atteindre la plénitude d'être. Ou comment la position optimum devient supérieure à la position maximum parce qu'étant plus ouverte elle recueille et traite plus d'informations pour agir. C'est ce que nous avons appelé l'imaginaire de *déhiscence*.

Celui-ci n'est cependant pas propre à la néo-modernité issue des années 60. Les données anthropologiques, l'histoire institutionnelle, comme les histoires de l'art et du religieux, montrent bien que l'affinement apparaît moins comme une alternative à la puissance qu'un état permettant son cisèlement.

C'est donc bien un "universel humain" pour reprendre cette expression employé par Baechler[23]. Ce qui veut dire qu'il s'agit à la fois d'une donnée, nécessaire, et, en même temps, acquise selon d'ailleurs la double acception aristotélicienne du terme "nécessaire"[24].

Cette question est cruciale parce qu'elle pose deux interrogations préliminaires fondamentales.

La première souligne qu'il n'y a pas lieu d'opposer affinement et développement dans la mesure où ces deux concepts sont nécessaires l'un à l'autre. Il semble bien d'ailleurs que ce rapport possède quelque similitude avec celui qui existe entre la sagesse et la puissance.

D'autre part, historiquement parlant, d'aucuns ont voulu les opposer non pas dialectiquement, ce qui se conçoit et même est nécessaire (précisément) mais antinomiquement. Ce qui signifierait dans ce cas qu'il faut choisir. Or, ce choix ne peut se concevoir qu'en se retirant du monde, préférant sa contemplation à son accomplissement, choix contestable mais admissible à partir du moment où il ne se pose pas comme choix obligé, ce qui serait contradictoire puisque l'obligation doit s'entourer

de puissance pour arriver à ses fins... Nous avons cependant vu historiquement ce genre de contradiction triompher, et nous le voyons encore...

La seconde interrogation souligne le problème du lien entre nécessité fonctionnelle et nécessité conjoncturelle.

Ainsi du côté de la nécessité fonctionnelle, l'affinement exprime une fonction endogène liée potentiellement à la notion de développement, comme le déploiement optimum d'un mouvement animal dans un saut, une course, mais aussi le déploiement optimum d'une accréation de conscience. Tandis que du côté de la nécessité conjoncturelle, l'interaction entre l'affinement et l'environnement suscite le renforcement de son affirmation non plus par un surcroît de puissance, mais par l'approfondissement qualitatif de celle-là.

Conclusion

Il ne s'agit plus d'opposer nature et culture, violence et domination d'un côté, maîtrise et affinement de l'autre, et, en fait, civilisation et développement comme l'a amorcé Rousseau (et aujourd'hui Morin[25]), ou Humanité et les hommes, mais de différencier croissance et développement.

Ou comment sculpter sa puissance d'action sans nuire à autrui.

Telle est en fait la réalité historique fondamentale de l'imaginaire *néo-moderne* articulant civilisation *et* développement du point de vue universel, et qui se trouve, sous nos yeux, de plus en plus à la recherche d'une méthode et des institutions nécessaires pour le réaliser.

Cette méthode serait une *architectonique* à même de l'aider à structurer une clé de voûte plus dynamique que statique.

Autrement dit, il s'agit donc bien d'un fondement. Mais *par le haut*. En ce sens qu'il recense et répartit les charges venant du bas. Son "tu dois" n'est pas un dogme qui somme l'obéissance parce qu'il prétend *être* le bas, son réel, etc.; il tire plutôt sa force de ceux-là, en repère la dynamique, et fait en sorte qu'elle puisse s'élancer mieux encore. Cette architectonique est *aérodynamique*, tel un roseau pensant certes, mais animé. Son souffle permet de *s'élever*, dans tous les sens du terme.

Il peut avoir comme point de comparaison une figure historique assez semblable quant au *souffle* (au sens pneumatologique): la Renaissance.

Renaissance veut dire: être en situation de *renaître* plus fort, de penser, certes, comme Léonard de Vinci, lorsqu'il énonce que ne peut être qualifié d'artiste que celui (ou celle) qui utilise de nouveaux matériaux et/ou propose une nouvelle technique.

Mais il ne s'agit pas uniquement de cela (même chez Vinci d'ailleurs).

Il ne suffit pas (et il n'a jamais suffi) de déployer une *quantité* donnée de moyens pour réaliser l'acte créateur. Il faut imaginer autre chose, en avoir envie, en faire l'effort, et *avoir le temps pour le réaliser*. Ce qui implique une connaissance de soi, une capacité à soutenir l'acte *inédit*, un espace-temps psychique et social favorable. Une *qualité* de vie.

Il faudrait donc parler d'une *Nouvelle Renaissance*. Y compris au niveau politique.

Ce qui implique par exemple plusieurs conséquences concrètes qui, à chaque fois, place le citoyen au coeur de la transformation sociale par le biais d'un usage plus systématique du référendum, comme cela devrait être le cas pour le clonage thérapeutique, les OGM, la santé, le nucléaire, le service public, l'instruction, la retraite, les liens familiaux comme le mariage et le Pacs. Il ne faut pas avoir peur de la discussion démocratique, si les enjeux sont bien expliqués à partir de *l'imaginaire social* suivant:

La néo-modernité *pensée comme recherche du qualitatif, donc de l'affinement*, doit de plus en plus devenir le lieu symbolique d'une nouvelle citoyenneté, c'est-à-dire d'un nouvel *esprit du temps* qui recouvrirait le squelette de la modernité d'une chair de signification donnant un visage plus harmonieux aux démiurges de la Technique et de la Ville. Sans nostalgie d'un quelconque Age d'Or ou de lendemains qui chantent.

Lucien-Samir Oulahbib

Notes:

1.- Les inégalités sont *aussi* le résultat d'une plus ou moins bonne capacité de faire valider ses compétences dont certaines ont un potentiel *singulièrement* donné (voir sur ce point Reuchlin, 1990). Les bonnes conditions initiales, comme l'héritage, l'éducation, n'expliquent donc pas tout, d'autant qu'elles sont *aussi* le résultat d'une sédimentation issue d'une autre origine que la terre et la guerre: *l'émergence de la Ville et la capacité de s'y insérer*. Ainsi la grande majorité, au départ, démarre comme serf en fuite ou miséreux (voir le cas de Godric de Finchal décrit par Pirenne, 1963, p41).

2.- De même, les actuelles mobilisations "contre la guerre" ou contre la "globalisation", du moins dans leur majorité spontanée, non organisée par les partisans du marxisme dogmatique considérant que tous les maux et les inégalités viennent du "système capitaliste", peuvent être également perçues, par cette grille de lecture.

3.- Ainsi Richard Rorty (1994, p30-31) a-t-il pu écrire: "(...) La gauche post-marxiste contemporaine me semble différer de celle qui l'a précédée, principalement en cela que cette dernière avait une révolution particulière présente à l'esprit, une révolution qui, en remplaçant la possession privée du capital par sa possession publique, provoquerait des conséquences désirables de grande portée, et en particulier une démocratie de participation croissante (...). Les radicaux contemporains n'ont pas de révolution particulière de ce genre à soutenir. Aussi me semble-t-il difficile de voir dans leur non appartenance présumée à la culture des démocraties libérales, et dans leur anti-américanisme véhément, beaucoup plus que le désir nostalgique d'une révolution, *quelle qu'en soit* d'ailleurs la nature (...). La gauche libérale issue de Dewey et la gauche marxiste radicale de ma jeunesse s'efforçaient toutes deux de forger des visions utopiques, de suggérer des pratiques qui réduiraient les tensions en question. Les doutes que m'inspire la gauche foucaldienne d'aujourd'hui tient à son échec, sitôt qu'il s'agit d'offrir de telles visions et de telles suggestions(...)".

4.- Et le christianisme eut son importance contre elles en développant avec St Augustin, Abélard, St Thomas d'Aquin, (entre autres) le questionnement rationnel. Max Weber observe ceci: "Partout, nous rencontrons magie et religion. Mais, qu'un fond religieux quant à la conduite de la vie conduise, dans son développement conséquent, à un rationalisme spécifique n'est encore une fois un trait spécifique que de l'occident." (1991, p333). Quant à la magie proprement dite, Thomas

Nipperdey souligne: "(...) lorsque les ruisseaux et les rivières n'abritent plus de nymphes ou d'autres créatures surnaturelles, c'est alors qu'on peut construire des moulins en toute tranquillité." (1992, p33). Il ajoute concernant ce "fond religieux" dont parle Weber: "Appelé par quelque chose de différent, l'homme rompt avec son univers habituel, mais au lieu d'un retrait mystique hors du monde, (...) il y intervient de nouveau". (1992, p32). Ainsi, pour Nipperdey, le christianisme constitue une "conscience morale" face à la "tradition". Ce qui veut dire que la conscience, en s'inquiétant (1992, p31) de son rapport au monde ne se satisfait plus des explications fatales et magiques. Mais, en même temps, celles-ci survivent dans les contes et légendes et restent une part nécessaire de l'imaginaire puisque, comme le note Boudon (1968, p226, note 10): "Rien, ni dans la physique ni dans la poésie, ne permet de démontrer ni que le physicien comprenne mieux la *physis* que le poète, ni que le poète la comprenne mieux que le physicien".

5.- Max Weber (1991, p335-336). Nipperdey souligne également l'importance de la ville (1992, p37). Remarquons que lorsqu'il parle de Weber dans ce même ouvrage (p45), il avance le terme de "désensorcellement" (*Entzauberung*) pour désigner la notion de "désenchantement" attribuée à Weber.

6.- C'est ce qu'observe Jean Baechler à propos de "l'anticapitalisme" 1995 (t2, p268).

7.- La France, elle, hésita, vacilla, s'affaissa après 1918, par lassitude et crainte de choisir entre guerre et révolution, ce qui lui coûta d'ailleurs la défaite, majeure, de 39 - dont elle ne s'est pas encore tout à fait remise. Mais la modernité étant trop ancrée en elle (comme en Angleterre), fille aînée de l'Eglise, berceau des *Lumières*, elle ne sombra pas malgré Vichy, et malgré la soumission de la gauche léniniste à Moscou, extrême gauche comprise, malgré l'illusion trotskiste (Ellenstein, 1984, p162, 171, 189).

8.- Par contre la critique qu'opère Baechler (1995, t1, p155-170) sur la façon arbitraire dont Marx, à la recherche de "l'origine du capitalisme", découpe l'Histoire en supposant par exemple qu'il aurait existé un point qui aurait fait "éclore", Baechler insiste sur ce mot, "l'ère" capitaliste, et que Marx place au XVIème siècle dans les *Grundrisse*, après l'avoir situé au XIème siècle dans *l'Idéologie allemande* (t1, p169) est une critique fructueuse. De même, la manière dont Baechler distingue le capitalisme de "la fin propre de l'économique, qui est de procurer les ressources de la bonne vie" (t2, p9) est intéressante pour analyser en quoi la modernité s'en distingue également.

9.- Le livre de Fritz Stern, (1990), montre bien comment, entre 1850 et 1922, des idéologues, antisémites, allemands influents, comme Paul de Lagarde, Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck (auteur en 1922 du livre *Le Troisième Reich*), détestent "par dessus tout le libéralisme" (p10), parce qu'il est "à la base de la société moderne" (*ibid.*). Ils "sont dégoûtés de la solitude, ils désirent une nouvelle foi, une nouvelle communauté de croyants, un monde aux normes établies sans incertitudes, une religion nationale qui unisse tous les Allemands". Stern fait ainsi état, d'une "envie de fascisme" (p6) qui s'affirme en ces termes dans les propos du poète autrichien Hugo von Hofmannsthal (p13): "non pas la liberté, mais des liens communautaires (*Bindung*)... Le combat des Allemands pour la liberté n'a jamais eu plus de ferveur et cependant eu plus de ténacité que ce combat pour une véritable contrainte (*Zwang*), ce refus de se soumettre à une contrainte qui n'était pas assez coercitive... Il a commencé comme une opposition interne à ce soulèvement spirituel du XVIème siècle que nous saisissons le plus souvent sous ses deux aspects, Renaissance et Réforme (...)"

10.- Par exemple Lyotard, (voir Oulahbib, 2002, p326-329). Cette corrélation se rencontre chez d'autres auteurs, tel Bauman, dont le livre *Modernité et Holocauste* (2002) est présenté par une journaliste du *Monde* (Nicole Lapierre, 1er novembre 2002, "le Monde des livres", V) comme analysant la manière dont "l'Holocauste s'est inscrit au coeur du processus de modernité" ou encore en quoi "il dérive bien de notre modernité".

11.- Nipperdey (1992, p70): "L'individu perdit le statut traditionnel qu'il avait dans l'ancienne société, sans pour autant acquérir dans la nouvelle une position assurée. Enfin, la rapidité de

l'industrialisation avait entravé le développement des classes bourgeoises, prises par le temps. Elles furent vite dépassées par les revendications de pouvoir d'un prolétariat conscient, en même temps que par la différenciation et la désintégration des classes moyennes (paysans, artisans, employés, petits entrepreneurs et professions libérales)", et (p71): "A la fin du XIXème siècle, l'Allemagne possédait une économie, une culture, un Etat modernes, de même qu'une société relativement moderne. Mais *le système politique* (et une partie du système social) était *pré-moderne*: pas de démocratie parlementaire, assez faible participation des citoyens; les anciennes élites, pré-modernes, dotées de privilèges considérables, rurales, militaires, occupaient encore une position prédominante sur le plan politique; l'Etat était moins bourgeois que monarchique, aristocratique, militaire."

12.- Ainsi Nipperdey observe (1992, p77-78): "(...) le fascisme a nivelé et égalisé la société allemande, bien que les fascistes n'aient pas milité pour l'égalité des hommes et des citoyens ni éliminé la société de classes. La mobilité sociale augmenta: la vie quotidienne, les *Volkswagen*, la radio populaire, le tourisme de masse, les positions ouvertes aux carriéristes dans le parti et dans la *Wehrmacht*, les Jeunesses hitlériennes et autres organisations de masse obligatoires - tout cela fit naître une nouvelle vision de l'égalité des chances qui a, elle aussi, modifié réellement la structure hiérarchique de la société (...). L'objectif anti-moderne radical exigeait les moyens les plus modernes et les plus radicaux, et une utilisation libérée des entraves traditionnelles. À l'objectif de révolution anti-moderne correspondait la révolution moderniste des moyens."

13.- Ou comment un pangermanisme culturel, par exemple celui de Fichte, prépare les fondements du pangermanisme nationaliste. Dans son introduction aux "*Discours*" de Fichte, Max Rouché écrit ceci (1975, p25) à propos du quatrième *Discours*: "Les Allemands sont supérieurs parce qu'il y a adéquation entre leur langue et leur race; les Français sont réputés inférieurs parce qu'il y a inadéquation entre leur race germanique et leur langue romane. Au fond, Fichte adresse déjà à la langue française - et aussi, tout comme Rosenberg, au christianisme d'avant la Réforme - le reproche hitlérien par excellence: celui d'être métèque, "*artfremd*" (...)". Fichte, dans le quatrième *Discours* tient par exemple ce genre de propos (p117): "(...) Un examen plus approfondi montrerait peut-être que les peuples germaniques qui adoptèrent la langue romaine connurent dès le début (une) diminution de leur valeur morale (...)."

Plus loin Rouché observe (1975, p30-31): "(...) le quatorzième (discours) identifie la cause de l'Allemagne à celle de l'Humanité. Kleist, en 1809, dans *Was gilt es in diesem Kriege*, prononce l'éloge de la nation allemande, "dans le sein de laquelle néanmoins (s'il est permis de le dire!) les dieux avaient conservé de l'humanité plus pur qu'aucune autre". Jahn qualifie également les Allemands de "peuple humain" ("*Die Deutsheit, ein menschheitliches Volkstum*", *Deutsches Volkstum*, p. 32 de l'éd. Reclam), au même titre que les Grecs (...)". Ainsi lorsque Jahn qualifie les Allemands de "peuple humain", le pas peut être franchi vers une définition stipulant que tout ce qui n'est pas allemand n'est pas "humain" dans tous les sens du terme, cette fois... Rouché observe (p28, 29) qu'un tel "orgueil national" prit "des proportions telles que Herder (...) se vit obligé de protester énergiquement (VIè livre de l'Adrastea, t. XXIV, p378 de l'éd. Suphan)". S'il n'est cependant pas question de trouver en Fichte "la" racine idéologique du nazisme, ne serait-ce déjà à cause de l'aspect cosmopolite et la prétention universelle de sa philosophie, Rouché observe néanmoins (p.52) que les "*Discours* et leur habitude d'associer germanisme et humanité ont (...) trouvé un adepte illustre en R. Wagner. Mais un adepte qui allait contribuer à les rendre périmés. Car en attirant l'attention de ses disciples sur Gobineau et son Inégalité des races humaines, Wagner suscita la vocation d'un de ses admirateurs qui devait substituer à ce patriotisme humaniste une interprétation darwinienne et raciste de l'histoire universelle: H.S Chamberlain et *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, 1899, devaient évincer Fichte et ses *Discours* dans l'Allemagne hitlérienne et préhitlérienne".

14.- Jean Guilton (1988, p156), relate que la femme d'Althusser, Hélène, lui confiait que "les catholiques comme les communistes demeuraient des bourgeois, n'allant jamais jusqu'au don total

d'eux-mêmes". Hélène et Louis s'étaient unis pour se consacrer à l'Absolu abandonnant tout désir de carrière, tout honneur humain". Ce dépouillement est un exemple de la pensée anti-moderne actuelle prônant l'anti-développement.

[15.](#)- Par exemple Derrida, dont nous démontons la stratégie dans deux ouvrages consacrés au nihilisme français (Oulahbib, 2002 et 2003).

[16.](#)- "Post-moderne ne signifie pas récent. Il signifie comment l'écriture, au sens le plus large de la pensée et de l'action, se situe après qu'elle a subi la contagion de la modernité et qu'elle a tenté de s'en guérir", (Lyotard, 1993, p89).

[17.](#)- Ainsi Lyotard (1994, p18, 36) n'a eu de cesse d'opposer science et narration, la première dénigrant la seconde: "Le scientifique s'interroge sur la validité des énoncés narratifs et constate qu'ils ne sont jamais soumis à l'argumentation et à la preuve. Il les classe dans une autre mentalité: sauvage, primitive, sous-développée, arriérée, aliénée, faite d'opinions, de coutumes, d'autorité, de préjugés, d'ignorances, d'idéologies. Les récits sont des fables, des mythes, des légendes, bon pour les femmes et les enfants. Dans les meilleurs cas, on essaiera de faire pénétrer la lumière dans cet obscurantisme, de civiliser, d'éduquer, de développer".

[18.](#)- Ce fut le titre d'un livre de Lyotard.

[19.](#)- Ce que Baechler (1995) nomme le "chrématistique".

[20.](#)- *Le Monde diplomatique*, novembre 2002, p18: "La mise en place du système mondial est le résultat d'une jalousie féroce: celle d'une culture indifférente et de basse définition envers les cultures de haute définition - celle des systèmes désenchantés, désintensifiés, envers les cultures de haute intensité - celle des sociétés désacralisées envers les cultures ou les formes sacrificielles. Pour un tel système, toute forme réfractaire est virtuellement terroriste (...). Ainsi encore l'Afghanistan. Que sur un territoire, toutes les licences et libertés "démocratiques" - la musique, la télévision ou même le visage des femmes - puissent être interdites, qu'un pays puisse prendre le contre-pied total de ce que nous appelons civilisation - quel que soit le principe religieux évoqué, cela est insupportable au reste du monde "libre". Il n'est pas question que la modernité puisse être reniée dans sa prétention universelle (...)"

[21.](#)- Pour une explication détaillée de ce concept, voir nos articles (oulahbib, 2002b etc).

[22.](#)- *L'être et le néant*, 1943, p. 632: le "manque d'être, conçu comme caractère fondamental de l'être".

[23.](#)- Allocution sur la notion d'honneur à la séance inaugurale de l'Institut, Académie des sciences morales et politiques, octobre 2002.

[24.](#)- Le nécessaire sera ici perçu selon la double acception aristotélicienne liée à la notion de fonction et aux conditions de son déploiement: "En résumé, le mode de démonstration qu'il faut adopter est celui-ci: en supposant, par exemple, qu'il s'agisse de la fonction de respiration, il faut démontrer que, la respiration ayant lieu en vue de telle fin, cette fonction a besoin, pour s'exercer, de telles conditions, qui sont indispensablement nécessaires. Tantôt, donc, Nécessité veut dire que, si le pourquoi de la chose est de telle façon, il y a nécessité que certaines conditions se réalisent; et tantôt Nécessité signifie simplement que les choses sont de telle manière et que telle est leur nature", Aristote (1885, p32-33).

[25.](#)- Lire son interview dans *Les Echos* du 18-19 octobre 2002, où il oppose ces deux notions.

Références bibliographiques:

Aristote, *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*. Traduction Barthélemy Saint-Hilaire, 1885, Hachette, bibliothèque de la Sorbonne.

Baechler Jean, *Les origines du capitalisme*, Paris, idées/Gallimard, 1971.

Baechler Jean, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.

Baechler Jean, *La grande parenthèse (1914-1991), Essai sur un accident de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

Baechler Jean, *Le capitalisme*, Paris, Gallimard/folio/histoire, 1995.

Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.

Boudon Raymond, *À quoi sert la notion de "Structure"?* Paris, Gallimard, 1968.

Bourricaud François, *L'individualisme institutionnel*, Puf, 1977.

Durkheim Emile, *De la division du travail social*, Paris, Puf, 1978.

Ellenstein Jean, *Staline*, Paris, Marabout histoire, 1984.

Evans-Pritchard, E.E, *Les Nuer*, (1937), Paris, Gallimard, 1968.

Lyotard Jean-François, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.

Lyotard Jean-François, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1994.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie. Essai sur le don*. Paris, Puf, Quadrige, 1983.

Nipperdey Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Nuttin Joseph, *Théorie de la motivation humaine*, Paris, Puf, 1991.

Oulahbib Lucien-samir, *Ethique et épistémologie du nihilisme, Les meurtriers du sens*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Oulahbib Lucien-samir, *Le nihilisme français contemporain, fondements et illustrations*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Oulahbib Lucien-samir, "[Qu'est ce que l'estimation du soi en sociologie? Contribution à la fondation d'une sociologie de la motivation](#)", *Esprit critique*, Vol. 04 no. 10 - octobre 2002b.

Oulahbib Lucien-samir, "[Estimer le développement](#)", *Esprit critique*, Vol. 04 no. 10 - octobre 2002c.

Pirenne Henri, *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, (1933), Paris, Puf, 1963.

Reuchlin Maurice, *Les différences individuelles dans le développement conatif de l'enfant*, Paris, Puf, 1990.

Rorty Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF, 1994.

Rouché Max, "*Discours*" de Fichte, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Stern Fritz, *Politique et désespoir, les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhittlerienne*, 1961, USA, traduction C. Malamoud, Paris, Colin, 1990.

Strauss Léo, *Sur le nihilisme allemand*, 1941, in *Nihilisme et politique*, Paris, Rivages/Payot, 2001.

Weber Max, *Histoire économique, esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991.

Notice:

Oulahbib, Lucien-Samir. "Imaginaire et réalité de la néo-modernité", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Mouvements croisés de l'imaginaire social et pratiques de résistance: refuser de se poser en objet d'intervention dans le cadre d'une ligne ouverte d'intervention psychologique

Par Yves Couturier

Résumé:

La rencontre d'auditeurs, se posant en objet d'intervention, et de cliniciens, dans le cadre d'une ligne ouverte d'aide psychologique à la radio, permet de réfléchir au croisement des imaginaires sociaux dans un espace mi-public, mi-privé: l'espace radiophonique. Ce caractère ambiguë produit une sorte particulière d'anonymat et d'institution de la distance qui favorise le choc des imaginaires. Alors que les intervenants cherchent à instruire une forme particulière de sujet, des appelants entrent dans l'espace radiophonique pour y expérimenter des pratiques de résistance extraordinaires.

Auteur:

Yves Couturier, Ph.D. Université de Sherbrooke, Québec, Canada.

Introduction

Certes, assistons-nous, dans un contexte de modernité réflexive (Giddens, 1987) qui se caractérise par l'anticipation circulaire par le sujet et les divers médiateurs sociaux (dont les médias) des formes sociales de la représentation que l'un et l'autre produisent, à une transformation de l'imaginaire social. L'axe de la production de cet imaginaire, s'il a déjà été aussi univoque que ses proclamateurs et détracteurs l'ont soutenu, semble se transformer: les méta-récits laissent place à une multiplicité de narrations[1] plus ou moins marquées du coin du relativisme, et donc à une multiplicité des imaginaires. Dans une perspective radicale, certains estimeront que ce qui fait problème dans l'expression *imaginaire social*, c'est précisément son versant *social*. À défaut de méta-récits fédérateurs, l'imaginaire trouverait sa source dans la multiplicité des subjectivités et des jeux qu'elles animent. Si nous questionnons cette perspective, parce que nous concevons la subjectivité comme non-essentielle, formée en fait de *rappports* intersubjectifs, de mondes vécus et d'histoire, c'est que nous pensons que cette multiplicité est aussi socialité. En fait, l'éclatement des institués sémiotiques n'altère qu'à la marge la fonction sémantique. D'une certaine façon, il y a moins crise de l'imaginaire que crise, en fait vieillissement, du discours savant ou institué sur l'imaginaire.

Ainsi, nous ne pensons pas qu'il y ait une crise, ou pire un vide, d'imaginaire social. Car un tel vide, s'il eu déjà été attesté, est socialement rechargé en continu. Pour reprendre l'analogie de la plume présentée par Deleuze (1986), l'imaginaire social se niche aussi dans la négativité des

espaces que les sèmes sociaux de l'imaginaire institué produisent. En fait, la disparition ou la modification d'un sème social engage, par effet de pliure du tissu social, d'autres sèmes tendant à se stabiliser et, surtout d'autres sens en situation qui sont produits en continu par les interactants, considérés ici comme formes singulières et situées du général.

Dans cet article, nous proposons de réfléchir à l'un des analyseurs de ces pliures, en l'occurrence les pratiques de résistance, les *resistance strategies* (Hutchby, 1992a: 343) des interactants dans des contextes d'inégalité symbolique. Ceux que nous proposons d'explorer sont au coeur de la relation périclinique dans le champ psychosocial. De façon spécifique, nous présenterons quelques données et quelques résultats préliminaires d'une étude en cours portant sur une émission de radio québécoise où, malgré une velléité illocutoire puissante de la part des animateurs, des pratiques de résistance à l'interventionnisme se déploient parfois. Plutôt qu'à la dérive, l'imaginaire social apparaît alors au coeur d'une série de croisements en pliure où se loge apparemment profondément le tacite social.

Le cas de la ligne ouverte *Deux psys à l'écoute*

Le phénomène des lignes ouvertes connaît un certain essor dans les sociétés anglo-saxonnes et a donné plusieurs recherches en sociolinguistique (Hutchby, 1996; 1999; Squires, 2000). Nous analysons une vingtaine d'émissions de radio d'une telle ligne ouverte destinée à discuter de problèmes d'ordre personnel par un abord de type psychosocial: dépression, colère incontrôlée, correction corporelle des enfants, obésité, etc. La chaîne radio cible pour cette émission un auditoire populaire et principalement francophone de la région de Montréal (Québec). L'émission est animée par un psychiatre de formation, vedette populaire controversée pour ses positions en l'emporte-pièce, parfois à la limite des savoirs homologués par sa profession, et tentant des incursions dans des champs de compétences hors du champ balisé de la psychiatrie. Abordant parfois de façon générale des thèmes sociopolitiques, la dureté de ses propos et son manque évident de nuances caractérisent le style de l'émission sur ces sujets. Le psychiatre est accompagné par un psychologue, d'inspiration humaniste, qui prend en charge l'animation de l'émission. Il relativise parfois les propos de son collègue, lorsque trop virulents.

L'auditeur appelle pour exposer aux deux "psys" un problème, leur partager une frustration, pour poser une question sur un problème le préoccupant directement ou non. La modalité discursive est cependant moins thérapeutique ou clinique, celle du conseil, par exemple, qu'une modalité quasi pastorale, où les hôtes provoquent les appelant afin de favoriser leur engagement existentiel à l'égard de leur problème. Ainsi, l'observateur neutre et distancié d'une telle forme dialogique est surpris d'entendre nombre d'appelants se faire provoquer, voire insulter par les animateurs de l'émission, dans le but, de toute évidence, d'engager la mobilisation existentielle de l'appelant à se poser au plus profond de son intimité en objet d'intervention.

Cette invitation soutenue à se poser en objet d'intervention constitue selon nous l'une des formes actuelles du *souci de soi* explorée par Foucault. Par *souci de soi*, le philosophe entend l'"absolutisation [...] de soi comme objet du souci, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi", (2001, p. 170). Pour se développer comme sujet en regard des possibles d'une époque, il importe de "savoir se soucier de soi [...] c'est la *tekhnê tou biou* (la technique de vie) qui s'inscrit toute entière dans le cadre désormais automatisé du souci de soi." (2001, p. 429). Cette technique de vie engage diverses technologies, diverses "pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes" (Foucault, 1994, p. 545). Le souci de soi ne peut alors se

réduire à l'auto-contemplation dans sa forme narcissique comme elle se présente dans une certaine culture américaine idéalisée. Il s'agit plutôt d'un élément constitutif des conditions de l'être, d'un *existential*, qui aura pris des formes diverses tout au long de l'histoire, pensons aux techniques méditatives, aux techniques ascétiques, aux techniques d'aveu, etc. Il y a donc techniques et techniciens de soi qui ont comme mission d'engager la gouvernementalité (Foucault, 2001) sous une forme spécifique, dans ce cas-ci celle de l'interventionnisme (Couturier, 2002a).

Comment expliquer qu'une personne appelle une telle ligne ouverte alors qu'elle refuse l'invitation à se poser en objet d'intervention, et qu'il est évident pour tous qu'elle sera critiquée, pour le moins, par les psys pour ce refus? Les thèses explicatives sont nombreuses. On peut par exemple évoquer la dimension identitaire du problème dans la construction du soi de certaines couches de la population particulièrement dépossédées des capitaux usuels de la construction et de la reconnaissance identitaires. On peut évoquer également diverses formes de catharsis lorsque l'appelant évoque un tiers, souvent un tiers institué, l'administration publique ou la médecine, par exemple. Pourtant, en un tel cas, les hôtes se feront un devoir de ramener la discussion sur le vécu de l'appelant, lui rappelant qu'il a le devoir de trouver en lui-même les sources de sa souffrance. Mais c'est une autre voie que nous voulons explorer ici, celle d'une activité discursive routinière dans les lignes ouvertes radiophoniques, la résistance (Hutchby, 1992b: 673).

En effet, pour un certain nombre de cas, alors que les positions du psychiatre sont connues, quant à la correction physique des enfants par exemple (il est radicalement contre, et en toute circonstance[2]), nombre d'appelants cherchent à trouver une position nuancée entre le tout ou rien, en évoquant ici ou là une circonstance atténuante, ou encore un système de critères autorisant une correction mesurée. Or, l'appelant se verra, et il le sait *a priori*, attribuer d'une série d'épithètes, tous plus forts les uns que les autres, tournant au tour de la thématique du *demi-civilisé*. Celui qui ne pense pas comme les hôtes est décrété hors de la civilisation, ou attribué d'une quelconque tare, surtout une tare dont la positivité est évidente pour un psychiatre, une tare psychique. Quoique connu, le risque est pourtant fréquemment encouru par des appelants. Nous pensons qu'il s'agit là d'une activité de résistance de leur part, qu'elle vise à entrer dans un combat, ici contre la forme extrême et occidentale des technologies de soi, le psychologisme et les divers appels à l'introspection qu'il suscite.

Nous voulons approfondir un exemple de résistance qui nous permettra d'illustrer notre propos sur le croisement des imaginaires et des résistances. Alors que le psychiatre a des propos qu'on peut estimer sans trop de risque xénophobes, attribuant le refus des individus d'un groupe d'une origine ethnique des pays de sud de se poser en objet d'intervention comme un trait de leur sous-développement, il répète ces propos avec une récurrence étonnante pour le contexte québécois et canadien. En fait, la xénophobie n'a pas, dans ce contexte, de véhicule politique comme dans nombre de pays européens, et le Canada se perçoit (et entretient cette perception) comme un pays d'immigration, dont l'une des valeurs fondatrices est le multiculturalisme[3]. Tenir dans ce contexte des propos qui s'approchent du terrain de la xénophobie, révèlent des pratiques de résistance[4] à l'encontre de l'imaginaire social canadien. Se croise à cette première résistance celle d'un auditeur, victime de la simplification symbolique du psychiatre. Cet appelant sait que le combat est inégal, puisque l'animateur possède des capitaux importants, dont la maîtrise, dans tous les sens du terme, du microphone. Voici quelques extraits, fragmentés quoique chronologiques, de la discussion, pour ne pas dire du combat:

Ali

"Bonjour M. Pistorio, bonjour Dr mailloux. Moi ça fait à peu près deux semaines que j'écoute votre

émission. Il y a certains sujets par exemple, parce qu'il s'agit de sujet de psychologie, de psychiatrie, c'est des sujets qui [xxx:2][5] puis c'est très constructif pour les gens, par exemple, qui vous écoutent. Par contre, lorsque vous abordez des sujets un peu de sociologie ou des sujets un peu qui sortent du cadre de la psychologie ou de la psychiatrie, je pense que des fois c'est un peu [xxx:2], puis surtout Dr Mailloux, parce qu'il invente des choses qui des fois ne sont pas basées..."

Psy

"Vous avez des exemples, Ali, en particulier, auxquels vous voulez revenir en particulier?"

Ali

"Oui, je vais vous donner juste un exemple. Vous traitez par exemple tous les gens qui arrivent de l'extérieur, de l'étranger, de demi-civilisés. Vous dites que...Allo?"

Ici l'appelant tente d'imposer le thème de sa résistance: les simplifications ethniques, voire racistes, des "psys" lui paraissent hors de leur champ de compétence.

Psy

"OK, alors est-ce qu'il y a une information sur laquelle en particulier vous voudriez ramener une plus grande acuité, une vérité?"

Ali

"Exactement, parce que des fois les gens, tu sais parce que la radio c'est comme un outil d'apprentissage aussi, et les gens qui n'ont pas accès à votre..."

Psy

"Ali, vous ne répondez pas à ma question, ma question était justement est-ce que vous voulez en profiter aujourd'hui pour ramener une information qui aurait été erronée, qui aurait été..."

Les hôtes refusent le thème sociologique de la résistance et cherchent à conduire l'appelant vers une posture individuelle, psychologique, qui leur servira à démontrer son refus de se poser, à titre d'individu, comme objet d'intervention et, par le fait même, son état de sous-civilisé.

Dr

"Expliquez les faits erronés de Mailloux"

Ali

"Je vous l'ai déjà dit, par exemple, lorsque vous annoncez que la plupart des gens viennent de pays opprimés, ça c'est une information qui n'est pas, c'est ça que j'ai ramenée. [...]"

Psy

"Oui mais alors précisément, de quoi parlez-vous alors?"

Ali

"Bien c'est ça, vous voulez que je le répète encore? Exactement, il a dit ça, la plupart des gens qui viennent ici, viennent de pays opprimés qui n'ont pas accès à la liberté d'expression. [...] Y'a des français qui sont nés au Maroc que je connais très bien, s'ils viennent ici ça veut dire qu'ils viennent de pays opprimés, ce sont des demi-civilisés?"

Dr

"Oui, oui, la plupart de ces pays-là, sans faire trop de distinctions, c'est presque tous des pays, là, avec des régimes totalitaires, voyons!"

Ali

"Mais c'est des demi-civilisés?"

Dr

"Mais oui, mais un individu qui est un demi-civilisé c'est un individu qui est incapable d'utiliser sa tête raisonnablement, c'est un individu qui est incapable d'autocritique, de se regarder, c'est un individu qui est incapable d'un esprit critique, ok, c'est-à-dire de prendre un recul, de s'interroger, alors tous ceux qui viennent de pays..."

Ali

"Pourquoi vous ne rajoutez pas "qui n'est pas blanc" tant qu'à y être?!"

Dr

"Non, non..."

Psy

"Ali, pourquoi vous ne dites pas [xxx:1], ça ça serait plus intéressant que vous, venant d'un pays du Maghreb, ce discours-là personnellement vous touche parce que vous vous sentez traité de demi-civilisé et que vous ne vous considérez pas comme un demi-civilisé...Mais parlez-nous de vous Ali, c'est beaucoup plus intéressant que de défendre les pays du Maghreb en général ou l'Afrique en général. Parlez-nous de vous, pourquoi ça vous touche?"

Ali

"Bien écoutez, c'est exactement, c'est ça vous généralisez là, là vous me traitez de [xxx:2] alors que vous ne me connaissez même pas, vous me traitez de demi-civilisé."

Dr

"Ali [rires] Je dois vous dire, vous savez, on a des Québécois, des prototypes, des individus comme vous et je les appelle affectueusement des chiqueux de guénille [i.e.: ressasser des problèmes avec plaisir] et là cet après-midi, Ali, vous êtes chiqueux de guénille!! [rires]"

Psy

"On a l'impression que vous avez été blessé par les propos de Pierre et qu'en retour vous voulez aujourd'hui, vous essayer de lui faire des critiques vous aussi."

Ali

"Non non, qu'est-ce qui vous donne cette impression-là?"

Dr

"[Rires]. Vous savez Ali, je comprends de votre appel, une tentative maladroite d'essayer de me faire taire."

Ali

"Non non non non, pas du tout."

Dr

"Bien oui, bien oui, mais c'est pas grave... Vous savez, on comprend, vous venez d'un pays qui ne favorise pas la libre expression."

Ali

"Bien non non non... Pour vous dire, j'ai vécu presque toute ma vie en France, donc..."

Psy

"Non!"

Dr

"Attendez un peu, un peu de politesse..."

Ali

[xxx:3].

Dr

"SVP, SVP, et vous êtes tous pareils, tous des demi-civilisés [xxx:2]."

Ali

"C'est des généralités que vous faites."

Dr

"Marc vous a invité à parler de vous, nous aurions aimé vous entendre sur votre expérience personnelle."

Ali

"Pour sortir des généralités justement."

Dr

"Oui et vous n'avez pas voulu participer à l'exercice alors on va devoir vous saluer cher Ali et bienvenue dans le monde civilisé, vous allez apprendre tranquillement ce que c'est, bye, Ali."

Les hôtes utilisent leur pouvoir sur le microphone pour imposer leur point de vue et boucler à leur avantage l'appel. Après la publicité, les animateurs, en l'absence de l'appelant, conclurent le débat de façon condescendante.

Le classement sans appel d'Ali (comme figure singulière d'un groupe) du côté des demi-civilisés traduit un premier imaginaire, celui des "psys" qui se construisent comme résistants en regard d'un second imaginaire, la norme sociétale estimée stérile (rectitude politique), hypocrite (la minorité silencieuse), dangereuse (en regard de la menace à l'ordre du monde qu'elle présente). Ali cherche à poser sa propre représentation de son monde, de son expérience comme légitime dans un espace forcément pluriel. Le déséquilibre des capitaux symboliques, mais surtout la construction de l'auditoire par les hôtes comme une communauté co-résistante conduit tout droit l'appelant à la défaite (mesurée du point de vue radiophonique).

L'appelant connaissait très bien la position des psychologues sur les citoyens ayant une origine africaine. Il connaissait également le déséquilibre des ressources symboliques (statuts des

hôtes, par exemple) et matérielles (contrôle du micro, par exemple) en présence. Pourtant il appelle. Pourtant, il travaille, il lutte à la construction d'un "*reverse discourse*" (O'Brien, 1999: 140), analyseur de la résistance en cours, sur une autre résistance, celle des psychologues, elle-même un *reverse discourse* à l'égard du discours multiculturaliste de l'État canadien. Il y a ici à l'oeuvre un phénomène de réflexivité complexe (Couturier, 2002b) où les pratiques des uns se réalisent à la faveur de l'anticipation des pratiques des autres, où l'énonciation se produit dans un espace de visibilité très particulier, soit l'auditoire affirmé comme une communauté résistante, dans les faits cible de l'action des psychologues. La communauté se crée par le travail de naturalisation de l'imaginaire.

Ici, pour bien saisir le combat, il faut donc rapatrier d'autres locuteurs tacites, dont l'auditoire et les formes instituées de l'imaginaire dans les discours sociaux (émis par les instances de santé publique, par exemple). D'une grande rapidité, les jeux de réflexivité illustrent comment l'imaginaire social se construit, se reconstruit et s'induit. L'auditoire crée pour la majorité des appelants un espace de visibilité qui produit moins de la gouvernementalité des auditeurs qu'un effet réflexif miroir, un retour de son dira-t-on d'un point de vue radiophonique, permettant à l'auditeur d'élucider les contours d'un imaginaire réactionnaire, ou la communauté d'écouter (Squires, 2000) se perçoit et se présente comme assiégée. Pour les hôtes, l'auditoire est donc le but d'un travail, à l'occasion duquel un appelant est éventuellement utilisé pour démontrer le refus d'être soit, tel que prescrit (en fait instruit). Bien entendu, cet auditoire est un objet symbolique de lutte, qu'il importe de monopoliser pour instituer la forme symbolique. Les imaginaires se croisent, en vue d'infléchir la structure du champ des représentations.

Et c'est là que la contre-résistance devient possible, de la part de l'appelant. Tenter de contredire les hôtes, c'est entrer dans l'espace de conflits, notamment à la faveur de la distance et de l'anonymat créé par le médium en tant que tel. Bien entendu, notre propos ne vise pas à encourager une forme ou l'autre de résistance; appeler comporte des risques certains qu'il ne faut pas dénier. Nous nous limitons à interpréter cette pratique *a priori* perdante comme une stratégie d'action qui permet à l'imaginaire social d'être dit, contredit et tu.

L'appelant espère-t-il gagner cette lutte de monopolisation symbolique de l'auditoire? Sans doute que non. Pourquoi appeler dans ce contexte? La résistance symbolique, comme toute résistance, est, comme bien souvent, à la marge du monde, à la périphérie de la norme. Au plan collectif, cette marge est essentielle, véritable terrain de tous les possibles. Au plan de l'individu, la résistance apparaît comme une pliure du soi, dont la topologie ne s'étudie que fort difficilement. Une telle pliure est constitutive de la pliure de l'imaginaire. Le soi et l'imaginaire, collectif et individuel, se croise ici fondamentalement.

Enfin, de façon plus générale, il n'y a pas selon nous *méta-récits* contre *narrations subjectives*, mais pratiques discursives qui se distribuent autour de diagrammes de dispersion (Deleuze, 1986), formes qui se constituent aussi des divers discours de résistance. Il ne faut donc pas oublier que la forme à un dehors et un dedans. Ces formes sont, bien entendu, sociales et historiques, d'une part, et *réalisées in situ* par des actants, d'autre part. Il devient alors intéressant d'étudier le diagramme de dispersion des possibles de la *réalisation*, diagramme qui constitue la limite de l'imaginaire socialisé, et indique, peut-être, un espace de l'imagination encore à déplier.

Notes:

1.- Cette multiplicité peut cependant se concevoir comme une forme subtile de méta-récit. Nous sommes parfois étonné de constater avec quelle vigueur et passion, et avec quelle tonalité d'évidence et de positivité s'énonce la pensée postmoderne. Milot estime que "le concept de postmodernité ne fait pas consensus, pas plus dans sa définition concurrentielle [...] que dans ses conditions de possibilité: pour les uns, il faut le resituer dans une historicité bien délimitée, pour les autres, c'est précisément cette opération qui demeure impensable. [...] Tout compte fait, et toutes choses étant égales, donner à voir que le postmodernisme peut relever de la fiction théorique d'une part, et de la littéro-philosophie d'autre part, et en donner à lire les conséquences pour la fiction comme pour la théorie, pour la littérature comme pour la philosophie" (1994: 91-93). Et si la pensée postmoderne constituait la forme actuelle du méta-récit?

2.- Il va sans dire que notre propos n'est pas clinique, et que nous ne voulons nullement traiter des impacts négatifs, ou éventuellement positifs, d'une correction physique. C'est le mode discursif que nous voulons exposer ici.

3.- Évidemment, ce multiculturalisme est en partie fantasmatique et n'exempte pas le Canada de racisme, notamment envers les autochtones.

4.- Au plan de l'imaginaire social, la résistance est positivement connotée, surtout en Europe. La figure du résistant est une figure noble. Or, en elle-même, la résistance n'a pas de gauche ou de droite, elle consiste en un phénomène d'opposition à une idée, un phénomène, une pratique. En des termes politiques, on pourrait la qualifier ici de réactionnaire.

5.- Le triple X est une convention indiquant des trous dans la transcription, souvent dus au chevauchement des discours. Le chiffre renvoie à sa durée.

Références bibliographiques:

Couturier, Yves (2002a). "Champ sémantique de l'intervention et formes transdisciplinaires du travail: le cas de la rencontre interprofessionnelle des infirmières et travailleuses sociales en CLSC" dans *Nouvelles pratiques sociales*, vol.15, no.1.

Couturier, Yves (2002b). "Les réflexivités de l'oeuvre théorique de Bourdieu: entre méthode et théorie de la pratique.", dans *Revue électronique de sociologie Esprit critique*, vol.4 no.3, téléaccessible à <http://www.espritcritique.org>.

Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*, Paris, éd. de Minuit.

Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits: 1954-1988*, Paris, Gallimard, tome IV.

Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil.

Giddens, Anthony (1987). *La constitution de la société*, Paris, PUF

Hutchby, Ian (1992a). "Confrontation Talk: Aspects of "Interruption" in Argument Sequences on Talk Radio" dans *Text* 12 (3): 343-371.

Hutchby, Ian (1999). "Frame Attunement and Footing in The Organisation of Talk Radio Openings", dans *Journal of sociolinguistics*, 3/1: 41-63.

Hutchby, Ian (1996). "Power in Discourse: The Case of Arguments on a British Talk Radio Show", dans *Discourse et Society*, 7 (4): 481-497.

Hutchby, Ian (1992b). "The Pursuit of Controversy: Routine Skepticism in Talk on Talk Radio", dans *Sociology*, 26 (4): 673-694.

Milot, Pierre (1994). *Pourquoi je n'écris pas d'essais postmodernes*, Montréal, Liber.

O'Brien, Carol-Anne (1999). "Contested Territory: Sexualities and Social Work": 131-155 in Chambon, Adrienne, Allan Irving et Laura Epstein (éd.) (1999). *Reading Foucault for social work*, New York, Columbia university press, 292p.

Squires, Catherine (2000). "Back Talk Radio. Defining Community Needs and Identity", dans *Politics*, 5(2): 73-95.

Notice:

Couturier, Yves. "Mouvements croisés de l'imaginaire social et pratiques de résistance: refuser de se poser en objet d'intervention dans le cadre d'une ligne ouverte d'intervention psychologique", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Islam, islamisme et le 11 septembre: le grand imbroglio. Point de vue d'un sociologue

Par Brahim Labari

Résumé:

Au lendemain des attentats du 11 septembre qui ont touché le cœur de l'Amérique, les condamnations étaient unanimes et légitimes. Leur justification ne peut être qu'une absurdité à laquelle aucun esprit raisonnable et raisonné ne peut souscrire. La violence barbare, de quelque nature qu'elle soit, ne peut trouver abri nulle part dans notre univers commun. Néanmoins, il faut prendre le recul nécessaire et analyser cette violence à l'aune de ce que le monde est devenu aujourd'hui, un an après l'ébranlement du 11 septembre. Le passé éclaire le présent et fournit, à condition de s'y attarder un peu, les clés de sa compréhension loin de la passion qui caractérise bon nombre de réactions de par le monde. Mais avant le passé récent, il y a un passé lointain qui le détermine aussi grandement. Ce qui est arrivé aux USA serait directement lié à l'islamisme à contenu morbide qui a pour ambition de mettre à genou la liberté et la modernité. Ainsi est née la polémique au sujet de l'islam qui fait, semble-t-il, recette au point qu'une certaine intelligentsia s'empresse de crier haro sur cette religion considérée comme une dangerosité. Une soi-disant admonestation que les attentats du 11 septembre ont remise à la mode la plus sotte et la plus outrancière. Le capitalisme, le socialisme, le communisme, le libéralisme, l'humanisme... bien qu'étant des idéologies et des doctrines aussi problématiques, n'ont pas suscité autant de peurs. La raison étant que ces idéologies sont transnationales alors que l'islam, dit-on, est spécifié géographiquement et culturellement. Mon propos est de s'interroger sur l'ébranlement du 11 septembre, les interprétations qu'il a suscitées et sur la symbolique dont il est porteur. Le tout se rapportant à la désignation de l'islamisme et par ricochet de l'islam comme l'adversaire de l'Occident et du "progrès".

Au lendemain du 11 septembre, la force des images est telle que le monde s'interroge avec perplexité du bien-fondé de l'immunité américaine et de celui du nouvel ordre international. Jusqu'alors les Etats-Unis apparaissaient comme le pays le plus puissant procurant à ses concitoyens des garanties de leur sécurité eu égard par exemple au terrorisme aveugle (ne dit-on pas de ce pays qu'il dispose des meilleures agences de renseignements et de contre-espionnage?...). Or, l'ampleur de l'attaque qui était déclenchée depuis le sol américain, la quasi-unanimité de la condamnation de cette attaque, "l'empressement" qui s'ensuivait dans l'identification des auteurs de l'attentat, la psychose régnante dans les pays dits développés, la riposte américaine qui a fini par défaire le pouvoir des Talibans en disent long sur l'incertitude de notre monde dit civilisé, et révèlent le fossé réel ou imaginaire entre l'Occident et les pays musulmans. Au-delà de la compassion vis-à-vis de toutes les victimes de ces odieux attentats, il convient de s'interroger sur la véritable signification de ces attaques, sur l'islamisme à ramification internationale à qui on les a attribué et sur leurs implications pratiques et symboliques. Cet exercice est indispensable car après

les attentats du 11 septembre, certains journalistes - souvent hélas emportés par la phraséologie de circonstance - se laissaient aller à quelques amalgames.

Pour ne citer qu'un exemple, l'ouvrage de Oriana Fallaci[1] fait partie de ces appréciations livrées à chaud qui ne peuvent qu'émouvoir, sans poser clairement les termes de débat au risque d'accentuer des approximations chez des esprits chagrinés.

L'islam et l'islamisme renvoient à des positionnements politico-religieux et à des exigences socio-morales très disparates. L'importance de ces distinctions, et le pillage systématique exercé sur ces concepts, m'obligent à apporter quelques éléments à leur clarification.

L'islam est une religion monothéiste au même titre que le christianisme et le judaïsme. Etymologiquement, "*Islam*" signifie en arabe "soumission à Dieu " et a donné "*muslim*" (pl. *muslimûn*): "musulman(s)". En français, l'usage veut qu'on utilise la minuscule pour la religion, comme pour christianisme, et la majuscule pour désigner l'espace musulman et sa civilisation; les musulmans francophones écrivent Islam dans tous les cas.

On a tendance en Europe à considérer l'Islam comme un tout monolithique, immuable dans le temps et statique dans l'espace. Or, il a connu des schismes, des périodes de grandeur et de déclin et, de la Mauritanie à l'Indonésie, de l'Afrique noire à l'Asie centrale, englobe des ethnies très différentes qui, tout en partageant la même foi, sont marquées par leurs cultures d'origine et ont conservé leurs spécificités"[2].

A cette définition de Paul Balta, je peux ajouter que l'islam est une religion de paix ("*salam*") mais également de savoir - le premier verset du Coran insiste sur cette dimension en apostrophant le prophète Mahomet "*Ikra!*" (Lis!).

Pénétré d'un idéal social et culturel, l'islam, comme toutes les religions, en tant que "système de termes, de formes, de catégories, d'images... qui fonctionnent de manière à fournir aux gens une interprétation de leur propre situation" (Geertz, 1973) remplit la fonction sociale de procurer aux hommes les moyens de dépasser les limites de leur capacité analytique, et par ricochet de donner un sens à leur existence. De ce fait, c'est la seule définition qui rende compte de bon nombre de religions.

Par ailleurs, il convient de souligner que l'islam ne se rapporte pas exclusivement à une aire culturelle précise. A titre d'exemple les Arabes ne sont pas tous des musulmans: dans les années soixante-dix, il y avait un débat entre les nationalistes du parti *Baas* (Résurrection) fondé par Michel Aflak (un chrétien par ailleurs) et les islamistes sur le projet de réaliser l'unité arabe. Tandis qu'il est reproché aux islamistes d'exclure des chrétiens et des juifs arabes de cette unité recherchée, il est également fait grief aux nationalistes d'ignorer d'autres musulmans non arabes. La plupart des faits marquants du siècle passé étaient l'oeuvre soit de l'islam chiite (la révolution iranienne de Khomeyni dont les effets avaient affecté bon nombre de régimes arabes, pourtant sunnites[3]), soit des minorités transnationales comme l'organisation *Al Quaiida*. Ce fait n'est pas sans importance car l'islam sunnite est très largement majoritaire dans la plupart des pays arabes.

L'islamisme, quant à lui, est la variante radicale et politique de l'islam. Il est une réaction à un certain nombre d'événements qui ont secoué le monde islamique, mais aussi à la mollesse ou l'incapacité reprochée aux gouvernants qui se seraient détournés de la religion pour épouser le

modèle occidental. En effet, dès les années 70, une vague de "frères musulmans" (*Ikhwan al muslimine*) "font leur apparition dans presque tous les pays arabes, s'inspirant de l'organisation fondée par le théoricien Hassan Al Banna en Egypte en 1927. Une identité de visions et de projets les liait, une sorte d'Internationale islamiste. La défaite des armées arabes face à Israël en 1967, l'échec des gouvernements nationalistes et traditionalistes à combattre le chômage et la corruption leur procurent une assise sociale incontestable. Ils prônent un islam rigoriste fondamentalement tourné vers la perspective de renverser les gouvernements en place (Labari, 2002, p160). Ces clarifications nous amènent à voir ce qu'il en est du 11 septembre dans son enchaînement à l'islamisme, voire à l'islam.

Du point de vue de "l'administration Bush", la menace de l'ordre international est désormais résiduelle, concentrée dans les montagnes d'Afghanistan ou logée quelque part au sein de "l'axe du mal". C'est ainsi que, quelques semaines après les attentas du 11 septembre, une guerre "sans visage" a défait le pouvoir des Talibans à Kaboul sans avoir épargné de nombreuses victimes innocentes en Afghanistan. Et ce au nom d'une "légitime défense préventive" dont on a vu les égarements, les écarts de langage, les "dommages collatéraux" et les "intentions" de faire le "nettoyage" à l'échelle de la région, prendre progressivement le dessus sur la légitimation de la riposte à d'odieux attentats perpétrés sur le sol américain.

Cette guerre n'est pas la première et certainement pas la dernière dans la série que l'on peut désormais baptiser du point de vue de l'administration Bush "Guerre contre le terrorisme"^[4]. Mais cette administration, si animée par le bien commun, savait-elle que le terrorisme a ses causes? Lesquelles pourraient être résumées, sous préjudice d'une énumération plus précise, en deux catégories.

1/ Ce qui se passe au Proche-Orient est une calamité qui signe la défaite de la raison. Je veux parler du conflit arabo-israélien qui fait chaque jour des morts et des blessés. Tandis que "l'administration Bush" lance des ultimatums et distribue des bons et mauvais points (axe du mal; devoir moral...), les Palestiniens sont assiégés par l'armée israélienne, acculés à soupirer comme une créature opprimée. Pourtant les condamnations restent verbales et la "communauté des nations" se complaît dans un rôle de spectateur. On sait depuis longtemps que l'impunité d'Israël est devenue une certitude entretenue par le puissant allié américain. Quand Georges Bush a déclaré ne pas comprendre l'animosité dont les Etats-Unis font l'objet et le théâtre d'un certain 11 septembre, on a envie de lui rappeler les égarements de la politique américaine depuis au moins l'après-guerre. Quand les officiels américains disent qu'ils pourraient procéder à des frappes contre l'Irak pour en finir, dit-on, avec Saddam Hussein, on est en droit d'objecter qu'ils n'ont pas pour vocation de faire et de défaire les régimes politiques. Lorsque Georges Bush, encore lui, présentant ses options belliqueuses, souligne qu'il s'agit d'une guerre du Bien contre le Mal, on croit entendre un responsable du temps des Croisades. Tout cela atteste, si besoin est, de l'inculture et de l'arrogance de la super-puissance. Mais face à tous ces égarements, la vieille dame, l'Histoire, rappelle l'évidence, aujourd'hui oubliée, que l'accumulation des frustrations finit par rattraper quiconque se croit au-dessus du bon sens et de l'Humanité. Jamais l'Amérique n'a été aussi malmenée par un ennemi insaisissable et invisible, jamais elle n'a été angoissée au point de voir son Président sur les écrans de la télévision déclarer ne pas être contaminé par le virus de la maladie dite du charbon. Il s'ensuit qu'à l'heure où ces lignes sont écrites, le bilan de la guerre contre l'Afghanistan est franchement maigre eu égard aux objectifs escomptés. Si les Talibans sont pourchassés, il va sans dire que les objectifs, à savoir le démantèlement des organisations "terroristes", la capture de Ben Laden et du mollah Omar, restent une pure chimère. La vieille dame n'aime pas qu'on se moque d'elle, encore moins qu'on la tienne pour la maîtresse du puissant. Et l'on sait, de science certaine,

que les gouvernements américains se sont royalement moqués du monde. Le vieux principe juridique "Pas d'intérêt, pas d'action" leur sert d'argument procédural et d'obsession stratégique. Il y a quelques temps encore tout le monde se mettait à parler de l'invincibilité américaine, certains ont osé l'analyse jusqu'à décréter la "fin de l'histoire" (Fukuyama, 1992), et le triomphe de la rationalité "occidentale" sous la houlette des Etats-Unis. Jusqu'à ce 11 septembre 2001, ce paradigme prenait l'allure d'une vérité absolue. Mais il se trouve que quiconque sème le vent, s'apprête un jour à récolter la tempête. La violence est inacceptable, surtout celle qui tue les innocents, mais au-delà de la compassion, il faut chercher les explications de cet aboutissement et faire son auto-critique. Jusqu'à présent, on a juste entendu le plus notoire des Américains déclarer souscrire à l'hypothèse d'un Etat palestinien. Pas un mot sur la violation quotidienne des droits de l'homme par l'armée israélienne dans les territoires occupés, pas un mot sur la complicité avérée des Etats-Unis vis-à-vis d'un certain nombre de régimes obscurantistes. Mais l'introspection est un exercice fort difficile, heureusement que la vieille dame veille comme cette lampe merveilleuse dont Aladin a le secret.

Il est aujourd'hui difficile de réfléchir sereinement aux différents facteurs qui ont engendré un tel malentendu, et la piste palestinienne est bien insuffisante. Tout ce qui pourrait être avancé comme hypothèse et qui ne relève pas du "politiquement correct" serait vite tenu pour de l'anti-américanisme primaire. Mais le rôle d'un sociologue est précisément critique et placé au-delà des convenances de toute sorte.

Après la chute du mur de Berlin, la situation géopolitique internationale a changé de fond en comble, l'hégémonie américaine, gendarme du monde, est consacrée sans parcelle de résistance. Les pays du sud, objet de toutes les mégarde, subissent la loi de l'argent - roi des programmes d'ajustements structurels sous l'aile asphyxiante des dictatures. Ce qui débouche sur la seconde catégorie.

2/ L'état critique et "anémique" des sociétés musulmanes et plus largement du Tiers-monde (dépendance économique, corruption politique, inégalités sociales) est l'enjeu de l'affrontement entre forces politiques. L'islam représente, dans le répertoire de ces affrontements, l'alternative de rechange. Et ce pour un modèle sociétal authentiquement musulman. Combattre la "*Jahiliya*[5]" est l'objectif premier de cette alternative islamiste exhortant à mettre en pratique deux concepts:

- le concept de "*Niya*" ("la bonne foi", "la juste conviction") est employé pour signifier la nécessité pour chaque musulman de se réformer soi-même dans l'intérêt sublime de la *Umma*. Pour justifier cette obligation, les islamistes se réfèrent au *Hadith* suivant: "Dieu n'améliore la situation d'un peuple (dans la voie du Salut) que lorsque chacun d'eux se débarrasse de sa mauvaise foi";
- le concept du "*Djihad*" met l'accent sur l'effort qui incombe à tout musulman de combattre tout ce qui serait attentatoire à la religion. Les islamistes fondent cette nécessité d'effort sur un autre *Hadith* qui stipule: "Quiconque de vous assiste à une transgression de la religion, il lui est impératif d'y mettre fin par sa main (force). S'il ne le peut pas, qu'il le fasse verbalement (avertissement), sinon qu'il la condamne avec son coeur et c'est le moindre geste pour un Croyant".

Malgré la pléthore des interprétations dont il fait l'objet, le *Djihad* recouvre traditionnellement une double acception:

- la première est défensive. Il est du devoir de chaque musulman de protéger par tous les

moyens le *Dar al Islam*, par référence au Divin. Si le *Dar al Islam* n'est pas "menacé physiquement", il le serait sur le plan économique au travers de la présence des multinationales et de la logique bancaire occidentale. Il faut juste rappeler que l'islam rejette vigoureusement la "*Ribat*", c'est-à-dire les taux d'intérêt.

- La seconde est offensive. Il s'agit de propager l'islam et de combattre les "infidèles". Cette acception a pris fin depuis l'éclatement du dernier empire islamique, l'empire ottoman, en 1914. Elle est devenue aujourd'hui une pure utopie.

Les attentas du 11 septembre sont le fruit, semble-t-il, d'une nébuleuse islamiste qui a planifié de frapper les Etats-Unis parce que ces derniers seraient des ennemis de l'islam, et partant de la justice "internationale". Il serait reproché à l'Amérique d'être à la tête d'une conspiration visant les pays musulmans et plus largement les pays du Sud. A travers le FMI (Fonds monétaire international), la banque mondiale, l'ONU (Organisation des Nations unies)...est identifiée la main invisible d'une Amérique arrogante. Toutes ces institutions seraient des instruments de domination, voire de la corruption du monde musulman. Cette théorie du complot, très bon marché et populaire il faut bien le dire, est en passe d'offrir comme sur un plateau ses lettres de noblesse à la plupart des régimes arabes, pourtant impies. Paradoxe alors? Saddam est un dictateur, mais il est le seul à résister à l'Amérique incarnant ainsi l'image du martyr. Si tel est le diagnostic de la rue arabe, l'intelligentsia laïque, elle, tout en étant consciente des véritables objectifs des Etats-Unis à savoir le pétrole, applaudit à l'idée enfin de commencer la mise en quarantaine d'un ordre politique si hostile à l'idéal démocratique. Et l'opération ne doit pas s'arrêter à l'Irak... quitte à réveiller les vieux démons de l'occidentalo-centrisme.

Mais la langue de bois a souvent bravé toute la sérénité des études sociologiques sur la question, et le monde, très branché sur le sensationnel, montre du doigt les excès de l'idéologie islamiste. Certains universitaires ont joint leur autorité et leur renommée à ce chœur d'élucubrations. De la thèse du choc des civilisations à l'ethnocentrisme, des mauvais penchants de la théorie évolutionniste à ceux du paradigme développementaliste, une constante en ressort à savoir accabler l'islamisme pour incriminer l'islam. Source "manifeste" d'une démographie galopante, dotée de kamikazes redoutablement suicidaires, cette religion viserait l'anéantissement des acquis qui font le bonheur de l'humanité, de toute l'humanité. L'islam serait incompatible avec le "vivre-ensemble". Le livre d'Oriana Fallaci (2002), vendu à des milliers d'exemplaires et traduit dans plusieurs langues, dénote un certain malaise dans la culture occidentale. Lisons un passage très parlant de ce fameux brûlot: "*Masochistes, oui, masochistes. Et à ce propos évoquerions-nous ce que tu appelles Contraste-entre-les-Deux-Cultures? Eh bien, si tu veux vraiment le savoir, le seul fait de parler de deux cultures me dérange. Le fait de les mettre sur le même plan comme s'il s'agissait de deux réalités parallèles, deux entités du même poids et de la même mesure, m'agace. Parce que derrière notre civilisation il y a Homère, il y a Socrate, il y a Platon, il y a Aristote, il y a Phidias. Il y a la Grèce antique avec son Parthénon, sa sculpture, son architecture, sa poésie, sa philosophie, sa découverte de la démocratie. Il y a la Rome antique avec sa grandeur, sa loi, sa littérature, ses palais, ses amphithéâtres, ses aqueducs, ses ponts et ses routes. Il y a un révolutionnaire, ce Christ mort sur la croix, qui nous a enseigné (et tant pis si nous ne l'avons pas appris) l'amour et la justice. Il y a également une Eglise qui nous a infligé l'Inquisition, je sais, qui nous a torturés et brûlés mille fois sur le bûcher, qui nous a opprimés pendant des siècles, qui pendant des siècles nous a contraints à ne sculpter et à ne peindre que des Christ et des Sainte Vierge, et qui m'a presque tué Galilée. Elle me l'a humilié, neutralisé, muselé. Mais elle a aussi donné une grande contribution à l'histoire de la pensée, cette Eglise. Même une athée comme moi ne peut le nier*".

On reconnaît là la fibre occidentaliste d'une dame qui n'a plus rien à perdre. Gravement malade et s'étant taillée la réputation d'une grande journaliste internationalement connue, elle compte manifestement mettre à crédit cette renommée pour crier au danger de l'islam. Le monde musulman n'aurait rien apporté à l'humanité si ce n'est la guerre, le sang et la sueur. Et Fallaci de poursuivre: *"Ou je me trompe? Et même si tout cela est un tas d'ordures, mais je dirais que non, réponds-moi: derrière l'autre culture, la culture des barbous avec la tunique et le turban, qu'est-ce qu'on trouve? Cherche et recherche, moi je ne trouve que Mahomet avec son Coran, Averroès avec ses mérites d'érudit studieux (ses "commentaires" sur Aristote, etc.) et Omar Khayyâm. Arafat trouve aussi les nombres, les mathématiques. En 1972, une fois encore en me braillant dessus, une fois encore en me postillonnant au visage, il m'a dit que sa culture était supérieure à la mienne. Très supérieure à la mienne (lui, il peut donc l'utiliser, ce mot "supérieur", car ses ancêtres avaient inventé les nombres et conçu les mathématiques). Mais, outre une faible intelligence, Arafat a la mémoire courte. A cause de cela, il change sans cesse d'opinion et se contredit à chaque instant. Mon cher Arafat (si je puis dire), vos ancêtres n'ont pas inventé les nombres. Ils ont inventé une écriture des nombres que nous aussi, Infidèles, nous avons adoptée. Et les mathématiques n'ont pas été conçues par eux ou par eux seuls. Elles ont été conçues presque à la même époque par toutes les civilisations du passé. En Mésopotamie, en Inde, en Chine, en Grèce, en Arabie, en Egypte, chez les Mayas... Assez de bavardages: qu'on tourne les choses d'un côté ou de l'autre, on trouve que vos ancêtres ne nous ont laissé que quelques belles mosquées et une religion qui n'a sûrement pas contribué à l'histoire de la pensée. Et qui, dans ses côtés les plus acceptables, est un plagiat de la religion chrétienne, judaïque, ainsi que de la philosophie hellénique"*.

A en juger par les appréciations d'un tel brûlot, Fallaci aurait raison d'alerter sur les dangers d'une religion obscurantiste. Lisons quelques réactions à la publication de ce livre: *"Il est urgent de rappeler la difficile cohabitation de la culture et des valeurs européennes avec l'islam!!! En mémoire des toujours très lâches attentats islamistes, en souvenir très ému de la destruction des Bouddhas géants, monuments du patrimoine indo-européen, merci Madame d'avoir su trouver les mots justes pour parler de l'islam!"*. Ou encore: *"Il s'agit là d'un livre du coeur où Oriana Fallaci dit la vérité, en termes simples et directs. Bien sûr les élites européennes, entichées de "politically correct" et de post-modernisme l'accuseront de tous les non-crimes possibles. Après tout, c'est eux qui trahissent la population en permettant à l'Islamisme de s'implanter dans nos pays. Oriana Fallaci montre leur trahison et le danger que représente une religion médiévale, qui n'a rien à faire dans le monde moderne, pour notre futur. Merci Oriana!"*[6]

Les combats de Brigitte Bardot contre l'abattage rituel des moutons pendant l'Aïd El kebir (fête dite de mouton) sont tout autant la marque d'un occidentalisme pratique. L'islam n'est pas seulement une religion qui fixe un mode de vie et des attitudes devant ses semblables, mais également un univers de sens et une structure de signification. "Si tu coupes tes racines tu meurs, si tu brises tes chaînes tu te libères"; cet adage a visiblement la vie dure. Et l'Ouragan qui souffle de partout comporte bien quelque chose comme une invitation à couper ses racines puisqu'elles seraient génétiquement corrompues. "N'abattez plus vos moutons" devient ainsi "débarrassez-vous de vos fêtes religieuses". En gros, devenez comme nous, nous les évolués, nous les modernes, nous les propres... L'incitation à la "haine religieuse" proférée par certains politiques si généreusement abrités sous l'aile protectrice de la démocratie en est un bel exemple. Dans certains de ses slogans, le FN (Front national), et surtout le crépusculaire MNR (Mouvement national républicain de Bruno Mégret) en France, ont clairement identifié l'islam et les musulmans de France comme une menace de la Chrétienté. Le Pen parlait de la "libanisation de la France" et de la polygamie musulmane qui menacent la démographie et la cohésion nationale françaises. Barbarie, mal à détruire, nébuleuse extrémiste... Autant de qualificatifs du jargon barbare de la psychanalyse. Ces mots traduisent bien

la problématique de ce que les anthropologues appellent l'Altérité.

Cette dernière a toujours représenté le prétexte ultime au rejet de l'autre. L'islam que l'on voit aujourd'hui montrer du doigt se situe dans la droite ligne de "ce qui fait peur". Dans la série des grandes angoisses du siècle passé l'islam figure en bonne position. Le fait colonial, migratoire et la visibilité des minorités ethniques attisent le débat politique partout en Occident sur la place des immigrés dans les sociétés d'accueil.

La thèse du choc des civilisations est trop sommaire et pénétrée de clichés pour la prendre au pied de la lettre et en faire l'alpha et l'oméga de notre approche de l'incompréhension (réelle ou imaginaire) qui a caractérisé les rapports entre l'Occident et l'Islam. Cette thèse négative consiste finalement à penser la "modernité" comme un produit typiquement occidental, non exportable à d'autres aires culturelles jalousement opaques. Ces études avancent, entre autres raisons, l'incapacité des élites en place à laïciser des pratiques sociopolitiques étant donné un héritage particulièrement lourd en matière d'autoritarisme et d'un ordre politique reliant congénitalement foi religieuse et ordre sociopolitique. Force est de constater que l'arrière plan de telles hypothèses est précisément de prendre la religion musulmane dans sa totalité et d'y voir uniquement une idéologie menaçante du monde libre, moderne et civilisé. Chaque musulman étant ainsi un terroriste potentiellement ennemi de cette liberté si chèrement acquise. Samuel Huntington, l'auteur de cette thèse, jouait même le prophète du malheur en pronostiquant une guerre entre l'Occident et l'Islam quand il écrit "*Une guerre mondiale impliquant les Etats-phares des principales civilisations est tout à fait improbable, mais elle n'est pas impossible. Une telle guerre, comme nous l'avons dit, pourrait résulter de l'intensification d'un conflit civilisationnel entre des groupes appartenant à des civilisations différentes, vraisemblablement des musulmans d'un côté et des non-musulmans de l'autre. L'escalade est encore plus plausible si des Etats-phares musulmans expansionnistes rivalisent pour porter assistance à leurs coreligionnaires en lutte. Le cours des choses pourrait être différent si des Etats de deuxième ou troisième rang, appartenant à la même famille, avaient un intérêt commun à ne pas participer à la guerre. La modification des rapports de force au sein des civilisations et entre les Etats-phares représente un danger plus grand encore, susceptible d'engendrer un conflit mondial entre civilisations*" (Huntington, 1997, p57).

Toute la misère de telles approches réside dans leurs ignorances. Toutes les religions sont interprétées au gré des intérêts bien compris de chaque acteur politique, et en fonction de sa stratégie dans la conquête du pouvoir. Les religions monothéistes alertent sur la nécessité d'entraide et de tolérance. Les interprètes de ces dernières (souvent pour des raisons politiques) prêchent l'exclusion et l'excommunication. Dans l'histoire, les exemples abondent dans ce sens. Exclure au nom de la religion (tous les intégrismes religieux), au nom de la race (le nazisme) ou au nom de la classe (stalinisme) constitue des tares qui ont parcouru toutes les époques et qui ont mis l'Homme dans des dispositions a-morales, suspectes et finalement désastreuses.

Si **la maladie de l'islam est l'islamisme**, les démocraties "modernes" ne peuvent pas se targuer d'échapper elles aussi à des assauts visant au retour d'une tradition religieuse bien lointaine. En atteste avec éloquence la multiplication de ce qu'il est convenu d'appeler des sectes dans les pays occidentaux, mais aussi le soutien à certains partis politiques par certaines associations religieuses. A titre d'exemple, le Front national en France bénéficie de l'appui des catholiques traditionalistes. Et quand on sait que son représentant a atteint le second tour des élections présidentielles de mai dernier... On m'objectera assurément qu'il est difficile d'établir une correspondance entre le vote FN et son inclination à instaurer un ordre politique non laïc, et que c'est précisément le jeu de la démocratie que de permettre à des partis de s'exprimer dans le cadre

de la légalité. Par ailleurs, on rétorquera que le plus important demeure que la religion est reléguée au plan privé, rien de tel en islam qui est *dine oua dounia* (embrassant à la fois les pouvoirs spirituel et temporel qui sont indissociables en terre d'islam). Ces arguments contiennent sûrement une partie de la vérité, mais de là à décréter que la planète est immanquablement composée de deux entités farouchement hydrofuges, c'est ignorer les processus historiques sans lesquels rien n'aurait existé. Il est assez surprenant d'être à ce point nihiliste... Toute l'histoire de l'humanité, nonobstant les thèses séquentielles, est faite d'emprunts, de mixité, de brassages, et finalement de niches culturelles ouvertes, d'accidents, d'incompréhensions, de retrouvailles "ravalées". Bref, on ne choisit pas les institutions à l'intérieur desquelles on est invité à choisir. Les différentes campagnes contre l'islam relèvent le plus souvent d'une hystérie dont la justification ultime est à rechercher dans les vices les plus notoires à savoir l'arrogance, l'intolérance comme en témoigne le déjà cité dernier livre de Fallaci.

Les mauvais penchants de la théorie évolutionniste entrent elles aussi en scène en invoquant le retard des sociétés musulmanes à épouser la modernité et la rationalité. Retard à imputer forcément à l'islam. Ce dernier est-il l'ennemi de la liberté? Justifie-t-il le despotisme et le totalitarisme? Est-il fondamentalement obscurantiste?

Si tous les sociologues sont ouvertement évolutionnistes, ils n'ont jamais pensé cette évolution en termes positifs ou négatifs. Faisons un petit détour au sein de la littérature sociologique.

Emile Durkheim (1998), dans sa distinction entre la solidarité mécanique et organique, avance clairement qu'il y a une évolution de la première vers la seconde. Sa thèse principale est que la complexité sociale due à l'industrialisation et à la division du travail a bouleversé de fond en comble les fonctions sociales autrefois prises en charge par la religion. Pour lui, cette dernière n'est rien d'autre qu'une projection des normes et des valeurs sur lesquelles repose l'intégration de l'individu à la société. Les religions deviennent ainsi le miroir des structures sociales en évolution. La sécularisation est un processus qui fait passer la culture d'une référence religieuse à une référence profane. Elle se caractérise par un processus de différenciation institutionnelle. La religion devient une institution parmi d'autres et la société prend en charge toutes les fonctions séculières autrefois accomplies par l'institution religieuse et par un processus de désacralisation du monde (désenchantement).

Max Weber (1994), se penchant sur la rationalisation grandissante de l'Occident, a fait valoir le passage d'une société traditionnelle à une société rationnelle en finalité. Le désenchantement du monde, résultat de cette évolution, caractérise la modernité occidentale qui ne fait plus rêver. Les formes religieuses traditionnelles continuent à faire sens à des populations entières et il ne s'agit nullement, dans la perspective weberienne, d'archaïsmes entretenus par des archaïques.

Karl Marx (1998) de son côté, et avec le génie qu'on lui connaît, fait du matérialisme historique l'élément explicatif central de la compréhension de nos sociétés. Si en matière religieuse, on invoque insatiablement sa fameuse phrase sur "l'opium des peuples", il n'a jamais cherché à incriminer une religion particulière. Sa démarche d'ensemble étant de les assimiler à des idéologies manipulatrices servant les intérêts bien compris de la classe dominante. Si chez Marx, cette proposition s'insère dans un ensemble paradigmatique que l'on connaît, on peut alors parler également de religion séculière (R. Aron, 1968) s'agissant du communisme.

Le monde se transforme très rapidement, les sociétés musulmanes aussi. Du dépérissement des religions, il est rarement question dans la foulée de ces transformations, mais les rapports sociaux au sein de la culture musulmane se caractérisent par une abondante richesse. A la fois ouvertes sur le monde, traversées de clivages sociaux et culturels, ces sociétés ne peuvent pas être appréhendées de façon uniforme et universelle. Voyez l'Iran, voyez le Maroc aujourd'hui! La différence est flagrante, le Maroc est plus proche du Mexique que d'une Libye ou d'un Soudan!

La plupart de ces analystes médiatiques s'auto-légitimant dans le traitement des questions de l'islam arbore aujourd'hui le label si généreusement offert de "spécialiste de l'islam". Se sont-ils déjà penchés sur la religion musulmane dans ce qu'elle recouvre de pratiques et de normes? Il est fort à parier qu'ils se contentent de répéter ce que disent et écrivent les mercenaires de la parole et du verbe. A titre d'exemple, la notion de *Djihad*, "gaspillé" par ces pseudo-connaisseurs de l'islam, pour en faire le rayon qui anime chaque musulman.

Le concept de religion civile (comme le nationalisme), entendu comme un "ensemble de croyances, symboles et rituels qui sacralisent la communauté nationale attribuant un objectif transcendant au processus politique" (Santiago, 2002), embrasse tout à la fois l'ordre sacré et la dimension profane. Il pourrait inciter à une réflexion sereine et sans passion pour remettre l'islam à sa juste place. Celle-ci étant simplement la réponse intellectuelle à une angoisse existentielle. On ne parle guère de la civilisation musulmane et de la variété de son héritage. Si l'islam est un contenant à première vue exorbitant, il est aussi un contenu fort intéressant. L'islam mystique et soufie a façonné toute une civilisation, produit d'excellentes architectures et donné naissance à des musiques de haute tenue (Gnaoua par exemple!)...Mais à quoi bon l'expliquer et à qui?

Mes remarques peuvent paraître sévères pour un thème qui déchaîne, on l'aura compris, les passions. J'aimerais simplement poser les termes du débat et inviter à questionner l'Histoire des idées car entre l'islam et l'islamisme il y a assurément le flou!

Brahim Labari

Notes:

1.- *La rage et l'orgueil*, (2002). Les différents extraits que je livre sont tirés de cet ouvrage controversé.

2.- J'emprunte cette définition à Paul Balta (2001-2002)

3.- Cf. mes développements sur cette question (2002, p 105-118)

4.- En attestent les récents débats concernant l'affaire irakienne...

5.- Le concept de "*Jahiliya*" est très utilisé par les islamistes pour donner un caractère libérateur à l'islam comme religion du savoir. "*Jahiliya*" signifie littéralement "l'ère de l'ignorance". Ce terme est aussi utilisé pour souligner l'aspect profane des sociétés musulmanes actuelles qu'ils appellent à combattre.

6.- Cf. <http://www.amazon.fr/exec/obidos/ASIN/2259197124/171-0498773-1429861>.

Références bibliographiques:

Aron Raymond (1968), *L'opium des intellectuels*, Paris, Gallimard.

Balta Paul "Les mots de l'islam", *Confluences Méditerranée*, no40, Hiver 2001-2002.

Durkheim Emile (1998), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Quadrige, 4ème éd., Paris.

Fallaci Oriana (2002), *La rage et l'orgueil*, Paris, Plon.

Fukuyama Francis (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

Geertz Clifford (1973), "La religion comme système culturel", in *The Interpretation of Cultures*, Paris, Gallimard.

Huntington Samuel (1997), *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris.

Labari Brahim (2002), *Recettes islamiques et appétits politiques*, Paris, Syllepse.

Marx Karl (1998), *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Editions Allia.

Santiago José Antonio (2002), "La nation sacrée. Les manifestations contemporaines du sacré à la lumière des classiques", *Esprit critique*, vol.04 no.09, septembre, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>.

Weber Max (1994), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.

Notice:

Labari, Brahim. "Islam, islamisme et le 11 septembre: le grand imbroglio. Point de vue d'un sociologue", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Bibliographie sur l'"imaginaire"

Par Didier Jelen

De la naissance à la mort, à travers tous les âges, dans toutes les cultures, dans chaque strate et chaque secteur de la société, l'imaginaire fait son oeuvre et les espaces symboliques y ont partout leur place. Cette bibliographie non exhaustive et dépassant le cadre du dossier thématique "L'imaginaire social à la dérive" donne un aperçu de divers travaux et réflexions lancés dans ce champ et nous laisse le loisir d'imaginer tous les champs encore à explorer sur ce thème si riche pour le chercheur en sciences humaines et sociales...

Ducard, Dominique

La voix et le miroir: une étude sémiologique de l'imaginaire et de la formation de la parole

Édition: L'Harmattan, coll. Sémantiques, 2002, 275p

Cet ouvrage reprend l'essentiel d'une thèse en sémiologie - réalisée sous la direction de Julia Kristeva, université Paris VII, 1990 - et étudie les rapports entre le corps, la voix et la parole en tant qu'ils sont objets de symbolisation. Fait l'hypothèse que la voix est une forme figurale, est dans la parole comme métaphore d'une image du corps.

Imaginaire et inconscient. 5 (2001), Histoire de l'image en psychanalyse

Édition: L'Esprit du temps, 12/04/2002

S'intéresser à la place de l'image en psychanalyse, c'est comme se replacer aux origines de la démarche qui fut par la suite balayée par des théories accordant le primat au langage. Le propos est de parcourir le chemin qui va de l'image au mot en remontant de la mise en mots à la vision ou à l'écoute de l'image, de rendre compte des développements théorico-cliniques qui jalonnent cette histoire.

Wunenburger Jean-Jacques

La vie des images

Edition: PUG, coll. Bibliothèque de l'imaginaire, 2002, 286p (nouvelle édition augmentée)

Les images forment un monde vivant, autonome, doté de propriétés spécifiques, qu'elles existent sous la forme intériorisée (fantasmes, rêveries), extériorisée (oeuvres d'art, communication), individuelle ou collective (mythes et utopies). L'ouvrage se propose d'analyser cet ensemble d'images, qui agit sur la pensée.

Rencontre internationale d'archéologie et d'histoire en Périgord (juillet 2000)

Château et imaginaire - actes des Rencontres d'archéologie et d'histoire en Périgord, 29 sept.-1er oct. 2000

Textes réunis par Anne-Marie Cocula, Michel Combet

Edition: Ausonius, coll. Scripta varia, numéro 4, septembre 2001, 295p

Textes issus des septièmes rencontres d'archéologie et d'histoire, ayant pour but de faire le bilan sur l'imaginaire relatif à la vie des châteaux, leur histoire et l'univers singulier auquel l'on les associe. Les différentes contributions sont centrées, entre autres, sur le thème du château romantique, de l'image de la représentation des châteaux dans les manuels scolaires, la féerie et l'utopie.

Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques - Actes du colloque de Perpignan, 13 mai 2000

Dir. et coord.: Mireille Courrént, Joël Thomas

Edition: Presses universitaires de Perpignan, coll. Etudes, numéro 104, septembre 2001, 174p

A partir d'une réflexion de spécialistes sur les savoirs disciplinaires et les techniques de l'Antiquité gréco-romaines (médecine, architecture, sciences naturelles), cet ouvrage met en évidence la nécessité d'un recours à un métissage des discours interdisciplinaires, afin de faire une lecture approfondie des systèmes des savoir-faire des civilisations antiques.

Manguel Alberto et Guadalupi Gianni

Dictionnaire des lieux imaginaires

(trad. Patrick Reumaux Michel-Claude, Touchard Olivier)

Edition: Actes Sud - Leméac, coll. Babel, numéro 471, mars 2001, 665p

De A, comme Abaton, à Z, comme Zuy, voici qu'un dictionnaire offre la plus merveilleuse des invitations au voyage. A partir des univers que de tous temps se plurent à inventer les écrivains du monde entier, Alberto Manguel et Gianni Guadalupi, forts de leur conviction que la fiction est réalité, ont recensé lieux imaginaires et sites chimériques.

Broustra Jean et Lascoumes Jean

Toi, psychiatre et ton corps

Edition: l'Exprimerie, coll. Hors profil, numéro 1, 2000, 48p

Dans le corps du psychothérapeute ou du médecin psychiatre se met en scène, bon gré, mal gré, un théâtre intérieur. La porte de l'espace clinique ouvre en même temps l'accès aux sensations, aux émois, aux rêveries et à la fantasmagorie du praticien, fut-il protégé par le savoir et le cadre. Le texte de Jean Broustra, psychiatre, trouve un écho dans les peintures du plasticien Jean Lascoumes.

Hougron Alexandre

Science-fiction et société

Edition: PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 2000, 304p

L'imaginaire de la science-fiction est un leurre que l'espèce humaine a su produire à son propre usage. Sans vouloir donner "le mode d'emploi SF", il est possible d'accéder au fonctionnement de cet imaginaire, non seulement parce que la science-fiction est un système autoréférencé, mais aussi parce qu'elle n'est pas coupée du champ des représentations collectives et individuelles.

Chelebourg Christian

L'imaginaire littéraire: des archétypes à la poétique du sujet

dir. Henri Mitterand

Edition: Nathan, coll. Nathan-Université, 2000, 192p

Cet ouvrage expose les principales définitions théoriques de l'imaginaire et illustre leur utilisation dans le champ des études littéraires.

Wetzel Marc

Petit vocabulaire de l'imaginaire

Edition: Quintette, coll. Philosophie vagabonde, 2000, 128p

On voit souvent en l'imaginaire un aimable et divertissant reposoir ou défouloir, un monde de rêveries et de fantasmes, une annexe à la dure réalité. Pour Marc Wetzel, agrégé de philosophie, il n'en est rien. L'imaginaire n'est ni anodin, ni subjectif. Ce serait plutôt une antichambre du réel, souvent redoutable, parfois prophétique et jamais indifférente.

Bourdil Pierre-Yves

Les autres mondes: philosophie de l'imaginaire

Edition: Flammarion, 1999, 240p

Au moment où les penseurs confirment la crise du monde ordinaire, la domination de l'économie, l'auteur, docteur en philosophie et en littérature française, estime qu'on doit écouter davantage l'imaginaire. Le roman, le cinéma, la peinture, la religion nous font jouir de mondes inédits qui obéissent à notre volonté et nous dispensent du "vrai".

Cabestan Philippe

L'imaginaire, Sartre

Edition: Ellipses, coll. Philo-oeuvres, 1999, 64p

Une présentation de "L'imaginaire" de Sartre dans sa dimension proprement systématique, des textes commentés, un vocabulaire qui s'applique à clarifier les termes essentiels de l'oeuvre.

Sociétés. 63, L'imaginaire

Edition: De Boeck, février 1999, 135p

Au sommaire notamment: Du lien aux origines des structures anthropologiques de l'imaginaire, essai d'application d'une théorie des ligarèmes à la classification durandienne des images (A. Assaraf); La théorie du symbole psychanalytique et de l'introjection (P. Hachet)...

Boia Lucian

Pour une histoire de l'imaginaire

Edition: Belles lettres, coll. Vérité des mythes, 1998, 223p

L'auteur tente d'écrire l'histoire de l'imaginaire et d'en dégager les lois. Après avoir cerné les contours de l'imaginaire et en avoir précisé le sens, il le montre à l'oeuvre à travers l'imaginaire scientifique, l'espace, les humanités autres, les visions apocalyptiques, les millénarismes, les mythes fondateurs, les mythologies totalitaires.

Sociétés. 57, L'imaginal

Edition: De Boeck, septembre 1997, 104p

Au sommaire notamment: Exil et réintégration (M. Maffesoli); Le sens des réalités (P. Le Quéau); Pour une théorie de la perte (J. Machado da Silva); Le monde imaginal est un donneur de temps (A. Lasen Diaz); Mémoire, temps, espace (N. Pérez); L'icône profane (M. Brudigou, F. Backman); Les socialités invisibles (G. Gatti); Le grand espoir du XXIe siècle (B. Fourastié)...

L'île et le volcan: formes et forces de l'imaginaire

Textes réunis Jean Burgos, Gianfranco Rubino

Edition: Lettres modernes Minard, coll. Circé-Cahiers de recherche sur l'imaginaire - Thématique de l'imaginaire, numéro 25, février 1997, 282p

Cet ensemble présente des travaux menés par des chercheurs français et italiens sur la représentation, dans la littérature, de l'île et du volcan et portant sur le domaine de l'imaginaire.

Durand Gilbert

L'imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l'image

Edition: Hatier, coll. Optiques Philosophie, numéro 208, janvier 1997

Legros Patrick

Introduction à une sociologie de la création imaginaire

Edition: L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 1996, 172p

Comment s'élaborent les créations imaginaires, à partir d'exemples comme les monstres fantastiques, la sorcellerie, le feu infernal, l'imaginaire et l'imagination étant considérés ici comme parties intégrantes de la réalité.

Durand Gilbert

Champs de l'imaginaire

Textes réunis par Danièle Chauvin

Edition: ELLUG, coll. Ateliers de l'imaginaire, 1996, 262p

Cet ouvrage rassemble 14 articles, publiés par l'auteur de 1953 à 1996, inédits en France ou devenus introuvables. Ils couvrent des champs divers comme littérature et poésie, sociologie, histoire ou anthropologie, et sont suivis d'une bibliographie de plus de 250 publications de Gilbert Durand.

Lacassin Francis

Le cimetière des éléphants

Edition: Encrage, 1996, 224p

Recueil d'articles sur des personnages, des mythes, des civilisations réelles ou inventées qui peuplent notre imaginaire et sur leurs relations avec la littérature de fiction. Ulysse, les Mayas, la Grande muraille, les mines du roi Salomon, Tarzan, les alchimistes, Mandrin, les Dalton, Jack l'Eventreur et les châteaux de Louis II de Bavière y sont notamment étudiés.

L'imaginaire des âges de la vie

Dir. Danièle Chauvin

Edition: ELLUG, 1996, 320p

Une approche anthropologique, philosophique, historique, sociologique et artistique des âges de la vie et des âges du monde. En privilégiant l'analyse des schèmes et des structures, les auteurs poursuivent la réflexion, inaugurée par G. Durand, sur les "structures anthropologiques de l'imaginaire".

Cahiers de l'imaginaire. 12, L'imaginaire de l'âme

Edition: L'Harmattan, juillet 1996, 129p

Des articles sur l'âme et les rituels mortuaires africains, l'âme dans les traditions populaires, l'âme et les Celtes, l'âme ou Nepesh et Ruah, la triade humaine chez les ésotéristes, monstres et imaginaire de l'âme, l'utopie spatiale et le traitement de l'âme, l'âme chez Oscar Wilde, l'âme et la

vie de Jung...

La Lettre du GRAPE. 2200, L'enfant et les mondes virtuels

Edition: Erès, mars 1996, 82p

De nos jours, la technologie crée des mondes virtuels et imaginaires. Comment les enfants gèrent-ils le passage de la réalité à ces nouveaux mondes imaginaires? Quel est l'impact de ces illusions sur la construction subjective et le rapport à la réalité de ces adultes en devenir?

Le Goff Jacques

L'Imaginaire médiéval

Edition: Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1994, réédition, XXI-352 p.

Ayant défini le domaine de l'imaginaire et les moyens qu'a l'historien de l'explorer, J. Le Goff aborde les représentations qui ont permis aux hommes du Moyen Age de penser le monde et la société: images de l'espace et du temps, codes symboliques, métaphores littéraires...

Internationale de l'imaginaire, nouvelle série. 119, Lieux et non-lieux de l'imaginaire

publ. Maison des cultures du monde

Edition: Actes Sud, coll. Babel, numéro 119, janvier 1994, 144p

Trois grandes parties au sommaire de ce numéro: *Le Corps, un lieu (le corps en scène, le corps dansant); Territoires (le Forum des Halles, le Brésil); Non-lieux? (l'amour, le miroir).*

Di Mascio Patrick

Le Maître de secret: essai sur l'imaginaire théorique de Freud

Edition: Champ Vallon, coll. L'Or d'Atalante, 1994, 284p

La fiction du secret comme métaphore de l'objet du savoir dans l'oeuvre de Freud. Cette fiction est étudiée en elle-même à travers ses différentes figures dans chacun des aspects de l'oeuvre de Freud. Freud dramatise la conquête du savoir, en sorte qu'il se trouve confronté à un secret à découvrir, qu'il s'agisse du secret du névrosé ou du secret de la culture.

Cahiers de l'imaginaire. 10, Rencontres et apparitions fantastiques

dir. Jean-Bruno Renard

Edition: L'Harmattan, janvier 1994, 167p

Réflexion anthropologique sur les invariants et les variétés des manifestations fantastiques des apparitions religieuses au contact avec les Extraterrestres.

Sciences et imaginaire

dir. Ilke Angela Maréchal

Edition: Albin Michel, Cité des sciences et de l'industrie, coll. Sciences d'aujourd'hui, 1994, 224p

Quels peuvent être les rapports de la science et de l'imagination, quels en sont les dangers tout autant que les bénéfiques, jusqu'à quel point peut être mené un dialogue qui ne tombe pas dans la confusion? Des scientifiques, des artistes et des philosophes ont tenté de répondre à ces questions.

Halm-Tisserant Monique

Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne

(préface Claude Bérard)

Edition: Belles lettres, coll. Vérité des mythes, 1993, XI-310 p

Partant de l'analyse des objets artisanaux, en particulier des vases peints, l'auteur se propose de renouveler notre vision des mythes essentiels: l'origine du feu, l'éternelle jeunesse, les sacrifices humains, le cannibalisme divin. L'étude démontre que rien n'est moins irrationnel que la mythologie.

Dandrey Patrick

Le Cas Argan: Molière et la maladie imaginaire

Edition: Klincksieck, coll. Bibliothèque d'histoire du théâtre, numéro 3, janvier 1993, 446p

De quoi souffre Argan, le dernier héros de Molière? D'une maladie imaginaire ou de l'imaginaire? Une vaste enquête qui embrasse le vaste domaine de la médecine du corps et de l'âme au siècle classique.

Sironneau Jean-Pierre

Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique

(préf. Gilbert Durand)

Edition: L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 1993, 238p

Cahiers de l'imaginaire. 9, Les Frontières de l'imaginaire

Edition: L'Harmattan, janvier 1993, 154p

Quelles sont les limites heuristiques de l'espace décrit par les structures anthropologiques de l'imaginaire? Différentes contributions se côtoient ici pour délimiter, par leur interaction même, un champ interdisciplinaire.

Chebel Malek

L'Imaginaire arabo-musulman

Edition: PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1993, 392p

L'imaginaire, objet principal de cette étude, se veut l'un des préalables à toute recherche sur les signes fondateurs de la civilisation arabo-islamique, appréhendée à travers un triple inconscient: arabe, berbère et musulman.

La Rencontre des imaginaires: entre Europe et Amériques

éd. Luc Bureau et Jean Ferrari sous la dir. de J.-J. Wunenburger

Edition: L'Harmattan, coll. Recherches et documents Amériques latines, 1993, 268p

A la suite d'un colloque tenu à Gênes en 1991, de nombreux spécialistes (historiens, géographes, littéraires, philosophes, etc.) s'interrogent ici sur l'imaginaire occidental dont ils dégagent les grandes formes invariantes mais aussi les multiples différences cachées.

Cahiers Binet Simon. Lire et écrire l'imaginaire à l'école

Edition: Erès, janvier 1992, 96p

De sa saisie dans l'oeuvre littéraire à son apparition forcée dans l'écriture des élèves, l'imaginaire est une forme de renaissance relation où l'individu puise de quoi équilibrer son rapport au monde et à sa propre histoire, de quoi s'identifier à la communauté des hommes.

Dubois Claude-Gilbert

Mots et règles, jeux et délires: étude sur l'imaginaire verbal au XVIe siècle

(préf. Gilbert Durand)

Edition: Paradigme, coll. Varia, numéro 3, janvier 1992, 376p

Durand, Gilbert

Les Structures anthropologiques de l'imaginaire

Edition: Dunod, 1992, nouvelle édition, 560p

Jean Georges

Pour une pédagogie de l'imaginaire

Edition: Casterman, 1991, nouvelle édition, 134p

L'auteur rappelle que les fonctions de l'imaginaire sont des fonctions vitales par lesquelles tout individu invente sa vie et découvre le monde. Il dénonce ainsi les routines pédagogiques, celles qui inscrivent contre l'imaginaire les exigences d'une société technocratique.

Gould Stephen Jay

Aux racines du temps

(Trad. Bernard Ribault)

Edition: Grasset, 1990, 343p

En analysant trois grands classiques de la littérature géologique (T. Burnet, J. Hutton, C. Lyell), l'auteur de Le Pouce du panda nous révèle le rôle joué par la représentation métaphorique dans la formulation des théories scientifiques.

Corbin Alain

Le Territoire du vide: l'Occident et le désir du rivage, 1750-1840

Editeur: Flammarion, coll. Champs, numéro 218, 1990, 407p

Les rapports de l'homme et du littoral. Par l'auteur de Le Miasme et la jonquille.

Les cahiers du nouveau-né. 8, Délivrance ou le Placenta dévoilé

dir. Danielle Rapoport, Anne Bouchart, Bernard This

Edition: Stock, 1989, 300p

C'est peut-être parce qu'il reste un souci majeur pour le personnel médical - l'accouchement n'est terminé que si la délivrance est faite - et qu'il est porteur de tant d'étrangetés imaginaires et symboliques, que le placenta est si peu verbalisé...

Etudes psychothérapeutiques. 75, Enfant imaginaire, imaginaire de l'enfant

Dir. Nicole Fabre, Dominique Sotty; 6es journées d'étude, 16 oct. 1988

Edition: Bayard Editions-Centurion, janvier 1989, 81p

Au sommaire notamment: Scénographie de l'enfant imaginaire; Livres d'images; Icare ou l'enfant dans l'imaginaire des origines; L'Enfant autistique au seuil de l'imaginaire...

Boia Lucian

La Fin du monde: une histoire sans fin

Edition: La Découverte, 1989, 254p

Dans cette nouvelle contribution à l'histoire de l'imaginaire, l'auteur étudie, sans jamais se départir de son humour, les diverses fins du monde passées ou à venir que l'humanité s'est inventées jusqu'à nos jours.

Communio. 14-6, L'Imagination

Edition: Communio, janvier 1989, 132p

Comme toutes les dimensions de l'homme, l'imagination doit et peut être sauvée. Une série d'articles autour de ce thème.

Mondiet-Colle Catherine et Colle Michel

Le Mythe de Procuste: la taille humaine entre norme et fantasme

(préf. Claude Gilbert-Dubois)

Edition: Seuil, coll. Science ouverte, 1989, 182p

L'essor des biotechnologies crée une situation nouvelle: les moyens existent pour agir sur la taille humaine. Quelles conséquences pour l'homme, notamment dans son imaginaire?

Bercé Yves-Marie

Le Roi caché: sauveurs et imposteurs, mythes politiques populaires dans l'Europe moderne

Edition: Fayard, 1989, 483p

Xanthakou Margarita

Cendrillon et les soeurs cannibales: de la stakhtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie parentale imaginaire

Edition: Ecole des hautes études en sciences sociales, coll. Cahiers de L'Homme, numéro 28, janvier 1988, 120p

Avec les entretiens, contes et chants présentés en annexe, sont ici rassemblés divers moyens de prolonger une réflexion sur les rapports entre imaginaire constitué et logiques sociales.

Etudes et recherches sur l'imaginaire

éd. Jean Burgos

Edition: Lettres modernes Minard, coll. Circé-Cahiers de recherche sur l'imaginaire, numéro 1, janvier 1988, 298p

L'Inde et l'imaginaire

éd. Catherine Weinberger-Thomas

Edition: Ecole des hautes études en sciences sociales, coll. Purusartha, numéro 11, janvier 1988, 281p

Treize études dont: *L'Inde chez les géographes arabes avant l'an mil, L'Image de l'Inde dans l'Europe et la Renaissance, L'Inde-objet de Fritz Lang...*

Le Monstre (4): les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine

éd. Edmundo Magana

Edition: Lettres modernes Minard, coll. Circé-Cahiers de recherche sur l'imaginaire - Thématique de l'imaginaire, numéro 16-19, janvier 1988, 203p

Analyse les thèmes et les images de l'imaginaire qui structurent encore aujourd'hui la vie des Indiens d'Amérique latine.

Saintyves Pierre

Les Contes de Perrault. En marge de la Légende dorée, les Reliques et les images légendaires (préf. Francis Baumal)

éd. Francis Lacassin

Edition: Laffont, coll. Bouquins, 1987, 1200p

Une interprétation très originale et inédite des personnages des grands contes de notre histoire dont P. Saintyves retrouve l'origine dans l'inconscient lointain de l'humanité.

Centre du romantisme anglais (Clermont-Ferrand)

Le Voyage romantique et ses réécritures

dir. Christian La Cassagnière

Editeur: Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, coll. Publications de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand II, nouvelle série, 1987, 298p

Une étude critique, des textes, des communications sur l'imaginaire romantique du voyage.

Albert d'Haenens, Adolphe Gesché, Edouard Boné *et al.*

Approches de l'imaginaire

Edition: CIACO, coll. Interfaces, 1983, 97p

Colloque Sociologies (1990; Montpellier)

Le Réenchantement du monde: la métamorphose contemporaine des systèmes symboliques - Actes du colloque

dir. Patrick Tacussel

Edition: L'Harmattan, coll. Mutations et complexité, 1990, 294p

Les mythologies du XXe siècle, les représentations collectives et les sensibilités sociales constituent les thèmes de ces contributions. Le réenchantement du monde est une problématique de la sociologie confrontée au destin des sociétés sécularisées qui n'ont pas épuisé le règne de l'invisible, les quêtes du salut, les métamorphoses de la Providence.

Didier Jelen

Notice:

Jelen, Didier. "Bibliographie sur l'"imaginaire"", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut 

Amérique, après: imaginaire et imagination

Par Orazio Maria Valastro

Ouvrage:

Alessandro Portelli, *America, dopo: immaginario e immaginazione*, Roma, Donzelli, 2002, 165p.

Présentation de l'ouvrage: imaginer les histoires des femmes et des hommes

"...nous désignons le lieu du désastre, le temps du drame, l'évoquant par analogie, nous y référant ainsi de manière immédiate et aussitôt identifiable; mais également pour éviter d'y regarder dedans." (*Introduzione*, p.VIII)

Pour que les événements du 11 septembre ne soient pas envisagés tout simplement comme une métonymie, un contenant employé pour désigner une réalité complexe et plurielle, éludant après tout son contenant, un réel qui ne se laisse pas examiner dans toute sa complexité, parce que dissimulé par le mythe de l'Amérique - lieu par excellence de l'imaginaire européen - l'auteur de cet ouvrage nous invite à remplacer un imaginaire stéréotypé et alimenté par les médias avec une manière plus appropriée et participée d'imaginer les histoires des femmes et des hommes. Alessandro Portelli, professeur d'histoire de littérature américaine à l'Université de 'La Sapienza' de Rome, s'intéresse particulièrement à l'histoire orale tout en donnant voix aux personnes communes, à leur mémoire et à leur imagination. Dans cet ouvrage, en conséquence, il essaie d'approfondir le discours de celles et ceux qui ont vécu cette tragédie pour comprendre comment elles-ils imaginent leur avenir après le 11 septembre.

Dans la première partie de l'ouvrage (Parte I - *L'impatto: 1. Note su un massacro*) l'auteur nous présente ses réflexions sur le retentissement de la tragédie et ses possibles conséquences, analysant comment ces événements vont s'ancrer dans un débat toujours actualisé, celui des passions pour l'Amérique et du droit de critique aux Etats-Unis. La deuxième partie (Parte II - *Diario, ottobre 2001*) témoigne de cette quête permanente de mémoires et d'histoires de vie réalisée par le chercheur, nous pouvons ainsi apprécier les rencontres et les entretiens présentés et recueillis au cours d'un des nombreux déplacements effectués aux Etats-Unis. Dans la troisième partie (Parte III - *Immaginazione e immaginario*), nous avons une intéressante synthèse de l'analyse que l'auteur expose sur la tragédie du 11 septembre et sa relation avec l'imagination et l'imaginaire américain. La quatrième partie (Parte IV - *Diario, primavera 2001, My Cities of Ruin*) est un regard sur l'Amérique ouvrière et urbaine, les conséquences et les réactions produites par ces événements, commentées à partir des récits de travailleurs, professionnels et syndicalistes d'Ypsilanti (Michigan), Cincinnati et Youngstown (Ohio).

Il s'agit d'un ouvrage conçu et développé conformément à l'approche qualitative suivie par l'auteur, l'histoire orale: des entretiens personnellement recueillis et des communiqués de presse, articles et témoignages diffusés dans Portside (service de presse sur internet du *Democratic Correspondance Committee*), des interventions des victimes ou des témoins des tragiques événements, qui vont nous rappeler comment "...l'histoire concerne des personnes et raconter l'histoire sans imaginer leurs histoires signifie la raconter de manière inexacte." (*Introduzione*, p.X). Une histoire orale démarrant dans une perspective du bas, pas une histoire du haut, ne méconnaît pas la complexité du monde tout en essayant de ne pas fonctionner par schèmes et modèles conçus à priori et souvent infirmés par le terrain de recherche. Nous sommes ainsi soudainement plongés dans l'allégorique et l'imaginaire: la guerre envisagée d'en haut, la guerre abstraite des bombes intelligentes, et celle du bas, l'expérience concrète des bombardements. Une approche du bas essaie de ne pas effacer l'identité des victimes et de rallier par ce "*regard du bas*" l'"*histoire globale et l'histoire locale*", "*la vision d'ensemble de l'historien et la focalisation spécifique du narrateur*". (Parte III *Immaginazione e immaginario*: 4. *Così tanto dipende da un autobus rosso... Storia dall'alto, storia dal basso, bombardamenti come metafora*, p.120-121).

Imaginaire et imagination

"*L'imaginaire devient une réserve indienne de l'imagination, qui affirme et nie en même temps, qui produit des images pour nous dégrever d'imaginer.*" (Parte III - *Immaginazione e immaginario*: 1. *La strage è già stata immaginata*, p.91).

Fonction et valeur de l'imagination et de la mémoire

"*...le lien entre l'imaginaire en tant que répertoire d'images, et l'imagination en tant qu'élaboration créative à partir des données de l'expérience et du possible, est très précaire.*" (Parte III - *Immaginazione e immaginario*: 1. *La strage è già stata immaginata*, p.90).

Les événements du 11 septembre ont été représentés comme une tragédie inimaginable mais, en même temps, elle avait été imaginée dans toute une série d'oeuvres culturelles. C'est à partir de l'analyse de la mémoire collective des américains que l'auteur identifie des tentatives de conjurer une vulnérabilité ancestrale, l'incertitude originaire de leur propre histoire, derrière l'ostentation manifeste de l'invincibilité du pays. L'imaginaire a ainsi la fonction d'exonérer d'imaginer l'agression et la disparition expérimentée historiquement, mais la mémoire a toujours gardé et ranimé le trauma, dissimulant l'image du fortin assiégé par de nouveaux sauvages derrière l'exhibition de la puissance économique et militaire des Etats-Unis, puissance qui extériorise notamment une exigence de défense et de protection n'ayant pu exorciser complètement ses peurs centenaires.

La mort dans l'imaginaire collectif

"*...l'image du massacre c'est: American lives, 'vies américaines', et donc implicitement de classe moyenne et de peau blanche.*" (Parte III - *Immaginazione e immaginario*: 2. *Le torri e il transatlantico*, p.105).

Avec l'éroulement des Tours Jumelles a été détruit un symbole, lieu de travail et centre du pouvoir économique de la classe moyenne anglo-saxonne, une représentation qui semble effacer les victimes d'autres nationalités, résidant légalement ou pas dans le territoire américain. Une première

image de la mort, c'est le massacre de masse et l'auteur nous rappelle que les familles de ces invisibles, les citoyens moins visibles et particulièrement les sans papier, ont fait l'objet de discours de ceux qui représentent la classe moyenne américaine uniquement pour légitimer l'exhortation à la riposte et l'appel à la guerre. Une deuxième image, c'est celle de la mort blanche, la mort qui descend du ciel sur des territoires considérés en photo: l'ennemi n'est plus directement approché et contrasté, la métaphore des interventions chirurgicales évince le nécessité d'avoir de la haine pour combattre l'ennemi et le besoin de nous purifier des blessures et du traumatisme du meurtre dissimulé des adversaires et des populations locales.

Une tragédie publique et des drames privés

"*Ecouter les victimes, somme toute, c'est une condition pour éviter de continuer à en créer d'autres.*" (Parte III - *Immaginazione e immaginario*: 4. *Così tanto dipende da un autobus rosso... Storia dall'alto, storia dal basso, bombardamenti come metafora*, p.121).

Les effets pervers de la vision d'en haut de la guerre, la logique des bombardements, ont dissimulé l'identité des personnes après les avoir tuées. Des milliers de tragédies individuelles ont été également effacées par la tragédie publique du 11 septembre; c'est la tragédie publique qui a prévalu sur les drames individuels et les milliers d'émotions différentes. L'auteur souligne ainsi la nécessité de comprendre la relation qui subsiste entre ces drames privés et la tragédie publique, nous indiquant les égarements possibles d'un emploi de ces tragédies uniquement dans un contexte public: la réponse globale adressant les passions collectives dans l'essor de la guerre.

FICHE BIBLIOGRAPHIQUE DE L'OUVRAGE

America, dopo: immaginario e immaginazione / **Alessandro Portelli**: Donzelli Editore, (Interventi) - Roma, 2002, 165p. - ISBN 7989-679-2.

Présentation de l'auteur

Alessandro Portelli: professeur d'Histoire de Littérature américaine à l'Université "La Sapienza" de Rome; rédacteur dans le quotidien *Il Manifesto*, il intervient régulièrement pour commenter les événements contemporains de la société américaine. Expert d'histoire orale, il a reçu le Prix de Viareggio 2000 pour *L'ordine è già stato eseguito, Roma, le fosse ardeatine, la memoria*.

Sommaire

Introduzione.

Parte I - L'impatto: 1. Note su un massacro; 2. Per uno scambio di sguardi; 3. In difesa della democrazia occidentale; 4. Storie dette due volte: frammenti sull'antiamericanismo.

Parte II - Diario, ottobre 2001: 1. St. Louis, Missouri; 2. California; 3. Afghana d'America; 4. Palestinesi e afghani a Los Angeles; 5. Pershing Square.

Parte III - Immaginazione e immaginario: 1. La strage è già stata immaginata; 2. Le torri e il transatlantico; 3. Streghe; 4. Così tanto dipende da un autobus rosso... *Storia dall'alto, storia dal basso, bombardamenti come metafora*.

Parte IV - Diario, primavera 2001, My Cities of Ruin: 1. Ypsilanti. Il caffè del bombardiere; 2. Cincinnati. Il fronte del Reno; 3. Youngstown. La fabbrica del carcere; 4. Youngstown. La fabbrica dell'ospedale; 5. Youngstown. La fabbrica della memoria.

Abstract: "Difficile de comprendre l'Amérique. Encore plus difficile après les Twin Towers. Combien parmi nous, après le 11 septembre, ont eu l'impression d'être pris entre deux feux: d'un côté l'histoire et la société des Etats-Unis représentés comme un cauchemar total, une liste de violences et d'injustices; de l'autre côté l'Amérique représentée comme une bannière de paix et de démocratie - comme si le Guatemala et Saint Domingue, le Chili et le Viet Nam, le Nicaragua et Panama n'avaient jamais existés. Est-il vraiment inévitable de supprimer des morceaux considérables d'histoire et de réalité? Est-il vraiment nécessaire d'inventer l'enfer pour s'opposer ou le paradis pour consentir? Soutenir que la CIA ou le FBI 'ne pouvaient pas ne pas savoir' sur l'attentat et ont donc laissé faire, ou même en ont été les auteurs, fait partie de la paranoïa 'anti américaine'. Dire qu'il suffit de les laisser répliquer en pleine autonomie, pour qu'ainsi ils résolvent le problème avec une technique chirurgicale, fait partie de la paranoïa 'pro américaine'. La vérité c'est que nous avons de la peine à penser l'Amérique comme un lieu peuplé de personnes vivantes. Les personnes tuées dans les Tours Jumelles vont ainsi risquer de s'évanouir derrière une statistique de morts et un prétexte pour en faire d'autres. L'Amérique est, pour la plupart d'entre nous, un lieu de l'imaginaire, pas un lieu réel; et les paranoïas se fondent sur un mixte d'admiration et de terreur: sur la méconnaissance et la désinformation d'un côté, sur le mythe de l'omnipotence et de l'omniscience de l'autre côté. Ces derniers sont en conséquence réciproquement fonctionnels: s'il y a le mythe, quelle nécessité y a-t-il de la connaissance? A quoi s'accrocher d'autre que le mythe s'il n'y a pas de connaissance? Et si nous essayons de remplacer cet imaginaire inventé et stéréotypé par une chose plus complexe? Si nous essayons de démarrer de la mémoire, des 'mémoires' de ce terrible 11 septembre? Si nous essayons - après autant d'exploitation médiatique des images - d'écouter les paroles de ceux qui portent la tragédie en (?) eux, pour voir comment ils vont imaginer leur futur? N'est-ce pas ainsi la manière plus authentique et participée pour essayer de regarder sans assujettissements et sans rancune, 'avec les yeux de l'Occident'?"

PUBLICATIONS DE L'AUTEUR

(2002) *America, dopo: immaginario e immaginazione*, Roma, Donzelli (Interventi), 165p.

(2002) *Il Borgo e la borgata, i ragazzi di don Bosco e l'altra Roma del dopoguerra* (a cura del Circolo Gianni Bosio, introduzione e coordinamento di Alessandro Portelli, presentazione di Francesco Motto), Roma, Donzelli, 148p.

(2000) *Woody Guthrie e la cultura popolare americana*, Roma, Sapere, [1990], 330p.

(2001) *L'ordine è già stato eseguito, Roma, le fosse ardeatine, la memoria*, Roma, Donzelli, [1999], 456p.

(1999) *La formazione di una cultura nazionale*, Roma, Carocci, 385p.

(1999) *Libri parlanti, scritture afro atlantiche*, Torino, Paravia (Scscriptoriu), 329p.

(1999) *L'uccisione di Luigi Trastulli*, Terni, Provincia di Terni, 62p.

(1997) "La politica della ricerca sul campo", in 'Il de Martino. *Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*', n.7, p.11-18.

(1994) *La linea del colore: saggi sulla cultura afroamericana*, Roma, Manifestolibri (Indagini), 241p.

(1994) *The Text and the Voice: Writing, Speaking, and Democracy in American Literature*, New York, Columbia University Press.

(1992) *Il testo e la voce: oralità, letteratura e democrazia in America*, Roma, Manifestolibri, 303p.

<http://www.manifestolibri.it/volumi/0096.htm>

(1991) *Taccuini americani*, Roma, Manifestolibri (Indagini), 220p.

(1991) *The Death of Luigi Trastulli and Others Stories: From and Meaning in Oral History*, Albany State University of New York Press, 341p.

(1986) *Social Change and New Modes of Expression* (Alessandro Portelli, Rob Kroes, Peter Buitenhuis), Amsterdam, Free University Press, 222p.

(1985) *Biografia di una città: storia e racconto Terni 1830-1985*, Torino, Einaudi (Paperbacks - Microstorie), 369p.

(1983) *Racconto: tra oralità e scrittura* (a cura di Alessandro Portelli e Irene Loffredo), Milano Emme, 115p.

http://www.analisiqualitativa.com/Approccio_Biografico.htm

(1979) *Saggi sulla cultura afro-americana* (a cura di Alessandro Portelli), Roma, Bulzoni.

(1979) *Il re nascosto: saggio su Washington Irving*, Roma, Bulzoni, 319p.

(1978) *Interpretazioni di Twain* (a cura di Alessandro Portelli), Roma, Savelli.

(1977) *Canzoni e poesie proletarie americane / Woody Guthrie, Joe Hill e altri* (a cura di Alessandro Portelli), Roma, Savelli, 287p.

(1977) *Bianchi e neri nella letteratura americana: la dialettica dell'identità*, Bari, De Donato, 378p.

(1975) *La canzone popolare in America: la rivoluzione musicale di Woody Guthrie*, Bari, Dedalo.

(1969) *Veleno di piombo sul muro: le canzoni del Black power* (a cura di Alessandro Portelli), Bari, Laterza, 293p.

(1966) *Folk songs* (introduzione e versioni di Alessandro Portelli), Parma, Guanda, 182p.

LIENS

Les victimes du 11 septembre:

Site web de la CNN:

<http://www.cnn.com/SPECIALS/2001/trade.center/victims/rescue.victims.html>

<http://www.cnn.com/SPECIALS/2001/trade.center/interactives.html>;

Site web du *Los Angeles Times*:

<http://www.latimes.com/news/ny-victimsdatabase.framedurl>;

Site web du *New York Times*:

<http://www.nytimes.com/pages/national/portraits/index.html>.

Les victimes des bombardements en Afghanistan:

A dossier on Civilian Victims of United States Aerial Bombing of Afghanistan

http://www.cursos.org/stories/civilian_deaths.htm.

Entretiens avec Alessandro Portelli:

"Siamo tutti americani?", *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Roma 24/06/2002

<http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=923>

"Pynchon, un anticipatore della cultura di rete", *Media Mente*, Roma 23/11/97

<http://www.mediamente.rai.it/home/bibliote/intervis/p/portelli.htm>

Articles:

"La cultura di Bush", *La rivista del Manifesto*, n.33, novembre 2002

<http://www.larivistadelmanifesto.it/archivio/33/33A20021112.html>

"Il processo al novecento", *La rivista del Manifesto*, n.13, gennaio 2001

<http://www.larivistadelmanifesto.it/archivio/13/13A20010117.html>

"Il nostro mondo visto da lontano", *Islam*

http://www.cestim.org/02islam_scontro-civilta.htm#2

Orazio Maria Valastro

Notice:

Valastro, Orazio Maria. "Amérique, après: imaginaire et imagination", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Mondes rêvés. Formes et expressions de la pensée imaginaire.

Par Georges Bertin

Ouvrage:

Furter Pierre[1]: *Mondes rêvés. Formes et expressions de la pensée imaginaire*. Paris, Delachaux et Niestlé, Coll. Actualités en Sciences sociales, 1995, 236p.

Professeur à l'université de Genève, Pierre Furter nous livre dans cet ouvrage une synthèse tout à fait convaincante de la pensée utopique, assimilée, ici, à la pensée imaginaire et qui, pour lui, "*vis* un possible désiré qui n'est pas un probable prévisible".

Passant en revue les multiples dimensions de sa mise en oeuvre - iconographie, discours, pédagogies - sa démonstration s'étend particulièrement aux espaces nouveaux générés par la pensée utopique: de la Cité de Dieu, en laquelle il voit le paradigme de toute la Culture européenne, de Babel et la Nouvelle Jérusalem jusqu'aux urbanistes du XXème siècle, via les Villes de la Renaissance.

Après avoir décrit, de façon très documentée, les rêveries révolutionnaires et socialistes du XXème siècle, il annonce l'effondrement de cette forme de pensée imaginaire, consacré par la fin d'un genre, celui des utopies.

La sphère de la quotidienneté s'en trouve elle-même affectée. En témoigne, dans nos sociétés, la perte du sens de la fête, lieu et temps d'invention sociale, de participation communautaire.

Sa pensée rejoint là celle d'un Guy Debord nous annonçant la spectacularisation du monde[2] ou de Deleuze et Guattari énonçant dans "*Qu'est-ce que la philosophie?*"[3] que le mouvement général ayant remplacé la critique par la promotion commerciale n'a pas manqué d'affecter la philosophie, le simulacre étant devenu le vrai concept, voire même le présentateur du produit philosophique.

Il termine en nous appelant à l'invention d'un nouveau destin, pour lui toujours possible, car malgré le naufrage des utopies sociales, l'esprit de l'utopie continue de souffler où il veut, à témoigner de l'espérance des mouvements sociaux émergents, à inspirer des stratégies et des styles de vie inédits. L'espérance "*docte et militante*" est un principe de survie qui peut contribuer à changer nos univers.

"*La révolte seule est créatrice de Lumière*", écrivait aussi André Breton, né il y a plus d'un siècle, à Tinchebray, dans l'Orne, le 19 février 1896.

Georges Bertin

Notes:

- [1.](#)- Philosophe, professeur d'éducation comparée à l'Université de Genève, spécialiste des utopies pédagogiques, membre de l'Institut Paulo Freire (Sao Paulo, Brésil).
- [2.](#)- Debord Guy, *La Société du spectacle* et *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1993.
- [3.](#)- Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, éd. de Minuit, 1991.

Notice:

Bertin, Georges. "Mondes rêvés. Formes et expressions de la pensée imaginaire.", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:
<http://www.espritcritique.org>

Haut 

Similarité cognodynamique des modèles anthropo-sociologiques et bio-médicaux de l'organisation humaine

Par Abdelkarim Fourati

Résumé:

L'organisation auto-similaire est un concept original si l'on conçoit sa nature cognodynamique. Elle introduit une dimension physico-biologique radicale dans l'organisation anthropo-sociale. Dès lors, la communication entre les sciences physico-biologiques et sciences humaines et sociales serait possible dans le cadre du *paradigme de l'organisation cognodynamique*. D'où l'idée de construire une nouvelle théorie de la dynamique compatible avec notre nouvelle conception de la cognition et communication de l'information, où l'information est considérée sous ses deux aspects cognitif et énergétique ou *cogno-énergétique*: c'est la *cognodynamique*.

Auteur:

Abdelkarim Fourati est né en 1949, Docteur en médecine (1981) de l'université de Tunis, maître ès sciences physique et informatique (Paris VI), avec un 3e cycle en sciences biologiques (Paris VI) et sciences sociales. Il est médecin-chercheur en biophysique et informatique médicale, à la faculté de médecine de Sfax (Tunisie). Il s'intéresse dans ses recherches, depuis le début des années 1980, aux problématiques que posent les *Sciences et technologies de la cognition et communication de l'information*. Son grand projet est la contribution à l'articulation des sciences bio-médicales et anthropo-sociologiques par les sciences cognitives. L'auteur a étudié avec un esprit critique, durant les années 1990, la sociologie marxiste, la sociologie française d'Auguste Comte à Edgar Morin en passant par Émile Durkheim, Marcel Mauss et Pierre Bourdieu, la sociobiologie anglo-américaine et la sociologie des médias du canadien Marshall McLuhan. En ce qui concerne la philosophie bio-médicale, il se réclame des grands maîtres français: Claude Bernard, Georges Canguilhem et Jacques Monod. Du côté des sciences dites "exactes", l'auteur revendique l'appartenance à l'école transdisciplinaire des fractales entamée par Mandelbrot: il a réalisé des essais pour l'application du concept d'auto-similarité à l'organisation biologique et sociale. Il a publié trois ouvrages concernant ces thèmes, intitulés: "*Pour une nouvelle science de l'homme*" (1995), "*Introduction à l'étude de l'information médicale*" (1998) et "*Comprendre les médias à l'ère des technologies numériques*" (2002). E-mail: abdelkarim.fourati@laposte.net

Au début du XXIe siècle, l'organisation de l'humanité obéit encore à des représentations classiques trouvées au XIXe siècle. Nous ne disposons aujourd'hui d'aucun modèle scientifique valable de l'organisation des sociétés humaines englobant les sciences physico-biologiques. Le temps est venu pour que la bio-médecine et l'anthropo-sociologie abandonnent leurs modèles classiques, et acceptent l'idée que nous traitons désormais une entité beaucoup plus vaste à la fois physique et biologique, humaine et sociale. La grande coupure entre les sciences de la nature et les

sciences de l'homme occulte à la fois la réalité sociale des premières, la réalité physico-biologique des secondes. Nous heurtons à la toute-puissance d'un principe de disjonction: il condamne les sciences de l'homme à l'inconsistance extra-physico-biologique, et il condamne les sciences physico-biologiques à l'inconscience de leur réalité humaine et sociale.

C'est la méthode historico-critique de la "science galiléenne" qui nous amène aujourd'hui à proposer de changer de science, de fonder les bases épistémologiques, méthodologiques et éthiques d'une **nouvelle science de l'homme**. La génération des "pères fondateurs" - Karl Marx, Auguste Comte, Émile Durkheim - constitue peut-être l'âge d'or de la sociologie qui est actuellement en crise de croissance. Reste à se demander, ce qui demeure aujourd'hui de l'ambition des "pères fondateurs", en ce qui concerne des modèles anthropo-sociologiques de l'organisation humaine.

1- Le modèle "thermodynamique" du marxisme

Comme le dit Henri Lefebvre (1966, p17): "Pour de multiples raisons, Marx n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans le marxisme". Son oeuvre a apporté plusieurs contributions majeures à la sociologie: "Ce serait limiter la portée de l'apport de Marx que d'identifier même implicitement sa mise en oeuvre à une sociologie générale établissant une fois pour toute, les lois de l'évolution de l'humanité, alors que Marx a conçu une science historique du développement de l'être humain à tous les niveaux de son activité pratique". En effet, une théorie scientifique est susceptible d'être révisée avec l'avancement de la science.

Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) ont voulu trouver une perspective plus réaliste et plus objective sur l'homme, la société, l'histoire de l'humanité. L'homme leur apparaît d'abord, comme un *être des besoins*: besoins élémentaires de se nourrir, de se vêtir, de s'abriter, besoins raffinés de confort. La satisfaction de ces besoins engage l'homme dans une lutte avec la nature et avec les forces sociales, l'obligeant à développer des techniques de travail et à élaborer des modes d'organisation du travail collectif. Ces exigences matérielles de l'existence humaine, que les philosophes ont toujours négligées (en particulier la philosophie positive de Comte), deviennent pour Marx et Engels le donné premier et fondamental. Finalement, on peut donc dire que toute la sociologie de Marx et Engels est axée sur cette idée que la production des biens est l'activité principale de l'homme et la base de toute vie sociale; les conditions dans lesquelles s'opère cette production déterminent l'organisation des sociétés et conditionnent leur histoire. Marx a écrit en 1859: "Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est donc pas la conscience des hommes [par opposition à Auguste Comte] qui détermine leur existence; c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience" (voir Marx, 1947, p4). C'est ce qui explique que l'organisation sociale et politique d'une société donnée soit le reflet de sa structure économique.

Marx et Engels se sont surtout inspirés, pour construire leur théorie, des grandes découvertes des sciences physiques et biologiques faites au XIXe siècle. Ces découvertes sont signalées par Engels (voir Politzer, 1972): "la découverte de la transformation de l'énergie (thermodynamique), la découverte de la cellule vivante, la découverte de l'évolution des êtres vivants, etc.". La doctrine du *matérialisme historique* considère l'être humain, la société humaine, les institutions sociales comme des machines productives: la machine humaine, la machine politique, la machine administrative, etc. Dans cette conception, les êtres humains se réduisent à l'idée de machine thermodynamique manipulant de la matière et de l'énergie. C'est dans ce sens que la théorie marxiste est dite scientifique. Si la capacité de production a évolué dans le temps au cours de l'histoire, c'est qu'elle s'est accrue grâce aux progrès scientifique et technologique. Or, dans la science et la technique, tout

être conçu physiquement - l'activité, comportant travail, transformation et production -, peut être considéré comme *machine*. Le mot machine est utilisé dans son sens *thermodynamique*, où il désignait des ensembles complexes dont la marche est régie par les échanges de matière et d'énergie. Une machine est donc un être physique, effectuant des transformations ou performances en vertu d'une compétence de productions matérielles en consommant de la matière et de l'énergie.

Marx dans son livre *Le Capital*, analyse les phénomènes humains en terme thermodynamique ou énergétique: "En rendant superflue la force musculaire, la machine permet d'employer des ouvriers sans grande force musculaire, mais dont les membres sont d'autant plus souples qu'ils sont moins développés... C'est ainsi que la machine, en augmentant la matière humaine exploitable, élève en même temps le degré d'exploitation. L'emploi capitaliste du machinisme altère foncièrement le contrat, dont la première condition était que capitaliste et ouvrier devaient se présenter en face l'un de l'autre comme personnes libres, marchands tous deux, l'un processeur d'argent ou de moyens de production, l'autre processeur de force de travail (énergie)" (Marx, 1985, p286-287).

Pour le matérialisme historique, il y a une auto-similarité thermodynamique entre l'individu et la société, considérés, chacun d'eux, comme une machine transformant de la matière et de l'énergie. La naissance des sociétés humaines historiques, de milliers, de centaines de milliers ou de millions d'individus, constitue une métamorphose organisationnelle aussi considérable en son ordre que le fut la constitution des organismes multicellulaires par rapport aux unicellulaires. Le premier à considérer les sociétés historiques comme une formidable *méga-machine* thermodynamique est Lewis Mumford (1974). Pour lui, "l'organisation sociale pharaonique est la première machine motrice à une large échelle". Mumford calcule même le rendement total de cette machine: "L'acte unique de la royauté fut d'assembler la main-d'oeuvre et de discipliner l'organisation qui permit la réalisation du travail à une échelle jamais connue auparavant. La méga-machine pharaonique, sous la férule de ses appareils (administration d'État, religion, armée) manipule d'énormes masses d'humanité asservies, en main-d'oeuvre, exécute d'énormes travaux urbains ou hydrauliques, édifie de grandes murailles et de hautes forteresses: la méga-machine pharaonique génère des monuments fabuleux, des temples écrasants, des grandes pyramides...".

Ainsi se constitue une conception marxiste de l'organisation sociale dans un modèle de *machine thermodynamique* transformant matière et énergie. Désormais, dans cette conception, la machine thermodynamique est un concept générique qui permet de concevoir les divers types de classes d'organisations actives: machines biologiques et sociales. Cependant, on ne peut pas concevoir l'être vivant, depuis l'unicellulaire jusqu'à l'homme dans la société, simplement comme moteur thermique ou une machine mécanique produisant matière et énergie; il s'agit plutôt d'une organisation cognodynamique auto-similaire avec toutes les émergences de cette qualité multiple nommée vie.

2- Le modèle "bio-médical" de l'école durkheimienne

Auguste Comte (1798-1857) est généralement considéré comme le père de la sociologie, parce qu'il fut le premier à la désigner sous ce nom, après l'avoir appelée *physique sociale* (1994), et surtout parce qu'il en donna la première formulation systématique, notamment dans son *Cours de philosophie positive* et dans son fameux *Discours sur l'esprit positif* (1994). Pour expliquer sa pensée, Comte doit d'abord rappeler une conception de la plus haute importance, exposée par M. de Blainville dans l'introduction de ses *Principes généraux d'anatomie comparée*. Elle consiste en ce que "tout être actif, et spécialement tout être vivant, peut être étudié, dans tous ses phénomènes,

sous deux rapports fondamentaux, sous le rapport statique et sous le rapport dynamique" (les deux notions de *statique* et de *dynamique* sont empruntées de la physique par de Blainville pour les appliquer à la biologie).

À partir de 1848, Auguste Comte va entamer une nouvelle voie dans sa pensée. Il considère la société humaine comme un *grand organisme*: les individus n'en sont que des organes interdépendants. L'existence humaine, individuelle et surtout collective doit embrasser le triple domaine: des savants (pour l'exercice des fonctions spéculatives), des prolétaires (pour leurs qualités pratiques), des femmes (pour l'indispensable régulation affective) doivent associer leurs efforts et leurs capacités dans une société rééquilibrée. Comte transfère là ce que la biologie et particulièrement la théorie cérébrale du médecin allemand Gall (1758-1828), revue et complétée, lui a appris sur les fonctions des organismes vivants les plus complexes, en ébauchant un modèle *physico-biologique* de la société (voir Bouthoul, 1976).

Tels sont pour Auguste Comte, les fondements théoriques et pratiques de la nouvelle science de l'homme, de l'individu dans la société. Sa réflexion était influencée par le modèle des sciences physico-biologiques, marquée par la réflexion philosophique. Cependant, bien que la sociologie de Comte soit influencée par le "modèle dynamique" des sciences physico-biologiques de son temps, elle n'a jamais utilisé des concepts proprement physiques (comme la matière, l'énergie, le travail) de la thermodynamique, la grande découverte de son époque. Toutefois, la théorie de Comte a ébauché un "modèle cogno-dynamique" de l'organisation des sociétés humaines, qui reste insuffisant mais ouvert à de nouveaux développements...

Ce modèle physico-biologique va être développé encore plus par l'école anthropo-sociologique de Durkheim sous la forme d'un "modèle bio-médical". En effet, il n'est pas exagéré de désigner Émile Durkheim (1858-1917) comme celui qui, le premier, donna à la sociologie moderne sa cohérence, son domaine précis, ses méthodes les plus sûres, en même temps, qu'il la faisait entrer dans la voie des réalisations. Pour Durkheim, il n'y a, dans une société, que deux types de choses: d'un côté des phénomènes matériels - le groupe qui forme la société d'ordinaire sur un sol déterminé -; et, d'un autre côté, les représentations et les mouvements de ce groupe. Au premier phénomène correspond la *morphologie sociale*, étude des structures matérielles; au deuxième phénomène correspond la *physiologie sociale*.

Cependant, comme le remarqua Marcel Mauss (1968): "Il ne faut pas pousser trop loin cette imitation de la biologie, où d'ailleurs la distinction tranchée entre morphologistes et physiologistes n'est pas elle-même sans danger. Ces emprunts de méthodes, de science à science, doivent être faits avec prudence. La division primaire morphologie, physiologie doit être dégagée de tout souvenir des sciences de la vie. La morphologie et physiologie sociales doivent donc être comparées à la morphologie et physiologie des biologistes seulement sur le plan conceptuel".

Comme les sciences physiques et biologiques peuvent être appliquées à la médecine, de même, les sciences humaines et sociales peuvent être appliquées à la sociologie. Durkheim disait: "Toute la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle n'était pas utile". Le sociologue doit porter sur la société le regard d'un *médecin* capable d'en discerner les maladies ou les dysfonctionnements éventuels: le devoir du sociologue "n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin: il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir" (Durkheim, 1988). On voit, ici, la conception durkheimienne de similarité de l'action sociologique et de l'action médicale. C'est dire que le sociologue, comme le médecin, doit commencer par poser

une définition claire du normal et du pathologique applicable à chaque société qu'il veut étudier. Comme tout médecin en possession d'une conception du normal et du diagnostic de la maladie, Durkheim se doit de préconiser des remèdes. Là encore, sa pensée offre l'image d'une parfaite rigueur et d'une parfaite cohérence. Telle est la signification ultime de son livre intitulé *Règles de la méthode sociologique* (1895). Ce livre a été pendant longtemps, pour certains, le manifeste de la sociologie scientifique.

Autour de Durkheim, s'était constituée une école sociologique fermement attachée à cette conception de la similarité des phénomènes de l'anthropo-sociologie et de la bio-médecine. L'école durkheimienne, qui comprenait notamment Marcel Mauss (1872-1950), a exercé une influence considérable dans le monde, et c'est elle qui a contribué à donner à la sociologie son statut actuel parmi les sciences et qui a maintenu la nécessité d'une étroite union entre la théorie et la recherche expérimentale. Telle est la sociologie, marquée tout particulièrement par le désir qu'avait Durkheim de l'ériger comme une science qui cherche encore sa voie.

3- Le modèle "socio-biologique" du darwinisme social

En 1944, l'historien américain Richard Hofstadter a publié un ouvrage devenu classique: *Le darwinisme social dans la pensée américaine*. Le but de cette étude était de montrer comment certains groupes sociaux avaient utilisé les notions fondamentales de la théorie darwinienne de l'évolution par la sélection naturelle, pour analyser la vie économique et politique des États-Unis et pour étayer "scientifiquement" leurs conceptions idéologiques. C'est une conception qui consiste à appliquer à l'étude des sociétés humaines les outils théoriques forgés par Darwin pour expliquer l'évolution des espèces végétales et animales et en particulier la notion de sélection naturelle (Clark, 1988).

Ce thème, en fait, est aussi vieux que le darwinisme proprement dit, et était déjà présent dans les vastes discussions suscitées dès 1859 par la publication du livre de Darwin sur *L'origine des espèces*. Tandis que les scientifiques des années 1860 accueillaient immédiatement avec enthousiasme ou hostilité les preuves de la théorie de l'évolution, certains commentateurs déclarèrent que la théorie de Darwin pouvait facilement être appliquée à la société humaine. Avant même que Darwin ait explicitement étendu sa théorie à l'espèce humaine dans *La descendance de l'homme* (1871), le darwinisme social fait son apparition dans les écrits de certains auteurs; ils affirment que les notions darwiniennes de *lutte pour la vie*, de survivance du plus apte et de *sélection naturelle* caractérisent très nettement l'évolution du comportement humain individuel ou collectif.

Le plus connu de ces premiers représentants du *darwinisme social* fut Herbert Spencer, un philosophe anglais. Dans des ouvrages tels que son livre *Introduction à la science sociale* (1873) et *L'individu contre l'État* (1885), Spencer associa des expressions darwiniennes devenues de plus en plus familières. Aussi, certains de ses contemporains virent-il en lui un représentant particulièrement typique du darwinisme social. En effet, pour Spencer, la société doit être considérée comme un être vivant qui obéit à cette loi de l'évolution, tout comme les organismes biologiques. Et pour bien marquer le lien entre l'évolution biologique et l'évolution sociale, Spencer appelle la société une réalité *supra-organique*, dont l'évolution peut être assimilée, à bien des égards, à celle des êtres organiques (voir Rocher, 1968).

En 1975, un professeur américain de zoologie de Harvard, Edward O. Wilson annonça avec force et bruit, dans son livre "*Sociobiology: A New Synthesis*", la naissance d'une nouvelle

discipline, la *sociobiologie*. À vrai dire, la naissance de la sociobiologie annoncée par Wilson était plutôt un mariage de l'écologie, de l'éthologie et de la génétique, au terme de nouveaux développements survenus dans chacune de ces branches. Mais on peut d'ores et déjà estimer que l'inévitable rencontre de ces trois disciplines a pris la forme d'une collision conceptuelle spectaculaire qui, non seulement secoue leurs structures théoriques particulières, mais aussi menace sérieusement la théorie centrale de la biologie: la théorie néo-darwinienne de l'évolution (Blanc, 1982). Un pilier essentiel de la théorie sociobiologique de Wilson est l'hypothèse selon laquelle tout comportement social est déterminé génétiquement. En tant que tel, il est donc soumis à l'action de la sélection naturelle, et la sociobiologie de Wilson s'inscrit solidement dans le contexte de la théorie néo-darwinienne de l'évolution. Très récemment, on ne voyait de société qu'humaine, à l'exception de quelques types d'insectes comme les fourmis, termites, abeilles. Les groupements d'animaux n'étaient perçus que comme colonies ou troupes. Or, on a découvert que l'organisation sociale est, non seulement beaucoup plus originale et ancienne, mais beaucoup plus généralisée qu'on ne le croyait, et qu'elle pose ses problèmes d'évolution propre.

La découverte de la dimension cachée du sociologique dans le biologique a pu provoquer une nouvelle sur-simplification par réduction du social à la génétique. Ainsi, Wilson a mutilé la dimension sociobiologique qu'il a si bien mise en évidence empiriquement. Quelles données permettent donc d'affirmer qu'il existe un contrôle génétique des comportements sociaux de l'homme? Actuellement aucune. Pourquoi aller imaginer qu'il existe des gènes spéciaux pour l'agressivité, la dominance ou la malveillance, alors que nous savons que l'énorme souplesse du cerveau nous permet d'être agressifs ou pacifiques, dominateurs ou soumis, malveillants ou généreux?

Le modèle sociobiologique est le modèle de l'organisation anthropo-sociale le plus récent et qui se veut le plus scientifique! Et pourtant, c'est un modèle encore très loin de la réalité. Comme beaucoup d'autres, l'anthropologue Sahlins (1976) a critiqué cette théorie: pour lui, la sociobiologie est inapplicable aux données de l'anthropologie. La théorie sociobiologique n'est supportée par aucun fait anthropologique. La sociobiologie de Wilson est une théorie fautive... Pourtant, il semble qu'un certain nombre d'anthropologues n'ont pas perçu ou n'ont pas été rebutés par les absurdités logiques et les erreurs de fait[1].

Il faut donc essayer de présenter une alternative aux modèles classiques de l'organisation biologique et sociale. En effet, cette tâche ne doit pas être négligée: le vide théorique est dès lors comblé par des fantaisies, comme celles de la théorie sociobiologique. Il est non seulement désirable mais même urgent de considérer sérieusement l'organisation de l'humanité dans un modèle cohérent...

4- L'auto-similarité cognodynamique de l'organisation de l'humanité

Où est donc l'erreur dans les théories classiques de l'organisation anthropo-sociale? Bien que ces théories utilisent des *modèles auto-similaires* entre le niveau biologique et le niveau social de l'organisation des sociétés humaines, elles ne considèrent pas la *cognition/ information* comme base de cette organisation. La seule théorie de l'organisation anthropo-sociale, qui tient compte de l'information, est la sociobiologie (information biologique); mais elle projette les centres de commande de l'organisation biologique et sociale sur un seul niveau, le niveau génétique du noyau cellulaire, alors qu'il faut considérer plusieurs niveaux auto-similaires d'organisation emboîtés les uns aux autres, chaque niveau possédant une cybernétique de commande. On doit donc considérer aux niveaux biologiques, la cellule commandée par l'information génétique, mais aussi l'organisme

humain commandé dans sa totalité par son système informationnel immuno-endocrino-neuro-cérébral. Aux niveaux sociaux, il faut aussi considérer que, la famille et les autres institutions sociales, la nation commandée par son État, les organisations internationales, etc., sont organisées par l'information culturelle.

Le concept de l'auto-similarité des objets fractals a été exposé dans mon livre *Pour une nouvelle science de l'homme* (Fourati, 1995). Issu d'une décennie de recherche, ce livre essaie d'articuler les sciences physico-biologiques et les sciences humaines et sociales par les concepts de **cognition / information** et la *théorie cognodynamique de l'organisation* (voir aussi Thiault, 2002).

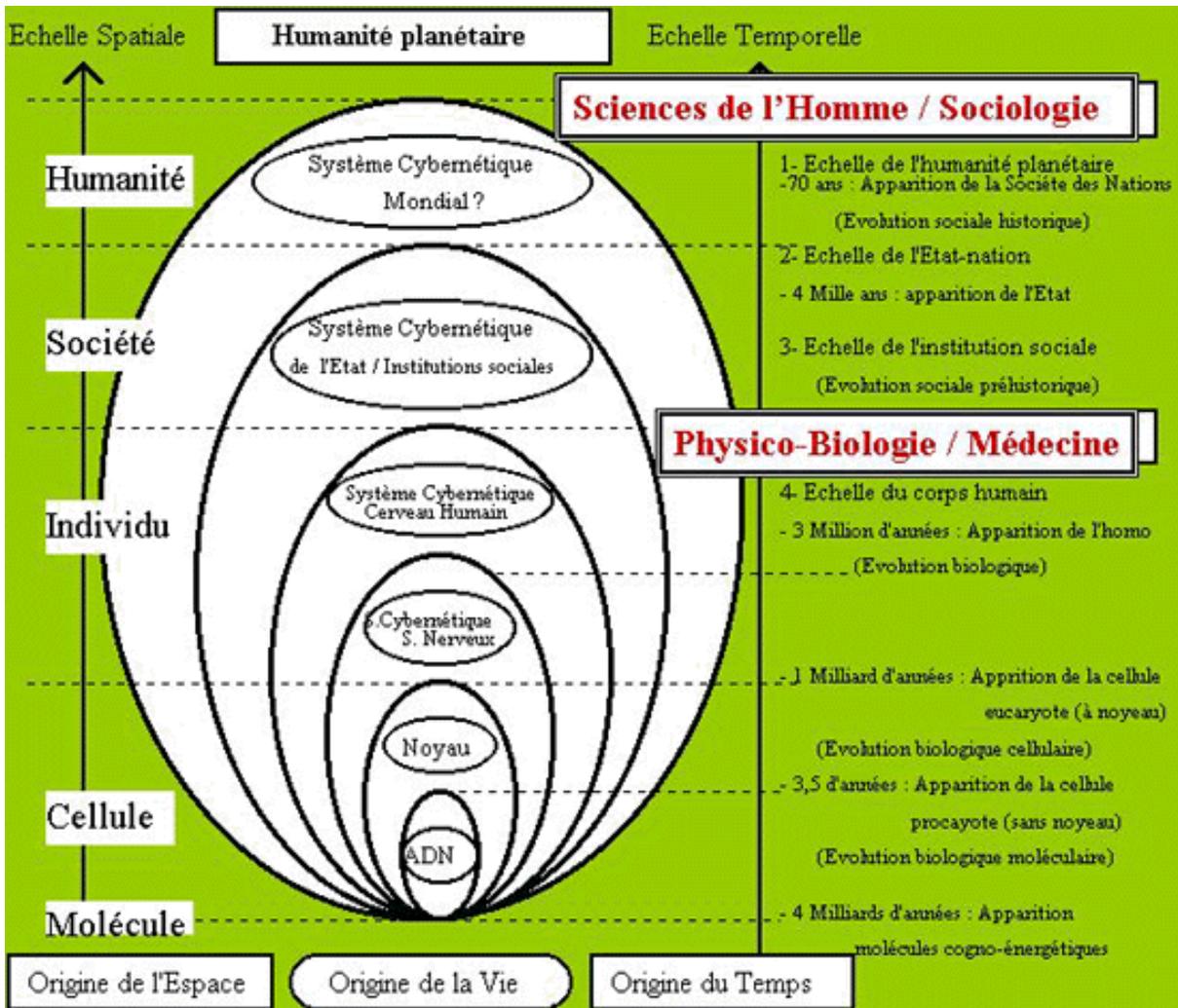


Figure 1: Organisation auto-similaire de l'humanité

Les êtres humains sont auto-organisés sur plusieurs niveaux (molécule, cellule, individu, société, humanité). Ces différents niveaux sont actuellement divisés en deux grands domaines: le domaine de la Biologie/Médecine et le domaine des Sciences de l'homme/Sociologie. En fait, il existe une auto-similarité spatiale et temporelle englobant tous ces niveaux d'organisation. (Source: Fourati, 1995)

La cognodynamique que nous proposons ici, est le résultat de longues et exigeantes recherches conceptuelles sur l'état actuel des sciences physiques, sciences biologiques et sciences de l'homme. Le fil conducteur de ces recherches est l'élaboration d'une théorie générale des organisations biologiques et sociales des êtres vivants, de la molécule biologique à l'humanité. Il est donc approprié d'avoir une théorie qui englobe les échanges de la matière/ énergie et de l'information/cognition... La nouvelle théorie cognodynamique, s'appliquant aussi bien à l'échelle microscopique que macroscopique, s'appuie en particulier sur les sciences et technologies de la cognition et communication de l'information ou sciences cognitives (les nouvelles sciences de l'esprit) et les sciences et technologies de l'énergétique. Elle est donc l'association et le renouvellement des théories suivantes:

- Les théories énergétiques (ou thermodynamique).
- Les théories de l'information (de Shannon et de ses développements).
- Les théories de la connaissance (philosophiques).
- Les théories de la communication (des sciences humaines et sociales).
- Les théories cognitives à l'ère de l'informatique (des nouvelles sciences et technologies de la cognition et communication de l'information).

Une remarque s'impose sur le plan étymologique: j'ai utilisé le néologisme *cognodynamique*, par analogie avec le terme *thermodynamique* [ce dernier mot apparaît pour la première fois dans un texte de William Thomson (1824-1907) publié en 1849]. En effet du point de vue historique, la science moderne a commencé par la *dynamique* avec Galilée (1564-1642), qui est l'étude des phénomènes purement mécaniques. Puis il y a eu passage de la dynamique à la *thermodynamique*, en analysant les phénomènes thermiques qui ont donné le concept d'énergie (la thermodynamique est devenue énergétique). De la même façon, il y aurait passage de la thermodynamique, qui est l'étude de phénomènes associés à la matière/énergie, à la *cognodynamique*, en analysant à la fois les phénomènes cognitif et énergétique ou cogno-énergétiques des organisations vivantes.

La cognodynamique associe dans le domaine du vivant, les concepts matière/énergie et information/cognition, dissociés depuis le début des sciences modernes au XVIIe siècle entre scientifiques et philosophes. Puisque les propriétés cognitives sont relatives aux êtres vivants, la cognodynamique n'est valable que pour les organisations biologique et sociale. Toutefois un système physique, simulant une organisation cognodynamique vivante, peut-il être lui-même un système cognitif et peut-on lui appliquer la théorie cognodynamique? Par conséquent, un robot (ou une modélisation sur ordinateur de fonctions cognitives et énergétiques) méritera-t-il, l'appellation d'organisation cogno-dynamique? Il consomme de l'énergie électrique et il fait circuler une information traitée en fonction de l'organisation interne du robot en particulier du contenu du *programme*, est-il vraiment un système cognodynamique? Finalement, parmi les organisations physiques naturelles, il n'existe que les organisations biologiques et sociales (molécules biologiques, cellules organismes, sociétés) qui sont des organisations cognodynamiques. Cependant, les systèmes artificiels (machines fabriquées par l'homme) tendent à devenir cognodynamiques, avec les techniques et concepts de l'informatique et des sciences cognitives.

La proposition fondamentale de la cognodynamique, c'est que l'éventuel déroulement de tout événement biologique ou social est finalement déterminé par l'échange de la matière/énergie et/ou de l'information/cognition avec l'extérieur et/ou l'intérieur. La cognodynamique postule que les êtres vivants et les sociétés d'êtres vivants, des molécules biologiques à l'humanité tout entière, ne sont pas des systèmes thermodynamiques, échangeant seulement de la matière et de l'énergie, mais des organisations *cogno-énergétiques*, échangeant en plus de l'information/cognition. Cependant, il reste à définir qu'est-ce que l'*Information* et quelle est sa relation avec la *Cognition* du point de vue cognodynamique? (Fourati, 1998).

Abdelkarim Fourati

Notes:

1.- voir: "Tempête à l'Université de Berkeley", *La Recherche* no231, avril 1991, vol. 22, p409.

Références bibliographiques:

Blanc, M. "Les théories de l'évolution aujourd'hui". *La Recherche* no129, janvier 1982, vol. 13, p.26-40.

Bouthoul, G. *Biologie sociale*. Paris: PUF, 1976, Collection Que sais-je?, 128 pages.

Clark, L. "Le darwinisme social en France". *La Recherche* no196, février 1988, vol. 19, p.192-200.

Comte, A. *Cours de philosophie positive*. (Leçons 1 et 2). Tunis: Éditions Cérès, 1994, Collection idéa, 122 pages.

Comte, A. *Cours sur l'esprit positif*. Tunis: Éditions Cérès, 1994, Collection idéa, 144 pages.

Durkheim, É. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Champs Flammarion, 1988, 256 pages.

Fourati, A. *Introduction à l'étude de l'information médicale*. Tunis: Centre de Publication Universitaire, 1998, Première édition, 306 pages. [Republié sur CD-Rom sous forme électronique, 2e édition revue, 2002].

Fourati, A. *Pour une nouvelle science du vivant*. Sfax/Tunisie, 1995, Première édition, 326 pages. [Republié sous le titre: *Pour une nouvelle science de l'homme* sur CD-Rom sous forme électronique, 2e édition revue, 2002].

Lefebvre, H. *Sociologie de Marx*. Paris, PUF, 1966.

Marx, K. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Union soviétique: Éditions sociales, 1947, Coll. Oeuvres de Marx Engels Lénine, 272 pages.

Marx, K. *Le Capital*. (Livre I sections I à IV). Paris: Champs Flammarion, 1985, 442 pages.

Mauss, M. *Essais de sociologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1968, Coll. Points Sciences humaines, 254 pages.

Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1989, 3e édition, 482 pages.

Munford, L. *Le mythe de la machine*. Paris: Fayard, 1974.

Politzer, G. *Principes élémentaires de philosophie*. Paris: Éditions sociales, 1972, 286 pages.

Rocher, G. *Introduction à la sociologie générale. 2. L'organisation sociale*. Paris: Editions HMN, 1968, Coll. Points Sciences humaines, 254 pages.

Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann. Arbor., The University of Michigan Press, 1976.

Thiault, G-L. "Ethnographie, micro-détails et modèles-récits fractals (MRF)", *Esprit critique*, vol.04 no11, novembre 2002, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>.

Notice:

Fourati, Abdelkarim. "Similarité cognodynamique des modèles anthropo-sociologiques et bio-médicaux de l'organisation humaine", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>

Haut ▲

Les litiges de l'évaluation des compétences en entreprise d'entraînement[1]

Par Cédric Frégné

Résumé:

Reproduisant l'activité d'une entreprise dans ses fonctions tertiaires, l'Entreprise d'entraînement ou pédagogique est une formule pédagogique qui vise à accroître l'"employabilité" de stagiaires en formation professionnelle. L'introduction de la "logique des compétences" et le mouvement d'adhésion/résistance des apprenants à sa mise en pratique sont étudiés à deux moments charnières de la formation: à l'entrée en EEP, quand s'opère la sélection parmi les candidats; dans l'EEP, quand se négocie l'orientation (ou la réorientation) professionnelle des formés.

Auteur:

Cédric Frégné, Docteur en Sociologie.

Introduction

Pour "restaurer l'employabilité", "faciliter le retour à l'emploi" ou encore "redynamiser les demandeurs d'emploi", le principe de l'entreprise d'entraînement ou pédagogique (EEP)[2] vise à simuler l'activité d'une PME dans ses fonctions tertiaires pour des stagiaires qui, le temps de leur formation, sont en position de pseudo-salarié d'une entreprise virtuelle fonctionnant en réseau avec 130 autres EEP en France et plus de 3 700 dans le monde.

Dans ce cadre de formation, le vocabulaire des compétences est abondamment convoqué par les formateurs, depuis la procédure de sélection à l'entrée [prise en compte du "potentiel"] jusqu'à l'évaluation des acquis en fin de stage [en termes de savoir, savoir-faire, savoir-être et même savoir-devenir[3]] en passant par les objectifs de formation développés *in situ* [développement des compétences synonyme d'accroissement de la "productivité individuelle" et de l'"employabilité"]. Associées aux idées de "projet" [cohérent], de "motivation", de "polyvalence" et d'"autonomie", les "compétences" sont donc mises au coeur du processus pédagogique.

Dans une première partie, nous présenterons la formule pédagogique "entreprise d'entraînement", la philosophie de l'apprentissage que ses promoteurs défendent ainsi que leur approche de la formation professionnelle. Dans un deuxième temps, nous observerons que la prolifération des discours et des pratiques pédagogiques relatifs aux "compétences" n'occulent pas les "litiges"[4] liés à leur évaluation en EEP. Nous l'étudierons à travers l'exemple de la procédure de recrutement des stagiaires demandeurs d'emploi. En nous appuyant sur les logiques d'orientation proposées par les formateurs chargés de l'insertion professionnelle, nous rendrons compte, dans une

dernière partie, des résistances des stagiaires à ce discours des compétences qui les invite fréquemment à faire le deuil de leur certification scolaire et de leur situation professionnelle antérieure au vu d'une évaluation présentée comme "réaliste" de leurs compétences actuelles. La tension entre adhésion et résistance des demandeurs d'emploi en formation professionnelle à la "logique des compétences" sera ici au coeur du propos[5].

1. L'Entreprise d'Entraînement ou Pédagogique (EEP)

La définition promue par le Réseau des entreprises d'entraînement ou pédagogiques (REEP) insiste sur la distance infinitésimale existant, au niveau des tâches quotidiennes à accomplir, entre l'entreprise réelle dans ses activités tertiaires et la formule pédagogique. "C'est un support pour une formation individualisée dans le domaine du tertiaire. L'EEP reproduit, grandeur nature, toutes les fonctions - hormis celle de la production - des services d'une entreprise. Elle étudie le marché, crée des modèles, fait de la publicité, s'approvisionne en matières premières, transporte, stocke, planifie, étudie les méthodes de fabrication, lance la production, vend ses produits. [...] Les documents 'officiels' eux-mêmes (chéquiers, factures, documents comptables, documents de douanes, etc.) sont des fac-similés fournis par le réseau des entreprises d'entraînement." (document du REEP). L'argument qui, selon ses promoteurs, emporte la décision en faveur de l'EEP est résumé dans l'épigraphe suivante: "Ce que j'entends, je l'oublie / Ce que je vois, je m'en souviens / Ce que je fais, je l'apprends." Extrait d'une brochure de présentation du REEP, cette formule rend compte d'un volontarisme pédagogique militant pour l'apprentissage *in situ*. S'efforçant de nouer un lien de qualité entre deux "sphères d'activités sociales" (Jobert *et al.*, 1995, p12) distinctes - la formation d'un côté, l'emploi de l'autre -, les formateurs en entreprise d'entraînement invitent le stagiaire à adopter un statut hybride de "salarié virtuel". Comme nous l'exposait le directeur d'un Plan local d'insertion par l'économie (PLIE) d'Île-de-France: "Il n'est pas en entreprise, mais il n'est pas non plus en formation: il est en entreprise d'entraînement."

Financés pour l'essentiel par les Directions du travail, de l'emploi et de la formation professionnelle ainsi que par les conseils régionaux[6], les centres de formation porteurs sont des organismes privés, des GRETA ou encore l'AFPA. Les départements "Formation" d'organismes consulaires (Chambres de commerce et d'industrie en premier lieu) accueillent également dans leurs murs des EEP. Toute EEP est 'normalement'[7] parrainée par une ou plusieurs vraies entreprises qui s'engagent, par exemple, à fournir un catalogue ou des documents comptables sur lesquels les stagiaires pourront s'appuyer pour élaborer la stratégie commerciale de l'entreprise virtuelle ou tenir à jour sa comptabilité. Si le REEP fournit les documents de douane, les déclarations d'URSSAF et les feuilles d'impôts calqués sur les modèles réels, c'est sur la base des informations en provenance de l'entreprise marraine que peut réellement être "reproduit" l'activité d'une entreprise dans ses fonctions tertiaires.

De durée variable, du fait de l'individualisation des parcours, la formation s'étale toutefois généralement sur 400-450 heures dont une partie consacrée à un stage pratique en entreprise réelle. Cette formation est non-diplômante, seule une attestation de stage étant délivrée au terme du passage en EEP. Fonctionnant, pour près des 2/3 d'entre elles (64,1%), en système dit d'entrées-sorties permanentes, les EEP accueillent de nouveaux "collaborateurs" dès qu'une place (ou mieux, un poste) se libère. Les effectifs moyens sont de 12 à 15 stagiaires encadrés par un formateur qui joue, fictivement, le rôle du chef d'entreprise. Selon les EEP, des formations en langues vivantes, bureautique ou comptabilité sont dispensées au cours de la semaine, à la demande des stagiaires ou planifiées par avance. Une ou plusieurs demi-journées sont également réservées à des ateliers de recherche d'emploi (travail du CV, rédaction de lettres de motivation, simulation d'entretiens

d'embauche) animés par des professionnels (psychologues d'orientation, cadres du service "Ressources humaines" détachés par l'entreprise marraine).

Des jeunes ressortissant des dispositifs "Conseil régional" ou réalisant des Contrats de qualification sont accueillis dans les entreprises d'entraînement. Le gros des effectifs, les publics adultes (plus de 26 ans) intègrent les EEP dans le cadre des conventionnements SIFE[8]. Ponctuellement, on observe que quelques salariés bénéficiant d'un congé individuel de formation accomplissent un stage en EEP.

Formule pédagogique "importée" d'Allemagne à l'extrême fin des années 80[9] et largement diffusée depuis, les entreprises d'entraînement sont aujourd'hui au nombre de 130 en France. Chacune opère des transactions commerciales fictives dans un réseau fort de près de 2 600 EEP en Europe communautaire et plus de 3700 dans le monde afin d'assurer, par une pédagogie de la formation grandeur nature, un gain d'"employabilité" à chaque apprenant. De fait, les promoteurs de l'entreprise d'entraînement se félicitent de taux d'insertion probants, puisqu'en moyenne nationale, près de 70% des formés trouvent au minimum un Contrat à durée déterminée (CDD) de six mois à l'issue de leur passage en EEP[10]. Et s'ils reconnaissent que "le concept peut être un peu critiqué dans son approche peut-être trop libérale, trop entreprise, trop finalité 'emploi' patronale"[11] par quelques esprits chagrins, cette réserve ne saurait toutefois masquer, sur la durée, la force de cet outil de formation au service des demandeurs d'emploi.

2. Les controverses relatives à l'évaluation des compétences en EEP

Le parti pris affiché pour la formation au plus près des réalités professionnelles participe de la part des promoteurs des EEP d'une conception largement sous-socialisée du marché du travail: primat de la motivation, de la confiance en soi, de la "qualification sociale"[12] définie ici comme la capacité à s'inscrire dans un collectif de travail. Outre l'intérêt d'une formation "sur le poste de travail", offrant aux stagiaires une "expérience professionnelle" permettant de "comprendre, gérer, développer une PME", du fait que "les supports de la formation sont des documents réels" et qu'une "qualité professionnelle est exigée pour tous les travaux effectués", les "stagiaires sont préparés à être 'auto-apprenants', c'est-à-dire capables, dans la plupart des cas, de se former seuls, d'être autonomes, capables d'initiatives, aptes au travail en équipe." Ainsi, "immédiatement employables dans une PME réelle", dépositaires d'une "conscience aiguë du rôle qui est le leur", les formés disposent d'une "qualification professionnelle de qualité", de "compétences particulières" et de qualités sociales indispensables aujourd'hui."[13].

Ce tableau, quasi idyllique, fait toutefois l'économie d'une interrogation sur la nature des "compétences" des stagiaires, leur mode d'acquisition ou de développement. Les promoteurs de la formule pédagogique minimisent ainsi ce qui est, de fait, un préalable à leur action et qui amène à tempérer les résultats présentés: une sur-sélection à l'entrée. On observe en effet un décalage entre un discours valorisant un mode de recrutement attentif aux "compétences", notamment comportementales, ou au "potentiel" des stagiaires et le constat statistique que la certification scolaire et le niveau initial de formation sont particulièrement discriminants. On retrouve ici, sur un mode accru, l'effet de tri qui préside à l'accès aux dispositifs publics de formation, "l'effet de rattrapage étant souvent supplanté par un effet de sur-sélection" (Rose, 1998, p268).

On peut noter deux grandes raisons à cet écart. Premièrement, les taux de retour à l'emploi demeurant le juge de paix au niveau de la reconduction du conventionnement par les prescripteurs financiers, il n'est pas surprenant que les formateurs s'accordent des garde-fous et opèrent une sélection, entre plusieurs candidats intéressants, en faisant jouer le critère du capital scolaire. Deuxièmement, il semble que les dispositions à l'autonomie et à l'autoformation requises à l'entrée ainsi que les capacités à formuler un projet professionnel cohérent et à faire montre de sa motivation soient liées à un *habitus* que sanctionne (ou révèle) une formation initiale minimum, le résultat étant une inclination à recruter les candidats les plus diplômés.

Cette logique apparaît le plus clairement au moment de l'ouverture de l'EEP. Pour assurer la pérennité des financements, les résultats des premiers mois d'exercice se doivent d'être excellents. Une sélection draconienne est pratiquée pour assurer des taux de placement conséquents. Une directrice d'EEP du Nord-Pas-de-Calais narre ainsi qu'"il a fallu y aller de façon très sélective au niveau des stagiaires parce qu'il ne fallait pas qu'on se plante. [...] J'ai pris 15 stagiaires auxquels il fallait très très peu pour les faire repartir à l'emploi. Il y a eu 380 convocations. Sur les 380, il y en a 160 qui se sont déplacés ici. Sur les 160, j'en ai gardé 16. J'en ai viré un au bout de 15 jours. Les autres ont vite compris qu'on n'était pas là pour rigoler. [...] Ils ont très bien carburé. Sur les 16, 14 sont repartis à l'emploi. J'en ai eu la moitié dès la sortie de l'EEP et le reste deux-trois mois après.". Les exigences ont pris tour à tour la forme de pré-requis en matière de maîtrise de l'informatique, d'expériences de travail, d'adéquation du projet professionnel à la logique EEP mais surtout, bien que la formatrice s'en défende partiellement[14], de certification scolaire, autant de critères garants d'une "polyvalence", d'une "adaptabilité" à différents postes.

Les discours relatifs à l'"employabilité", à l'"individualisation des parcours" ou à l'"évaluation des compétences" des stagiaires ne sont donc pas exempts de *litiges*. Dans l'absolu, les responsables d'EEP soulignent que la réussite du stage est tributaire d'une certaine capacité des stagiaires à se déprendre de leur statut antérieur. L'"apprenant" doit faire le deuil de ses équipements passés (titres scolaires et certifications professionnelles). La meilleure preuve de leur obsolescence est qu'ils ne l'ont pas protégé de la situation de chômage. Ce jugement nourrit la fiction selon laquelle un individu en tout point autonome serait plus "employable". Il reste que si les formateurs pointent le "savoir-être" voire le "savoir-devenir", autrement baptisés "compétences sociales", comme forme rectrice d'un retour à l'emploi, de fait, le "jugement des compétences" (Eymard-Duvernay et Marchal, 1997) s'appuie fréquemment lui-même, par défaut, sur les standards de l'Education nationale: ainsi, les pré-requis pour intégrer l'EEP excluent-ils d'emblée les niveaux VI et bon nombre de niveaux V et Vbis dépourvus d'expérience professionnelle[15]. Inversement, un diplôme type BTS "Action commerciale" est clairement présenté comme un atout majeur par rapport à un BEP "Vente". Le maintien problématique des qualifications scolaires, plus formelles, au côté de la "compétence sociale" pour évaluer la "performance" et l'"opérationnalité" immédiate de l'apprenant, complexifient les registres de justification et les modèles d'action des responsables de structure. Il confirme également les pratiques de sur-sélection à l'entrée pour les publics pourtant prioritaires au regard des politiques de l'emploi[16].

Niveau de formation des entrants en SIFE collectifs et en EEP[17]

	SIFE collectifs (1998) (en%)[18]	Stagiaires EEP (1998) (en%)
Niveau VI	19,7	4,6
Niveau Vbis	11,4	7,2
Niveau V	45,3	36,8
Niveau I à IV	23,6	51,4
Total	100	100

3. Le mouvement d'adhésion/résistance des stagiaires à la logique des compétences en EEP

Du côté des stagiaires finalement sélectionnés, un double mouvement s'exprime face à ce discours des compétences. Le mouvement d'adhésion est mis en lumière par les formateurs, notamment à travers les interviews accordées à la presse. Il reste qu'on peut s'interroger sur le sens de cet investissement des stagiaires. Celui-ci apparaît en effet tenir beaucoup plus souvent d'un pragmatisme mesuré que d'un enthousiasme frénétique.

Si les acteurs de l'EEP n'assujettissent jamais l'"apprenant" à participer aux activités, la sélection opérée à l'entrée permet généralement d'éviter que les réfractaires à ce type de pédagogie n'intègrent, par erreur de recrutement, la formation. Par un discours de bon sens (accroître son employabilité, devenir productif, développer ses compétences), les formateurs réussissent à convaincre les stagiaires de l'intérêt de procéder comme s'ils étaient en entreprise, moins la pression du résultat et le risque de sanction en cas de "faute professionnelle", le cadre protecteur du dispositif de formation garantissant un droit à l'erreur, ou mieux encore, développant pleinement une "pédagogie de l'erreur". En vue d'acquiescer une opérationnalité immédiate qui les rendront attractifs pour les employeurs, les stagiaires mettent donc en pratique la consigne des formateurs les encourageant à s'"entraîner". Ils reprennent également le discours convenu selon lequel l'EEP assurerait une transition "naturelle" entre le monde de la formation professionnelle et le monde de l'emploi. En ce sens, les stagiaires souscrivent bien au discours "managérial" prônant la polyvalence, le transfert des compétences, l'autonomie, la responsabilité ou encore la flexibilité organisationnelle (Boltanski et Chiapello, 1999). De ce point de vue, l'adhésion des salariés virtuels au "modèle de la compétence" (Zarifian, 1988) est effective. Et, dans le même temps où elle consacre la qualité de la personne, cette adhésion signe - aux yeux des formateurs -, la qualité du recrutement initial[19].

Une résistance individuelle à la "logique des compétences" s'exprime toutefois, sur le thème du refus de la dégradation statutaire. Ainsi, peu de stagiaires acceptent de tirer un trait sur leur vie professionnelle d'avant chômage même si, suites aux "tests" et entretiens réalisés avec les psychologues présents dans les structures, des réorientations de carrière leur sont très vivement et assez fréquemment conseillées. La conversion identitaire attendue par les formateurs bute sur l'image de soi que chaque stagiaire continue à défendre. Le refus de la descension professionnelle occasionne alors de vives tensions entre formateurs et "apprenants" au point que ces derniers n'ont bien souvent, dans ce cas précis, qu'une hâte: que la période de stage prenne fin. Deux exemples

assez symptomatiques de cette "résistance au changement", tant stigmatisée, illustrent ici les *litiges* qui ne manquent pas de surgir de la référence à une "logique des compétences". Car, sous couvert de reconnaître l'individu dans sa singularité et à sa juste valeur, les compétences, classiquement définies comme un "savoir opérationnel validé", participent d'un registre d'évaluation qui individualise et fragilise les stagiaires en n'accordant qu'un crédit limité à leurs acquis antérieurs et expériences passées[20].

Alors qu'elle brigait, lors de son intégration, un poste de secrétaire comptable, une assistante de direction possédant quinze ans d'ancienneté se retrouve ainsi invitée à assurer l'accueil à l'EEP. Ce changement d'"orientation", motivé par un jugement sur sa qualification scolaire, n'est pas accepté par la personne formée. A la psychologue qui lui affirme qu'"avec un CAP de vente, vous ne retrouverez jamais un emploi comme celui que vous occupiez avant", elle répond par sa détermination à compléter sa formation initiale et à prolonger sa longue expérience professionnelle par une initiation à la comptabilité. Sur ce même terrain de l'orientation, un jeune stagiaire entre également en conflit avec la psychologue qui, au vu de son handicap physique, lui conseille fermement de "travailler dans l'administration". Or, celui-ci, non seulement a une image négative de la condition de fonctionnaire, mais de plus aspire à poursuivre une carrière professionnelle, la sécurité de l'emploi passant dès lors au second plan. Là où la formatrice argumente une adhésion au "monde des emplois", valorisant la stabilité de l'emploi comme moyen de conjurer le chômage au prix, certes, d'un travail de deuil du travail qualifié, le jeune formé inscrit son discours dans le "monde des fonctions"[21], privilégiant quant à lui ses titres scolaires et l'exercice d'une profession conforme à ses attentes (analyste-programmeur). Les concours de la Fonction publique et l'accès aux "emplois protégés" des collectivités locales offrent une garantie statutaire (monde des emplois) mais ne permettront pas à ce jeune homme d'exercer une activité correspondant à sa formation et à ses aspirations (monde des fonctions). S'il acceptait la proposition d'orientation, au mieux assurerait-il, en effet, un travail de maintenance de parc informatique. Et s'il reconnaît que "dans l'absolu, elle [la psychologue d'orientation] a raison" et qu'"[il] sent qu'[il] est obligé de travailler dans l'administration", cette injonction s'avère socialement invalidante. "Sachant qu'en dépit de mon handicap, dans ma famille, on m'a toujours traité normalement - c'est-à-dire que ce que je pouvais faire, je le faisais tout en étant évidemment surprotégé -, j'ai très mal accepté qu'elle me dise ça."

On observe ainsi, d'un côté, l'activation par les formateurs de dispositifs pour remobiliser et accroître l'"employabilité" des stagiaires, l'évaluation, livrets de compétences à l'appui, des acquis des "formés" et, de l'autre, une gestion quotidienne pragmatique par les "apprenants" de leurs statuts réel (de stagiaire) et virtuel (de pseudo-salarié de l'EEP) ainsi qu'un mouvement d'adhésion/résistance aux injonctions à la performance émanant des responsables de structure et déclinées sur le mode de la "logique des compétences". On constate ainsi que les *litiges* de la compétence sont bien au coeur du dispositif d'évaluation du stagiaire et, plus généralement, au centre de la formation.

Conclusion

L'évaluation des compétences, comme le rapporte fort justement Lucie Tanguy, correspond à une pratique sociale de "rationalisation du flou" (Tanguy, 1998, p552) consistant à objectiver, et ainsi à légitimer, sur la base d'outils et de procédures *ad hoc* ce qu'il conviendrait précisément de vérifier, à savoir que ce mouvement entre "connaissance" et "action" qui fonde la définition des compétences comme "savoir opérationnel validé" donne lieu à des mesures objectives dénuées de toute ambiguïté. Il reste que, dans le cas précis des EEP, mobiliser la catégorie passe-partout de "compétences" permet de faire l'économie d'une réflexion sur la légitimité des modalités de

sélection à l'entrée et d'évaluation en cours de formation. Même si, comme nous l'avons montré, on observe de fait un durcissement des critères de sélection faisant appel à des conventions générales (titres scolaires en premier lieu), la procédure de recrutement est présentée comme "juste, rationnelle ou logique"[22] puisque reposant sur une évaluation objective du "potentiel" ou des "compétences comportementales" des candidats. Il semblerait ainsi profondément injuste [envers les autres candidats à la formation], totalement irrationnel [au vu des modalités *objectives* de sélection] et complètement illogique [si l'on veut tirer le profit maximum de cette formation innovante] d'intégrer un stagiaire qui n'aurait pas le minimum de "compétences" requises pour s'auto-former sur poste de travail, prendre des initiatives ou cultiver l'autonomie dans l'exercice de ses fonctions. Cette approche par les compétences désamorce également un certain nombre de tensions latentes (mais pas toutes, on l'a vu) dès lors que la notion semble recouvrir un ensemble de caractéristiques objectives et se présenter, sur le registre des valeurs, comme parfaitement neutre.

On observe ainsi qu'en dépit de la polysémie du terme et d'une objectivation contestable des procédures accompagnant leur évaluation, les "compétences" jouent un rôle important dans l'entreprise d'entraînement, tant au niveau du discours de ses promoteurs que dans les pratiques pédagogiques des formateurs intervenant en son sein. Tel est bien le volet magique de cette catégorie qui, dans le même temps où elle qualifie de "compétent" établit les conditions de réalisation de cette compétence. "Singulièrement, relève Marcelle Stroobants, la richesse du mot 'compétence' est à la mesure de cette double action puisqu'il dénote une capacité instituée *de droit* et/ou une capacité détenue *de fait*. En ce sens, la qualification est un processus d'habilitation: la compétence attribuée 'habilité' à devenir effectivement compétent" (Stroobants, 1993, p102).

Cédric Frégné

Notes:

- 1.- Une première version de ce texte a été présentée au *Colloque international Travail, qualifications, compétences. Débats, perspectives, pratiques sociales*, ISERES, Rennes (19-21 octobre 2000).
- 2.- *Practice firm* en anglais; *Übungsfirma* en allemand.
- 3.- Entendu comme la capacité du stagiaire à se projeter dans un avenir à moyen terme et à établir un projet professionnel à la fois ambitieux et réalisable en fonction de ses "compétences".
- 4.- Définis comme "un désaccord sur les grandeurs des personnes, et donc sur le caractère plus ou moins juste de leur distribution dans la situation" (Boltanski et Thévenot, 1991, p168).
- 5.- Pour une présentation du matériau empirique, se reporter à l'annexe no1.
- 6.- 79% des EEP bénéficient d'un financement de la DDTEFP (Direction départementale du travail, de l'emploi et de la formation professionnelle), 72,6% d'une convention de formation de la part de leur conseil régional.
- 7.- La charte du REEP prévoit un parrainage de chaque EEP par une entreprise réelle. Or, 7,7% des structures ne disposent pas d'entreprise marraine. Sources: "Questionnaire 1999 REEP Euro Ent'Ent".
- 8.- Instaurés par la loi quinquennale de 1993, les Stages d'insertion et de formation à l'emploi (SIFE) sont conventionnés par les DDTEFP. Les SIFE collectifs concernent les demandeurs d'emploi de longue durée, les bénéficiaires du Revenu minimum d'insertion (RMI) sans emploi, de l'allocation solidarité spécifique et les travailleurs handicapés; les SIFE individuels sont attribués aux demandeurs d'emploi présentant des risques élevés de chômage de longue durée ainsi qu'aux mères isolées.

9.- La première entreprise d'entraînement française, Modufile, est officiellement créée le 15 décembre 1989 par le service "Formation" de la CCI du Loiret.

10.- Il convient toutefois de rester prudent quant à l'interprétation d'un tel résultat. En premier lieu, l'instabilité de la mesure est patente - parfois, il est question de "taux de placement", parfois de "taux de retour à l'emploi", parfois encore de "taux de solutions positives" -. Ensuite, ces indicateurs ne disent rien de la durabilité de l'emploi obtenu au terme du stage, le suivi post-stage se limitant fréquemment à 6 mois. Enfin, la relation entre la réalisation du stage et l'obtention d'un emploi n'est en rien linéaire et univoque (Stankiewicz *et al.*, 1993).

11.- Entretien avec le directeur du Réseau des entreprises d'entraînement ou pédagogiques (21/01/98). Ce propos signe bien l'opposition entre deux orientations en matière de formation pour adultes qu'Annette Jobert (2000, p125) résume en ces termes: "Qu'elles que soient les évolutions qui se font jour, il reste bien une opposition forte dans la conception même de la formation. Pour les syndicats, la formation vise l'acquisition et le renforcement d'un capital personnel dont la valeur est stable et ne dépend pas du marché du travail. Toute l'argumentation sur les compétences développée par les entreprises montre au contraire que ces dernières continuent à penser que la validation de la formation ne se fait que dans l'effectivité du travail."

12.- Par une inversion singulière, là où le sociologue s'interroge sur la réactivation, trente ans plus tard et sous un vocabulaire original (celui de la compétence), du concept de "qualification sociale" publicisé par Alain Touraine, les responsables du REEP lient explicitement la "qualification sociale" à la "compétence", cette dernière ayant ici le privilège de l'antériorité (Dubar, 1996).

13.- Sources: "Les dix atouts de l'entreprise d'entraînement", documents du REEP.

14.- "Quand je sélectionne les stagiaires, je ne regarde pas que les diplômes, mais aussi la façon dont la personne veut s'en sortir, trouver du boulot." Entretien accordé à *Nord Eclair*, jeudi 15 mai 1997.

15.- La nomenclature des niveaux de formation est reprise en annexe (no2).

16.- Pour une présentation de la situation des publics "jeunes" (Frégné, 2001).

17.- La majeure partie (72,6%) des stagiaires EEP entrent dans le cadre des dispositifs "SIFE collectifs" (et quelques uns "SIFE individuels"). C'est la raison pour laquelle il apparaît pertinent de comparer le niveau de formation de l'ensemble des stagiaires bénéficiant de SIFE collectifs à celui des stagiaires EEP.

18.- Guillaumin et Vespa, 1999, p203.

19.- Singulière catégorie que celle de la compétence qui informe en amont et en aval, par un processus circulaire d'institution, des qualités des formés. Nous y reviendrons en conclusion.

20.- "Si la qualification, telle qu'elle s'est matérialisée dans les grilles de classifications, est en pratique une propriété irréversible et durable, la compétence semble plutôt se construire comme une propriété instable qui doit toujours être soumise à objectivation et validation dans et hors de l'exercice du travail" (Tanguy, 1997, p179).

21.- Sur la distinction entre ces deux logiques (Demazière, 1998).

22.- J'emprunte à Norbert Elias l'analyse qu'il propose de catégories ou de notions qui, du fait même qu'elles semblent avoir fait leur preuve et qu'elles nous sont désormais d'un usage coutumier, ont été objectivées et se présentent comme "naturelles", "innées" ou tout simplement "évidentes" (Elias, 1991, p14). Pour une démarche similaire appliquée à la catégorie profane d'"exclusion" (Frégné, 1999).

23.- Nomenclature fixée par la Commission statistique nationale de la formation professionnelle et de la promotion sociale.

Références bibliographiques:

Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard coll. "NRF Essais", Paris, 1991, 483 pages.

Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard coll. "NRF Essais", Paris, 1999, 843 pages.

Didier Demazière, "Comment raconter son insertion professionnelle et dire le 'vrai' travail?", *Agora*, no14, 1998, pages 33-43.

Claude Dubar, "La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence", *Sociologie du travail*, no2, 1996, pages 179-193.

Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1991, 222 pages.

François Eymard-Duvernay, Emmanuelle Marchal, *Façons de recruter. Le jugement des compétences sur le marché du travail*, Métailié coll. "Leçons de choses", Paris, 1997, 239 pages.

Cédric Frégné, *Sociologie de l'exclusion*, L'Harmattan coll. "Logiques sociales", Paris, 1999, 208 pages.

Cédric Frégné, "Les entreprises d'entraînement: logique formative ou logique productive", *Education et Sociétés*, no7, 2001, pages 67-80.

Annette Jobert, *Les espaces de la négociation collective, branches et territoires*, Octarès coll. "Travail et action humaine", Toulouse, 2000, 187 pages.

Annette Jobert, Catherine Marry, Lucie Tanguy, *Education et travail en Grande-Bretagne, Allemagne, Italie*, Armand Colin coll. "Bibliothèque Européenne des Sciences de l'Education", Paris, 1995, 398 pages.

Anne Guillaumin, Anne-Marie Vespa, "Les stages d'insertion et de formation à l'emploi", *Bilan de la Politique de l'Emploi 1998*, La Découverte coll. "Les dossiers de la DARES", Paris, 1999, pages 201-206.

José Rose, "Travail et formation" sous la direction de J. Kergoat, J. Boutet, H. Jacot, D. Linhart, *Le monde du travail*, La Découverte coll. "Textes à l'appui", 1998, pages 265-272.

François Stankiewicz, Rachid Foudi, Marie-Hélène Trelcat, "L'efficacité des stages de formation. Le cas des demandeurs d'emploi de bas niveau de qualification", *Formation Emploi*, no41, 1993, pages 21-32.

Marcelle Stroobants, *Savoir-faire et compétences au travail. Une sociologie de la fabrication des aptitudes*, Editions de l'Université de Bruxelles coll. "Sociologie du travail et des organisations", Bruxelles, 1993, 383 pages.

Lucie Tanguy, "Pierre Naville. Introduction. Du psychologue au sociologue, un homme de science dérangement", *L'orientation scolaire et professionnelle*, no2, 1997, pages 171-182.

Lucie Tanguy, "De l'évaluation des postes de travail à celle des qualités des travailleurs. Définitions et usages de la notion de compétences", sous la direction de A. Supiot, *Le travail en perspective*, LGDJ, Paris, 1998, pages 545-561.

Philippe Zarifian (1988), "L'émergence du modèle de la compétence", sous la direction de F. Stankiewicz, *Les stratégies d'entreprise face aux ressources humaines. L'après taylorisme*, Paris, Economica, pages 77-82.

Annexe 1 - Méthodologie

L'enquête sur les entreprises d'entraînement a été menée d'octobre 1997 à juin 2001 dans le cadre de la préparation d'une thèse en sociologie, soutenue en décembre 2001 à l'Université de Paris X-Nanterre.

L'investigation comprend une série d'observations *in situ* réalisée dans onze entreprises d'entraînement, pour l'essentiel en région Centre, Ile-de-France et Nord-Pas-de-Calais. Ces observations ont été prolongées à l'occasion de 5 salons (régionaux et nationaux) d'entreprises d'entraînement.

L'étude prend également appui sur les résultats d'un questionnaire adressé à l'ensemble des responsables d'entreprise d'entraînement (taux de retour des deux tiers, 86 sur 130), questionnaire visant à dresser un tableau d'ensemble des configurations organisationnelles présentes sur le territoire national.

Des entretiens formels (au nombre de 46) et informels ont permis d'interroger les différents protagonistes des stages de formation (directeurs d'entreprise d'entraînement, formateurs, stagiaires, prescripteurs financiers).

Enfin, le matériau est constitué de documents d'archives (de la première entreprise d'entraînement française), de productions à usage interne (fiches de poste, organigrammes, journaux d'entreprise) et externe (sites électroniques, catalogues) d'entreprises d'entraînement.

Annexe 2 - Nomenclature des niveaux de formation^[23]

Niveau VI: sorties du premier cycle du second degré (6e, 5e, 4e) et des formations préprofessionnelles en un an.

Niveau Vbis: sorties de la 3e générale, de 4e et 3e technologiques et des classes du second cycle avant l'année de terminale.

Niveau V: sorties de l'année terminale des cycles courts professionnels et abandon du cycle long; abandon de la scolarité du second cycle long avant la classe terminale.

Niveaux IV: sorties des classes terminales du second cycle long et abandon des scolarisations post-baccalauréat avant d'atteindre le niveau III.

Niveaux III: sorties avec un diplôme de niveau Bac+2 (Diplôme universitaire de technologie - DUT, Brevet de technicien supérieur - BTS, Diplôme d'études universitaires générales - DEUG, Ecoles des formations sanitaires et sociales, etc.).

Niveaux II et I: sorties avec un diplôme de second ou troisième cycle universitaire ou un diplôme de grande école.

Notice:

Frégné, Cédric. "Les litiges de l'évaluation des compétences en entreprise d'entraînement", *Esprit critique*, Printemps 2003, Vol.05, No.02, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:
<http://www.espritcritique.org>

Haut ▲