

MQ

64034

U M I
MICROFILMED 2002

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]

NOTE TO USERS

Page(s) not included in the original manuscript and are unavailable from the author or university. The manuscript was microfilmed as received.

34

This reproduction is the best copy available.

UMI

L'individu dans la modernité –
Georges Herbert Mead, Charles Taylor et Alain Touraine

Francine Tremblay

Mémoire
présenté
au
Département d'Anthropologie et de Sociologie

comme exigence partielle au grade
maîtrise ès Arts
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Août, 2001

©Francine Tremblay, 2001



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-64034-5

Canada

Résumé

L'individu dans la modernité –
Georges Herbert Mead, Charles Taylor et Alain Touraine

Dans ce travail nous avons relaté une notion de l'individu moderne tel que définit dans la sociologie de Georges Herbert Mead, Charles Taylor et Alain Touraine. Avec les écritures de ces derniers, nous enfonçons l'individu profondément dans le social et nous produisons les arguments nécessaires à une conception *interactive, intersubjective* et *dialogique* de l'individu. Nous appuyant sur ces principes nous formulons un outil d'argumentation pertinente pouvant nous situer à l'intérieur des débats actuels en ce qui concerne l'individu et sa relation au social. Bien que notre travail ne soit pas soutenu de manière empirique, nous articulons notre position théorique en analysant le travail de Stella, une association regroupant des travailleuses du sexe à Montréal (Québec, Canada). Nous développons un argument théorique (exploratoire) sur les effets possibles engendrés par la criminalisation de la prostitution. Cet argument nous assiste dans l'élaboration d'une position théorique en ce qui concerne la relation soi/social.

À la mémoire de
Mon père, de mon frère Bernard, Cary et Françoise.
Que la Terre leur soit légère

*En relation avec moi-même, je suis
profondément indifférent, même à l'intérieur
d'un acte instinctif de conservation.*

Mikhail Bakhtin

REMERCIEMENTS

L'auteur tient à exprimer sa reconnaissance à toutes les personnes qui l'ont aidé à réaliser ce mémoire ce qui inclut le département de sociologie à Concordia, les collègues de classe et l'équipe de Stella.

Un merci particulier à Dr Greg Nielson, Dr Anouk Bélanger et Dr Guerlach qui lui ont permis de tenter l'écriture d'un mémoire théorique. Leurs confiances et encouragements furent indispensables et grandement appréciés.

Enfin, merci à ma mère et à ma cousine Andrée, ainsi qu'à mon conjoint Gordon pour leur inestimable appui . Sans leur aide ce mémoire n'aurait jamais vu le jour.

Table des matières

Introduction

Chapitre I : René Descartes : naissance de l'individu.....	11
Chapitre II : L'individu dans la sociologie d'Émile Durkheim.....	20
Chapitre III : Georges Herbert Mead : la genèse du soi.....	36
Chapitre IV : Charles Taylor : Identité dans la modernité.....	69
Chapitre V : Alain Touraine : le Sujet.....	102
Chapitre VI : De l'individu au Sujet. Réflexion sur la prostitution.....	122
Conclusion.....	154
Bibliographie.....	161

Introduction

Définir l'individu et situer celui-ci dans un milieu social est un sujet qui aura occupé une première place dans notre démarche intellectuelle et académique. Ayant analysé l'individu par le biais de la psychologie pendant plusieurs années, nos exposés deviendront la source d'un certain malaise : une profonde insatisfaction par rapport à la médicalisation des comportements individuels. La psychologie bien qu'incluant la notion de « l'extérieur » dans sa méthode d'analyse n'en demeure pas moins (en pratique) une technique visant l'intimité de la personne pour « corriger des problèmes » ; cette façon de procéder, nous la détectons aisément dans notre travail d'entraide que nous pratiquons depuis plusieurs années¹. Nous ne percevons plus l'individu de la même façon, notre intérêt n'est plus dirigé sur ses déficiences et ses lacunes, mais sur chercher à savoir comment l'individu compose avec son milieu. Depuis de nombreuses années, sans pour cela rejeter la dimension psychologique, nous cherchions un élément qui comblerait cette déficience qui habitait nos analyses entourant l'individu ; cette composante nous l'avons trouvé en entreprenant des études en sociologie.

Notre premier contact en sociologie sera avec les écrits de Michel Foucault, un contact qui aura sur nous un impact considérable. Les écrits de ce dernier viennent confirmer le pouvoir des mots et des gestes et cette attestation nous a conduits à l'investigation du rapport entre le langage et l'individu. La notion de l'individu, en tant que sujet, demeurant presque inexplorée dans les écritures de Foucault, nous nous devons de délaissier son travail.

Malgré la grande influence qu'il aura eue sur notre mise au point intellectuel, c'est sur les théories de Georges Mead, Charles Taylor et de Alain Touraine que nous

produisons notre ébauche en ce qui concerne l'individu et sa définition. Avec l'assistance de ces derniers, nous enfonçons l'individu profondément dans le social et nous produisons les arguments nécessaires à une conception *interactive, intersubjective et dialogique* de l'individu. Nous appuyant sur ces principes, ce mémoire consiste à développer une théorie du soi contemporaine. À la fin de ce travail, nous aurons un outil d'argumentation pertinente pouvant nous situer à l'intérieur des débats actuels en ce qui concerne l'individu et sa relation au social.

Ce mémoire comprend six chapitres afin de développer cette argumentation. Le premier chapitre souligne les racines philosophiques de la sociologie et démarque l'entrée de la pensée individuelle dans l'Histoire. De plus, ce chapitre met en évidence les notions cartésiennes endossées ou rejetées par les auteurs présentés dans ce travail. Analysant certains éléments contenus dans le Discours de la Méthode (Descartes, [1637]1989), nous situons la problématique entourant l'individu face à son état individuel. Le deuxième chapitre présente le travail d'Émile Durkheim dont certains éléments théoriques soutiendront notre argument en ce qui concerne l'interdépendance de l'individu et du social. Dans le troisième chapitre, nous présentons la genèse du « soi » selon les écritures du sociologue américain Georges Herbert Mead. Le quatrième chapitre expose la théorie de l'identité de Charles Taylor, une théorie solidement appuyée sur le « soi ». Dans le cinquième chapitre, nous présentons le théoricien Alain Touraine avec qui nous définissons le Sujet, un sujet qui, grâce à Descartes, peut dire « Je ». Bien que notre travail ne soit pas soutenu de manière empirique, nous désirons articuler notre position théorique en analysant le travail de Stella, une association regroupant des travailleuses du sexe à Montréal (Québec, Canada). Dans ce sixième et dernier chapitre, nous

développons un argument théorique (exploratoire) sur les effets possibles engendrés par la criminalisation de la prostitution qui nous servira à construire une position théorique sur la relation soi/social.

Le domaine de la théorie sociale comprend plusieurs traditions qui à leurs tours utilisent une méthodologie parfois bien différente. Une élaboration de ces différentes traditions nous conduirait bien au-delà de mon projet actuel, par contre pour bien situer notre lecteur nous nous devons de situer ce mémoire dans l'espace sociologique. Ce traité inspiré de la sociologie d'Émile Durkheim se situe à l'intérieur de la tradition française, une qui tranche avec la tradition britannique ; avec Durkheim, nous décentralisons l'individu. Notre réflexion épistémologique en ce qui concerne l'individu ne prend point ce dernier comme point de départ. Nos arguments, bien que par nécessité critique séparent parfois l'individu de son milieu social, sous-entendent toujours une dimension interactionnelle et intersubjective. Suivant la tradition durkheimnienne, notre travail argumente que l'individu et le social sont transformés à chaque rencontre ; la résultante de cette réunion est supérieure à l'addition de leur contribution individuelle. Ce dernier énoncé pourrait aisément placer ce mémoire au milieu d'une polémique, car la conception cartésienne de l'individu reste pour beaucoup un idéal à atteindre (Taylor, 1991). Par contre, il est important de noter que ce mémoire ne se veut pas un duel théorique, mais le développement d'un outil d'argumentation.

Conséquemment, notre choix a dû s'arrêter sur certains auteurs. Cette sélection en plus de tenir compte de nos réserves en ce qui concerne la tradition anglaise tient aussi compte de l'idéal cartésien.

La tradition anglaise non seulement place l'individu à l'embouchure de toutes analyses sociologiques, mais celle-ci soutient que l'individu demeure inchangé au contact du social (John Stuart Mill). Les auteurs que nous avons choisis, bien qu'étant différents dans leurs approches en ce qui concerne l'individu, convergent dans une dimension fondamentale : la relation incessante de l'individu et de son milieu social. À l'intérieur de cet espace social, les gestes, les mots, le langage et les discours prennent place et engendrent nos valeurs et finalement « notre manière de faire les choses ». Pour être en mesure d'argumenter cet énoncé, nous procédons à deux lectures de Descartes. Notre première lecture conteste l'utilisation que ce dernier fait du dialogue et notre deuxième lecture, influencée par Alain Touraine, récupère son idéal de questionnement et de pensée individuelle.

Cette rencontre avec « l'autre », contraire à la méthode cartésienne, ne sert pas uniquement à la purification de la pensée, mais nous fournit un élément essentiel à notre humanité. Descartes utilise les rencontres avec les gens pour « se défaire de ses opinions ». Dans ce mémoire, ces conversations et ces dialogues sont à la base de notre soi et de notre identité. À l'énoncé cartésien « Je pense, donc Je suis » nous ajoutons « je dialogue, donc je deviens ». Cette utilisation que Descartes fait de la conversation est à l'antithèse de ce mémoire, par contre, son idéal de questionnement, du doute et de l'indépendance est conservé pour l'exécution de notre argument. En conséquence, nous engageant dans cette définition du soi et de l'identité moderne dans un premier temps, nous devons nous tourner vers la philosophie de Descartes. Ce dernier nous offre une méthode à suivre pour tout individu visant, et en mesure d'atteindre l'autosuffisance morale. À partir de l'analyse de certains passages contenus dans le Discours de la Méthode, nous retrouvons

cet idéal d'autonomie, qui pour plusieurs, demeure un rêve à réaliser ; cet idéal de liberté intellectuelle sera contesté plus tard par Émile Durkheim.

Selon Émile Durkheim, la moralité, la conception du bien et du mal n'est pas le résultat d'une contemplation interne ; la moralité n'est pas le fruit d'une pensée individuelle, cogitée dans l'isolement. La source de notre moralité se situe à l'extérieur de nous-mêmes. La théorie de Durkheim soutient que l'individu est inséparable de son milieu social ; c'est sur cet énoncé qu'il rédige Les Règles de la Méthode Sociologique ([1893] 1988 : 95). Ce texte écrit en 1893 stipule aux sociologues les règles à suivre pour procéder à l'observation et à l'analyse d'un nouvel objet : les faits sociaux. De plus, cette observation est faite à l'intérieur d'une nouvelle discipline – la sociologie. Ce texte de Durkheim est forcément polémique, car l'auteur instaure et impose une nouvelle science ; il provoque en décentralisant l'individu qu'il ancre non seulement profondément à l'intérieur du social mais un social coercitif. Cette méthodologie sera liée à la tradition française, qui contraste avec la tradition anglaise dont la méthodologie place le sujet à l'embouchure de l'analyse. Émile Durkheim observe l'individu à l'intérieur du social, jamais seul ; l'individu est inséparable de son milieu social, nous reprenons cet énoncé au travers les écrits de Georges Herbert Mead, Charles Taylor et Alain Touraine.

La sociologie de Durkheim nous présente une relation entre l'individu, le raisonnement moral et le social. Dans son livre DeLa Division du Travail, le sociologue français observe l'individu, mais cette dimension demeure imprécise. Durkheim n'est nullement intéressé aux notions se rapportant à l'esprit et à la pensée. Ces deux objets, il ne les renie pas mais les considère comme ne faisant pas partie du domaine sociologique, un domaine qu'il veut objectif. Le lecteur reste avec des questions en ce qui concerne la

composition, la genèse de cet esprit ; cet outil de raisonnement. Cette intériorité, et le débat objectivité/subjectivité associé à l'esprit et au jugement de l'individu sera repris par Georges Herbert Mead avec sa conception du « soi ».

Le projet de Durkheim est d'atteindre une « conception absolue du savoir » (Luke, 1982 : 11) conséquemment ce projet commande une méthode visant à atteindre une objectivité sans réserve. Cette objectivité est obtenue par l'observation du *fait social*. La méthodologie enseignée par Durkheim souligne son ambition – que la sociologie atteigne la certitude des sciences naturelles. Cette aspiration aura pour conséquence de provoquer de nombreuses critiques et des commentaires parfois très sévères envers l'auteur (Luke, 1982, Giddens, 1971, 1986 ; Berthelot, 1988). Les critiques en matière de méthodologie n'étant point le sujet de ce mémoire, nous nous intéressons à l'inlassable effort de Durkheim dans le but de démontrer *le pouvoir du social sur le comportement de l'individu*.

Charles Taylor, suivant la tradition française, théorise un individu qui se développe à l'intérieur d'une société, qui le précède et survit celui-ci. Taylor met sur pied une théorie de l'individu qui acquiert une identité qui est appuyée sur un soi, mais sans jamais nous informer de la nature ce dernier. Ce concept – « le soi » est important, car sans ce dernier, Taylor argumente, notre identité ne peut pas se développer (Taylor, 1989 : 32). Qu'est-ce que Taylor suggère par sa notion du « soi » ? Cette notion du soi, essentielle pour notre identité, n'est pas élaborée dans la théorie de ce dernier, donc notre première étape en ce qui concerne la définition de l'identité moderne est donc de définir ce « soi » sur lequel celle-ci se trouve appuyée. Dans ce mémoire cette définition du « soi » revient à Georges Herbert Mead.

The Definition of the Psychological écrit en 1903 s'avère comme étant le texte pivot de la carrière de Mead. Ce texte déterminant qui prend d'assaut les principes métaphysiques, les discussions en ce qui concerne la subjectivité versus objectivité et c'est à l'intérieur de ce texte que Mead soutient sa théorie relative à la dimension sociale du soi (Joas, 1997). Ce texte, complètement ignoré par Taylor et par Touraine, est essentiel à notre travail car il devient le point d'appui sur lequel repose notre argument central – la nature sociale de l'individu. Avec Mead, nous développons une théorie du «soi» qui remet en question les éléments indéterminés sur lesquels est bâtie la psychologie. De surcroît, cette théorie permet de pousser plus loin la définition du soi dans la modernité. Tout comme Durkheim, Mead garde l'individu à l'intérieur du social par contre, il porte un intérêt particulier à cet individu, plus précisément à ce qui rend celui-ci unique. Les écrits d'Émile Durkheim nous ont enseigné qu' «il n'y a, pour ainsi dire, d'événements humains qui ne puisse être appelés sociaux» ([1893] 1988:95). Avec la théorie de Mead, nous reprenons cet énoncé et poussons celui-ci encore plus loin en donnant à l'esprit son caractère social. La théorie de Mead contient un élément émancipateur, absent dans la théorie de Durkheim et cet élément nous le considérons indispensable.

À l'aide des travaux de Charles Taylor, nous arrivons à un individu qui est notre contemporain. Par le biais d'un imposant ouvrage, Sources of The Self (1989), Taylor non seulement nous raconte l'histoire de l'identité à l'époque moderne, mais énonce sa propre conception de celle-ci; une conception liée à la morale et à la recherche de la vie bonne (good life). Selon Taylor nous développons notre identité au travers de nos choix de vie ; ces choix sont réfléchis et faits à l'intérieur d'une morale dialogique. Tout

comme argumenté par Durkheim, notre moralité est reliée à notre communauté, Taylor ajoute une dimension à cette moralité – la formation de notre identité. De plus comme le fait Durkheim à l'intérieur De La Division du Travail ([1893] 1984 : 142), Taylor argumente que cette notion d'individualisme est propre à la modernité. Malgré le fait que ce dernier soit un auteur politique et philosophique, les écritures de Taylor sont indispensables pour le chercheur désirant faire l'analyse de l'individu. Comparable à la conception du soi de Mead, notre identité comprend un élément de résistance indispensable à notre autonomie, une indépendance sans laquelle, selon Taylor, l'homme moderne ne saurait vivre. Munis de la définition du « soi » de Mead, et de la notion d'identité de Taylor nous nous tournons maintenant vers le travail d'Alain Touraine. Son travail consiste à situer notre individu devenu Sujet, au cœur de l'action sociale.

Le sujet de Touraine vient au monde à travers de son désir d'agir (Touraine, 1997). Ces actions ne sont pas des imitations, elles sont accomplies par des individus dégagés, libres des discours économiques et communautaires. Avec Touraine nous nous retrouvons très loin de la grande théorie classique rattachée à Durkheim, à ce point-ci nous analysons un sujet ne se retrouvant point à l'intérieur d'un système social. Ce dernier est analysé hors de toute notion structuraliste, une notion que Touraine rejette catégoriquement. Utilisant la définition du sujet contenu dans Sociologie de L'Action (1965), Le retour de L'Acteur ([1984]1997), Critique de la Modernité (1992), Pourrons-Nous Vivre Ensembles?(1997) puis La Recherche de soi (2000) nous faisons une synthèse de la définition du sujet de Touraine. À la suite de cette lecture, nous effectuons des liens avec la théorie de Mead et de Taylor. Bien que faisant preuve d'esprit critique, nous ne possédons pas la compétence pour évaluer le contenu de chaque théorie dans son

ensemble. Les théories présentées dans ce mémoire ont tout été critiquées, certaines avec intensité, à l'intérieur de notre discussion nous demeurons conscients de ces critiques. Le but de notre mémoire demeure *une définition de l'individu et la construction d'un outil d'argumentation en cette matière*. Cet outil nous l'appliquons dans la section finale de ce mémoire quand nous procédons à l'analyse d'un débat actuel concernant la prostitution de rue. Ce débat met en cause la ville de Montréal et certains organismes communautaires.

Le maire de Montréal et son équipe procèdent à une restructuration de la ville. Le maire, Pierre Bourque, désire que Montréal prenne plus d'ampleur à l'échelle internationale, que celle-ci soit en mesure de concurrencer mondialement. Ce projet en lui-même est conforme à notre époque, les villes doivent trouver des moyens de « mise en marche » (Jessop, 1995). En juin 2000, un problème de longue date refait surface – la prostitution de rues. Ce problème nuit à « l'apparence » de la prospérité, annonce une décadence urbaine et menace la croissance économique (Parazelli 2000). Cette situation est inacceptable pour les agents de la ville de Montréal ce qui conduit la police à augmenter le nombre d'arrestations reliées à la prostitution. Sur la base des théories étudiées dans ce mémoire nous soutenons que la criminalisation, les arrestations incessantes fait obstacle à la formation du soi et de l'identité des prostituées. Nous inspirant d'une analyse de Michel Parazelli (2000), nous présentons les principaux éléments contenus dans cette controverse et utilisons cette dernière pour démontrer la pertinence des théories présentées dans cette ébauche.

¹ Il serait important de noter que je ne voudrais surtout pas généraliser. Par contre, la pratique de cet art à trop souvent comme but de guérir sans jamais accorder de place pour la différence. La psychologie normative occupe une immense place au sein des organismes d'entraides. De plus, la pratique

psychologique et l'étude de la matière et des notions psychologiques sont souvent bien différente, une réalisation qui est à la base d'un ouvrage de Anne Wilson Schaef Beyond Therapy, Beyond Science. Harper San Francisco New York : 1992.

Chapitre I

René Descartes : naissance de l'individu

Dans ce chapitre, nous justifions notre détour philosophique. Ensuite, nous situons les écritures de René Descartes, particulièrement le Discours de la Méthode ([1637] 1989), à l'embouchure de la modernité et ensuite nous procédons à l'analyse de certains passages du Discours. Touchant l'essentiel de la pensée de Platon nous situons René Descartes par rapport au philosophe grec et nous soulignons leurs approches en ce qui concerne l'acquisition de notre morale. En utilisant le dialogue Descartes entreprend de purifier sa pensée de tous résidus laissés par ses précepteurs et d'y repenser une morale ; une morale que Descartes voulait mathématiquement certaine. Cette utilisation du dialogue sera révisée, et contestée avec l'aide du travail d'Émile Durkheim (éducation morale) et de la conception du soi.

Détour philosophique

La philosophie occupe une place importante à l'intérieur de la sociologie et une étude de cette dernière nous ramène inévitablement à un philosophe ; que notre intérêt se porte sur la tradition française, allemande ou anglaise, chacune d'elle est d'inspiration philosophique et ce mémoire ne fait pas exception. Dans le contexte présent, notre attention se tourne sur la philosophie de René Descartes et plus précisément sur ses réflexions écrites en 1637 –le Discours de la Méthode ([1637]1989). Ce détour philosophique est pertinent puisque tous les théoriciens visités dans ce mémoire utilisent certains des arguments contenus dans le Discours. Conséquemment, dans un premier temps nous analysons certaines parties du Discours et nous y ferons référence tout au long de ce mémoire.

La première partie du Discours de la Méthode porte sur les sciences et nous permet d'apprécier Les Règles de la Méthode Sociologique ([1893]1988) d'Émile Durkheim, un travail qui épouse le rationalisme cartésien dans l'élaboration de sa méthode (Luke, 1982 : 3; Berthelot, 1988 : 17), alors que la troisième partie du Discours qui porte sur les règles de la morale est rejeté par ce dernier. En ce qui concerne la théorie de l'individu, argumenté par Georges Mead, Descartes y joue un rôle principal. Dépasser et résoudre le dualisme cartésien deviendra pour le sociologue américain le point tournant de sa carrière. Contrairement à Descartes, Mead retire à l'esprit sa position hégémonique et donne au corps un « emploi » équivalent. Charles Taylor utilise les écritures du philosophe français comme une balise soulignant la modernité et Touraine, comme Taylor, situe Descartes à l'origine de la modernité. De surcroît, Touraine crédite Descartes comme le créateur du sujet moderne, le sociologue français soutient que la méthode cartésienne possède des éléments cruciaux à la notion de liberté. Par contre, avant de présenter le Discours de Descartes nous devons de souligner l'essentiel de l'argument de Platon en ce qui consiste la recherche de l'excellence morale ; un argument auquel Descartes s'opposera. Cette opposition marque le seuil de la modernité – la pensée séparée du cosmos, une pensée individuelle.

Platon

Selon Taylor (1989) le discours de Platon ne comprend d'aucune manière les concepts «intérieur» et «extérieur». Notre pensée ainsi que notre morale sont rattachées au cosmos. Nos réflexions ne font qu'un avec l'univers ; nous sommes en harmonie avec cet univers. Platon parle d'un écart, mais celui-ci se situe entre la raison et les désirs, et non entre l'individu et le social. Nous utilisons notre pensée comme un instrument pour

élever celle-ci au-dessus d'une condition morale commune et convoitons une morale supérieure. Par contre, nos pensées sont toujours liées à notre milieu social car c'est celui-ci qui nous communique notre vision du bien (Taylor, 1989 : 123). L'argument de Platon consiste à démontrer que nous accédons à cette morale par la pensée, mais il n'en demeure pas moins que cette morale ne jaillit point de l'intérieur mais nous vient du dehors. Jusqu'ici, Taylor soutient que nous sommes toujours en mesure de nous reconnaître dans les écrits de Platon, car ce désir de vaincre nos faiblesses par une maîtrise de soi fait partie d'un discours moderne. Par contre, l'endroit où l'individu contemporain ne se reconnaît plus est dans la notion de société ordonnée. Platon soutient que non seulement notre morale nous viens de l'univers mais celui-ci est ordonné. Ce concept de société préorganisée, et formant un tout est étranger à l'individu moderne. Le concept de la société platonicienne est aujourd'hui contesté par plusieurs. Alain Touraine, nous le verrons plus tard dans ce mémoire, soutient que la société n'existe plus. Cette cosmologie argumenté par Platon rencontrera, deux mille années plus tard, son opposant le plus persévérant dans la personne de René Descartes. Le philosophe français marque le passage à l'époque moderne et bien que préservant un idéal atteint par la pensée, cette dernière ne se trouve plus reliée au cosmos ; cette pensée doit être conçue par nous-mêmes à la suite d'une profonde méditation.

René Descartes

René Descartes est né le 31 mars 1596 au village de La Haye en Touraine, une région non loin de Paris ; aujourd'hui, ce village se nomme La Haye-Descartes. Le 29 avril, 1619 Descartes, qui réside en Hollande où il sert de volontaire dans l'armée, doit quitter ce pays pour l'Allemagne et y installer ses quartiers d'hiver (1989 : 7). C'est à

cette époque que Descartes, déjà intéressé à la géométrie, et aussi pour vaincre l'ennui, entreprend de découvrir une méthode ayant pour but de résoudre tous les problèmes de géométrie. Ce passe-temps conduira le philosophe à l'esprit fertile vers un projet de grande envergure : découvrir la méthode qui permettra à l'homme de « résoudre tous les problèmes que l'esprit humain peut poser » (1989 : 8). Ce projet devra attendre quelques années, car le jeune Descartes, attendant d'être d'âge plus mûr, se consacre à la géométrie et se remet à voyager.

Le livre qui fait sujet d'analyse, le Discours de la Méthode ([1637]1989), est en fait la préface de la première publication majeure de Descartes : *Les Essais Philosophiques* publiés en 1637. Les philosophes de son époque, restant fortement attachés aux doctrines d'Aristote (l'utilisation de nos sens), ne reçoivent pas les pensées du philosophe français comme ce dernier l'aurait espéré (1989 : 10). De ce fait, comme le raconte Étienne Gilson, Descartes se tourne vers les « honnêtes gens » et son prochain ouvrage *Principes* (1647) s'adresse aux gens cultivés et non aux philosophes qui, encore selon Gilson, sont remplis de préjugés corporatifs. Deux ans plus tard, en 1649, son livre *Les Passions de l'Âme* est publié à Paris, mais Descartes ne sut jamais quelle réception eurent ses derniers ouvrages, car il mourut à Stockholm le 11 février 1650.

Avec René Descartes, notre pensée amorce un revirement absolu en ce qui concerne la source de notre savoir vis à vis de la vérité et la morale. Dorénavant, cette conception morale, cette vérité se trouve à l'intérieur de la pensée ; une pensée que nous avons soustraite à un entraînement rigoureux (une méthode), et qui permettra à celle-ci d'atteindre une position de certitude qui nous sera satisfaisante. Descartes dans le Discours de la Méthode ([1637] 1989) explore comment atteindre ce niveau supérieur de

pensée ; il consacre le reste de sa vie à développer une méthode pour «bien conduire sa raison» (43) ; Descartes désirait construire une morale mathématiquement certaine. Systématiquement (avec la méthode), nous excluons peu à peu cet univers contenu à l'intérieur du discours platonicien, et nous poursuivons notre itinéraire vers le savoir par une méthode interne. La réalité ne sera plus un phénomène à découvrir, mais à construire, postule Descartes (Taylor, 1989 : 144). En ce qui concerne mon guide moral, nous ne cherchons plus à l'intérieur même d'une pensée unie à l'univers et contenant celui-ci. Nous nous devons d'énoncer une moralité qui nous est propre, une moralité conçue par nous selon une méthode méditative. Ce dernier point doit être expliqué.

La méthode développée par Descartes consiste à énoncer que la réalité est en partie construite. Il ne conteste pas le fait que la réalité nous soit transmise par l'extérieur, mais la *certitude*, la conviction liée à celle-ci est allouée par nous. Nous sommes celles qui, en suivant la méthode cartésienne, donnent à la réalité son élément de certitude. La connaissance a donc deux dimensions – la vérité et la certitude ; ces deux dimensions sont affirmées par nous. Selon Taylor (1989), c'est à partir de Descartes que notre langage comprendra les désignations « intérieur » et « extérieur » ; de plus, cette dimension extérieure devra être approuvée par moi de l'intérieur. L'homme rationnel, pour Platon, est affecté par le cosmos ; pour Descartes, l'homme rationnel doit confronter ce cosmos car désormais cet univers ne comprend plus les éléments qui nous dictaient notre morale, notre sens du bien ou de la vérité (Taylor, 1989 : 149). Dans le cas contraire, pour ceux d'entre nous qui serons « moins capable de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits ...doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures » ([1637]1989 : 65).

Sans être condescendant, Descartes considère tout savoir de nature intermédiaire moindre que celui obtenu par sa méthode. Tout ce que nous connaissons, tout ce que nous avons appris antérieurement doit être revu avec la méthode et être reconstruit «dans un fond qui est tout à moi» (64).

Descartes nous encourage à tout défaire et à refaire en utilisant notre raison ; non seulement fait-il rompre celle-ci avec le cosmos, mais il donne à cette dernière une position hégémonique. À ce moment-ci une question s'impose : par apport à quel objet cette position hégémonique est-elle ? Descartes relègue le corps et tout ce qui s'y rattache au deuxième rang ([1637] 1989 : 94).

Le corps, pour Descartes, est la source de beaucoup de nos problèmes, la seule manière d'agir pour être heureux est d'agir selon notre raison. La raison, pour Descartes, ne contient pas d'inconsistances ni de tristesse, la raison n'est point infusée de sentiments ; celle-ci en est séparée, donc protégée. Descartes éprouvera une intense satisfaction à se servir de sa méthode (82), une méthode s'adressant uniquement à la raison. «Je pense, donc je suis» résume la recherche de toute une vie, une vie consacrée à suivre une méthode développée pour atteindre un raisonnement impeccable. Utilisant cette raison, Descartes est en mesure de constater son existence, une existence indépendante du corps. Il écrit dans la quatrième partie de la méthode : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps» (91). Descartes reconnaît le corps, mais considère celui-ci comme étant secondaire et de nature problématique ; intrinsèquement criblé d'incohérences. Avec Platon, nous essayons de

nous dépasser et d'atteindre un idéal, et cet effort est fourni par une pensée rattachée au cosmos et à la société. Avec Descartes, cette pensée *doit* se détacher complètement du social et se retourner sur elle-même ; un effort soutenu débarrassera cette pensée de toute imperfection lui venant du dehors. Un des éléments employés par la méthode cartésienne est la conversation. Ces entretiens sont utilisés pour épurer la pensée. Au sujet de ces contacts avec les gens, Descartes écrit « ... pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire. Et d'autant que j'espérais en pouvoir mieux venir à bout, en conversant avec les hommes, qu'en demeurant plus longtemps renfermé dans le poêle...» (84) Ces rencontres facilitent le déracinement des pensées qui se sont développées en nous depuis notre tout jeune âge alors qu'il fallait obéir à nos précepteurs. Après sa rencontre avec les gens, cette pensée se retrouvant seule avec elle-même procède à un nettoyage. Nos rencontres avec les gens ne sont pas utilisées pour la création, mais bien pour une épuration. Cette pensée cartésienne ne trouve point dans le dialogue un médium de croissance ou d'accroissement, comme chez Georges Herbert Mead et Charles Taylor, au contraire le dialogue pollue notre pensée. Par contre, cette pensée cartésienne fut notre premier pas vers l'indépendance, vers la liberté et nous verrons plus tard cette interprétation du Discours à l'aide d'Alain Touraine. Pour l'instant, nous sommes en présence d'un idéal qui demeure l'autosuffisance morale.

Dans la première partie du Discours René Descartes propose ses écrits « comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peu imiter...» (48). Le philosophe français écrit le Discours de la Méthode ne sachant point l'immense impact qu'il aura sur des générations d'intellectuels, un impact qui est encore bien réel (Taylor, 1991). Cette lecture du Discours nous laisse

en présence d'un individu dont l'idéal est d'atteindre une autosuffisance moral, une pensée détachée de la société. Cette notion cartésienne qui accorde une existence particulière à la pensée donnera naissance à une nouvelle discipline – la psychologie, une science qui aura pour objet la pensée de l'individu. Influencé par les principes élaborés par Descartes, l'intérêt du psychologue est entièrement dédié à la vie intime de l'individu ; sa pensée et son contenu¹. Les particularités de la société sont observées au travers de l'individu, il est non seulement au centre de notre analyse, mais au commencement. Une observation pointue de l'individu autorise le chercheur à former des conclusions en ce qui concerne la société, nul besoin de porter notre attention à l'extérieur de la personne. La pensée, ou le raisonnement de cet individu est désormais devenu l'objet de recherche intensive.

Ce bref détour philosophique était nécessaire pour deux raisons : (a) marquer clairement l'entrée de la pensée individuelle dans l'Histoire et par ce fait d'y inscrire la modernité ; (b) mettre en évidence les notions cartésiennes endossées ou rejetées par les théoriciens utilisés pour nous assister dans notre projet final qui est celui de définir l'individu dans la modernité comme étant le résultat d'interaction, d'intersubjectivation, de dialogue et de discernement dans ce dialogue.

Dans ce chapitre nous avons justifié notre détour philosophique. Ensuite, nous avons situé les écritures de René Descartes, particulièrement son texte le Discours de la Méthode ([1637]1989), à l'embouchure de la modernité et ensuite nous avons procédé à l'analyse de certains passages du Discours. Touchant l'essentiel de la pensée de Platon nous avons situé René Descartes par rapport au philosophe grec et nous avons souligné leur approches en ce qui concerne l'acquisition de notre morale. Avec Descartes nous

avons souligné le revirement absolu du savoir. Dorénavant, la source du savoir est situé à l'intérieur de nous, et elle doit être découverte et entretenue à l'aide d'une méthode.

Le chapitre suivant fait l'analyse de certains passages choisis à l'intérieur de quatre livres du sociologue français Émile Durkheim. Les extraits ont été sélectionnés pour leur pertinence dans la définition de l'individu.

¹ Certaines thérapies, comme celle développée par Albert Ellis, ont comme principal objectif de changer la manière de penser. Voir Gerald Corey Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy 5th ed. 1996 Pacific Grove : Brooks/Cole Publishing Company.

Chapitre II

L'individu dans la sociologie d'Émile Durkheim

Le but principal de ce chapitre est de générer un rapprochement entre l'individu cartésien autosuffisant et celui que ce mémoire construit – un individu de nature interactive, intersubjective et dialogique. Sans renier de manière catégorique la philosophie cartésienne (nous la récupérons dans les écritures de Touraine), nous nous devons de replacer l'individu à l'intérieur de son milieu social. Ce chapitre est nécessaire pour servir d'appui à la première dimension de notre argument, une dimension qui soutient la nature interactive de l'individu. Ce travail revient au sociologue français Émile Durkheim (1858 – 1917). Conséquemment, dans un premier temps, nous présentons une méthodologie qui décentralise l'individu et le replace profondément dans la société. Ensuite, nous poursuivons avec une analyse de cette position et ce, sans jamais minimiser l'importance de l'individualité. Nous poursuivons avec la formation de la relation interactionnelle entre la personne et son milieu social. Nous terminons ce chapitre avec un individu, compris par le sociologue, comme un fait social et dont la morale est transmise au travers l'éducation morale.

La sociologie d'Émile Durkheim est fréquemment perçue comme une théorie qui ignore l'individu (le sociologisme) (Giddens, 1971). Pour nos besoins, nous reprenons cet argument pour établir l'interdépendance en matière de moralité entre l'individu et son milieu social ; une situation qui remet en question la philosophie cartésienne à l'intérieur de laquelle notre pensée se retourne sur elle-même. Accompagné de Durkheim nous replaçons l'individu à l'intérieur du social et nous redonnons à la société sa capacité d'agir sur l'individu. Notre prochaine étape consiste à récupérer cet individu que certains

ont dit absent de la théorie du sociologue français et par la suite de préciser sa position dans la société. Ce retour en arrière est nécessaire pour introduire les concepts de tensions (pressions) et d'interdépendance entre l'individu et le social. Ces concepts sont vitaux pour l'élaboration de la théorie du soi et que nous reprenons dans le chapitre suivant avec le travail de Georges Herbert Mead.

Émile Durkheim

En 1893, Émile Durkheim rédige Les Règles de la Méthode Sociologique. Ce travail a pour but l'élaboration de certaines règles à suivre pour le chercheur qui désire faire partie d'une nouvelle discipline – la sociologie, une science qui a pour objet le fait social.

La méthode sociologique comporte l'observation de l'individu, mais par rapport à son milieu social. L'observation et l'analyse d'un fait social ne pénètrent pas l'individu. Notre attention se porte sur la *manière* d'agir et de penser de l'individu et non à pénétrer sa pensée, un sujet appartenant à la psychologie. Le sociologue français n'étant point intéressé à la pensée de cet individu mais au fait social, laisse à cette pensée son aspect mystérieux qui, selon lui, relève de la psychologie. De surcroît, ce fait social nous laisse avec une méthodologie déclarant l'hégémonie de l'objectivité scientifique. Pour ce mémoire, la théorie de Durkheim fait partie de notre réflexion épistémologique parce qu'elle décentralise le sujet. Par contre, avec les écrits de Durkheim, cet individu demeure immobilisé dans un collectif coercitif, une situation que nous redressons dans le troisième chapitre.

Émile Durkheim est un des pères de la discipline sociologique. Dans le contexte présent, les écrits de Durkheim servent à faire découvrir au lecteur la relation que le

sociologue a conçue entre l'individu et la société. La théorie de Durkheim est souvent considérée comme une sociologie qui rejette l'individu (Giddens, 1971). Notre argument est à l'opposé de cette réflexion – Durkheim a démontré un profond attachement à l'individu. Une lecture éminente de la théorie de Durkheim démontre que non seulement ce dernier considère l'individu, mais que sa position théorique adopte envers celui-ci une attitude de protection. Giddens écrit «"[Durkheim] works contain a vigorous defense of individualism understood in a specific way" (1971: 300). À l'intérieur de son étude sur le suicide écrit en 1897, un lecteur consciencieux repère facilement les endroits où Durkheim reconnaît l'individu. Sans pouvoir faire une analyse exhaustive du travail de Durkheim, quatre dimensions de sa sociologie doivent être reconsidérées pour notre travail : l'individu, sa relation avec le social, le fait social et l'acquisition de la morale. Pour nous assister dans notre projet, nous utilisons des passages à l'intérieur de quatre ouvrages : Les règles de la méthode sociologique ([1893]1988), Le Suicide ([1897] 1993), La Division du Travail ([1893]) et L'Éducation Morale ([1903] 1974).

Les Règles de la Méthode Sociologique

Dans Les Règles de la Méthode Sociologique ([1893]1988) Durkheim dicte la méthode à suivre pour les sociologues –qu'est-ce que la sociologie et quelles sont ses règles. Ce texte est, par nécessité, polémique, car Durkheim mène une lutte sans répit pour prendre sa place au milieu des sciences. Donc, dans les Règles, l'auteur ira à l'extrême pour séparer la sociologie de la psychologie, une science qui a pour objet l'individu. La sociologie de Durkheim repose sur cette fondation : pour être en mesure de comprendre la société, le sociologue aura pour point de départ le social et non l'individu ; *les caractéristiques de ce dernier ne permettent pas au sociologue de s'instruire sur la*

société. Nous soupçonnons cet énoncé d'être le point de départ pour les détracteurs de Durkheim. Dans la préface de la deuxième édition des Règles, il écrit « pour comprendre la manière dont la société se représente elle-même et le monde qui l'entoure, c'est la nature de la société, et non celle des particuliers, qu'il faut considérer » ([1893]1988 :83). Durkheim ne rejette pas l'individu, il rejette la méthode qui place ce dernier au début de l'analyse (Giddens, 1971 : 301).

Faisant usage de principes biologiques et de la science naturelle, Durkheim écrit «la cellule vivante ne contient rien que des particules minérales, comme la société ne contient rien en dehors des individus...» ([1893]1988 : 81) par contre, la société est plus large que la somme obtenue par l'addition de chacun des individus qui la compose. Le sociologue ne peut pas observer une personne pour, par la suite, en déduire un comportement social, une manière de faire qui appartient aux utilitaristes (Giddens, 1991 : 301). De plus, cette même notion a été reprise par le discours relié à la psychologie. «La vie», écrit Durkheim, «ne saurait se décomposer ainsi ; elle est une et, par conséquent, elle ne peut avoir pour siège que la substance vivante dans sa totalité. Elle est dans le tout, non dans les parties» ([1893] 1988 : 82). Le sociologue français ne rejette pas l'existence individuelle, il avance que cette dernière ne partage pas la même nature que le social ; le projet de Durkheim est l'étude de la société, des comportements sociaux, car la pensée et l'existence intérieure de la personne sont deux concepts se réalisant sous l'œil des psychologues.

Procédant à une lecture des Règles, il est incontestable que dans aucun cas et en aucun temps Durkheim ne permet la séparation de l'individu et du social, la société et les individus qui la composent sont interdépendants. Quand il y a une rencontre, peu importe

le genre de regroupement, quelque chose naît de cette rencontre. La rencontre de deux personnes donne lieu à des phénomènes qui sont impossibles dans la solitude ; des occurrences que Durkheim nommera des *faits sociaux*. La présence de l'individu est en conséquence très importante, voir primordiale à la naissance d'un événement nouveau ; par contre, le sociologue observera que des faits sociaux.

Durkheim avance que presque tout ce que nous faisons est social, par contre l'acteur n'est pas l'objet de la recherche sociologique. Le sociologue tourne son regard vers le comportement¹ social, ce dernier est à la recherche d'événements qui sont différents «...phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature» ([1893]1988 : 95). De cette citation, Durkheim situe l'individu à l'intérieur d'une société en cours ; une qui le précède et qui lui dicte les manières de se comporter à l'intérieur des différents rôles comme celui de frère, de soldat et de citoyen. Les écrits du sociologue français ne renient jamais l'importance de l'individu. Au contraire, une lecture attentive des écritures de Durkheim nous démontre un individu dans une lutte incessante avec les règles sociales qui lui sont imposées, des règles lui dictant une manière d'accomplir ses rôles. Quand l'auteur écrit « alors même que, en fait, je puis m'affranchir de ces règles et les violer avec succès, ce n'est jamais sans être obligé de lutter contre elles. Quand même elles sont finalement vaincues, elles font suffisamment sentir leur puissance contraignante par la résistance qu'elle oppose » ([1893] 1988 : 97). Il ne fait aucun doute que les termes choisis par Durkheim dans Les Règles peuvent être provocants pour les partisans de la théorie qui prône un individu libre et autosuffisant. Il n'y a pas de place dans la théorie durkheimnienne pour le héros contemporain. La personne solitaire qui se produit elle-

même, sans jamais être contrainte aux règles sociales, n'existe pas pour Durkheim. Le plus innovateur, écrit-il, aura à répondre aux oppositions si ce dernier va contre la manière de faire les choses. Les Règles de la Méthode Sociologique sont fondées sur la coercition et une pression constante de la part de la société, qui pour Durkheim est une entité ayant des pouvoirs sur nous; elle a le pouvoir de nous contraindre. L'auteur écrira, en ce qui concerne notre résistance aux règles collective «...[n]ous sommes alors dupes d'une illusion qui nous fait croire que nous avons élaboré nous-même ce qui s'est imposé à nous du dehors» ([1893]1988 : 99); alors que nous nous croyons émancipés, Durkheim soutient que nous baignons dans une irréalité. Le sociologue français ne radie point l'individu, mais cette «alchimie sociale» et sa passion pour la pureté scientifique lui donnera la réputation d'exclure l'individu de sa méthodologie. La prochaine étape est d'examiner quelques passages du livre Le Suicide ([1897] 1993).

Le Suicide

Durkheim écrit dans Le Suicide ([1897] 1993 : 233) «Quand l'homme est détaché de la société, il se tue facilement, il se tue aussi quand il y est trop fortement intégré». Encore une fois, on peut reconnaître l'importance que Durkheim attache à la personne à l'intérieur du tandem «socio/individuel». Nous sommes, à ce point-ci, en mesure de souligner la mise en garde du sociologue français en ce qui concerne une intégration excessive. Durkheim ne parle jamais d'assimilation, il argumente pour une intégration sociale et en aucun cas il n'appuie un modèle de fusion par lequel l'individu disparaît. Le sociologue établit la nuance entre le fait de participer à la santé de la société et d'être absorbé par celle-ci. Il ne passe pas outre la négativité intrinsèque au phénomène de l'assimilation sociale et l'effet que cette dernière pourrait avoir sur le bien être de

l'individu. À partir d'une lecture du suicide altruiste, il est évident qu'un manque de limites distinctes entre la société et la personne soit au détriment de cette dernière. Sous le thème de la loyauté, la société demande aux hommes de donner leurs vies pour la patrie et un refus attire à ceux-ci le déshonneur et la honte ; Durkheim nomme cette forme de suicide altruiste. Se retrouvant ainsi coincé, l'individu a une marge de manœuvre restreinte, – il donne sa vie ou perd le respect social.

La citation suivante démontre l'importance que Durkheim accorde à l'espace nécessaire entre la société et l'individu. Durkheim, non seulement reconnaît la personne, mais protège celle-ci : «Les moyens manquent donc à l'individu pour se faire un milieu spécial, à l'abri duquel il puisse développer sa nature et se faire une physionomie qui ne soit qu'à lui. Indistinct de ses compagnons pour ainsi dire, il n'est qu'une partie *aliquot* du tout, sans valeur pour lui-même»([1897] 1993 : 238). Encore une fois nous soulignons le fait que Durkheim ne favorise pas la fusion avec la société, mais une situation d'interdépendance.

De La Division du Travail ([1893] 1984) est le texte de Durkheim qui est crédité pour avoir argumenté spécifiquement la relation entre l'individu et le social. Par contre, une lecture de son travail sur le suicide nous fait apprécier l'importance que le sociologue «transfert» à l'individu. Nous nous devons à ce moment-ci expliquer notre utilisation de cette notion de transfert puisque sans faire l'usage de ce terme, Durkheim et Taylor soulignent tous les deux que des notions d'individu et d'individualisme sont propres à la modernité. Selon Durkheim, l'individualisme est une notion qui appartient à la modernité. Si nous acceptons la prémisse stipulant que la société a une dimension développementale et historique, nous devons accepter qu'il soit un temps où l'individu

n'existait pas² ([1893] 1984 : 142). Les concepts se rapportant à l'individu et discutant l'individualisme n'existent pas. Les membres qui forment le groupe ne résistent pas, et ce dernier n'a pas besoin d'être coercitif, car l'individu et son groupe forment un tout ; individu et groupe forment un continuum. Cette réalité, cette importance que nous donnons à l'individu aujourd'hui appartenait autrefois uniquement à la société, de là l'usage du mot transfert. Dans la modernité, l'individu *partage* une signification et une importance qui autrefois étaient détenues entièrement par la société. À l'intérieur de ce partage les deux dimensions sont affectées ; la rencontre de l'individu et de cette société transforme les *deux* entités. Ce dernier énoncé saisit l'essence de la théorie de Durkheim, une théorie qui tranche définitivement avec la position britannique. Donald Levine dans Vision of the Sociological Tradition (1995) utilisant les mots de J.S. Mill, démontre la position anglaise face à l'individu et la société ; une position qui se veut sans équivoque :

«Men in a state of society are still men; their actions and passions are *obedient to the laws of individual human nature*. Men are not, when brought together, converted into another kind of substance, with different properties: as hydrogen and oxygen are different from water, or as hydrogen, oxygen, carbon, and azote are different from nerves, muscles, and tendons. *Humans being in society have no properties but those which are derived from, and may be resolved into, the laws of the nature of individual man*».

(Levine, 1995; 141 emphases ajoutées)

Cet homme, décrit par Mill, n'est d'aucune manière transformé par la société, son individualité est «naturelle», irréfutable et non une illusion. L'être humain, décrit dans cette citation, n'a pas d'autres propriétés que celles qui ont été mises à sa disposition par sa nature. Cette citation représente précisément la théorie à laquelle le sociologue français s'oppose ; contrairement à cette affirmation de Mill, Durkheim argumente que l'individu a été « créé par la société » (Giddens, 1971 : 301). Conséquemment, cet individu ne vient qu'à dépendre de cette société et demeure coincés à l'intérieur de celle-ci. Cerné de

tous côtés par cette dernière, l'individu n'est pas libre et le suicide altruiste décrit par Durkheim est un exemple tragique de cet argument. Faisant suite à cet argument, une question s'impose : quelles sont les circonstances qui conduisent un individu à dépendre de la société au point de donner sa vie pour elle ? Il se pourrait qu'une portion de la réponse se trouve à l'intérieur De La Division du Travail ([1893] 1998).

De La Division du Travail

Selon Lewis Coser, (1984) qui en signe l'introduction, De La Division du Travail est une approche inédite de la matière. Contrairement à Marx, Durkheim argumente que la spécialisation du travail contient un élément de cohésion, il écrit « ... celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale » (Durkheim, ([1893] 1998 : xliii) Le passage suivant nous aide à comprendre comment ce «jeune individu» négocie sa position vis à vis la société.

L'approche de Durkheim vis à vis du travail et de ses divisions est particulière. Contrairement à Marx, ce dernier soutient que la division du travail comble un besoin ([1893] 1984 : 11). Le sociologue français atteste nos diverses personnalités et souligne nos différences et nos ressemblances (16-17). Il conçoit la division du travail comme un besoin pour combler nos «défaillances» ; nous avons besoin des autres parce que nous sommes incomplets. Personne n'est capable de faire et d'être tout pour lui-même. Il écrit « [i]l se forme ainsi de petites associations d'amis où chacun a son rôle conforme à son caractère, où il y a un véritable échange de services », donc «... les services économiques qu'elle peut rendre sont peu de choses à côté de l'effet moral qu'elle produit, et sa véritable fonction est de créer entre deux et plusieurs personnes un sentiment de solidarité.» (19) Ces deux citations soulignent la supériorité de la dimension humaine sur

la dimension économique et nous donnent l'essentiel de la pensée de Durkheim en ce qui concerne la spécialisation du travail ; nous avons besoin de l'autre et ce besoin crée une solidarité. De plus, intrinsèque à ce principe de solidarité et de cohésion existe une dimension morale et cette dimension Durkheim la traite scientifiquement à l'intérieur de la division du travail. Par conséquent, la spécialisation du travail est un phénomène qui va au-delà de l'économie. Dans un monde de plus en plus complexe, elle sert à joindre des individus qui découvrent leur *individualité* dans l'accomplissement de leurs fonctions respectives et qui deviennent, inévitablement, plus compliquées. Durkheim, inspiré d'Auguste Comte, a vu plus loin que la dimension économique ; il a compris que ce qu'il observait était des individus participant dans un projet collectif, et de cette coopération certains comportements sont devenus des lignes de conduite morale ([1893] 1998 : 27 56). Ce qui nous conduit, avant d'examiner la morale, vers la troisième dimension de ce travail sur Durkheim – le fait social.

Le fait social

Émile Durkheim, dans Les Règles de la Méthode Sociologique, élabore une méthode pour examiner des événements exclusivement sociaux. La sociologie a un objet bien à elle –le fait social ; ce fait social est unique à la sociologie, il est hors du domaine psychologique, psychique et biologique. Durkheim soutient ses arguments en ce qui concerne nos situations et nos fonctions à l'intérieur du social, il insinue une résistance, mais en aucun temps il n'aborde notre vie intérieure. Il ne porte aucune attention à notre raisonnement et à nos analyses qui, pour l'auteur, appartiennent à un autre domaine. Le sociologue n'est pas intéressé par l'action de raisonner, car celle-ci est du domaine de la pensée. De surcroît, il n'est pas captivé par le mécanisme utile au raisonnement qui

incombe du domaine biologique. Durkheim porte son intérêt sur notre *manière* de penser ; cette disposition il la considère sociale. Le fait social est une *façon* d'agir et de penser, un phénomène né de la coercition.

Lorsque Durkheim analyse les formes de suicide ou la spécialisation au travail, il considère celle-ci comme des faits sociaux, des choses et non comme des événements pouvant être de nature psychologique. Le fait social est extérieur à la personne ; un des buts de ce mémoire sera de pénétrer ce fait social, cette manière d'agir. Durkheim ne rejette point l'individu, au contraire celui-ci est omniprésent dans la théorie du sociologue ; par contre, ce qui intéresse ce dernier est extérieur à l'individu. Dans un premier temps, Durkheim, à l'intérieur du fait social, nous donne un individu et un comportement ; sans jamais abandonner l'individu, Durkheim ne conserve que son comportement social.

Durkheim ne pénètre jamais l'individu, car il transgresserait ses propres lignes de conduite scientifique³, celles qu'il nous donne dans Les Règles de la Méthode Sociologique ([1893]1988). L'individu pour Durkheim est *une manière de penser et une façon d'agir* ; la modernité a donné à chacun de nous la possibilité de nous tailler une place à l'intérieur de notre société. À ce moment-ci, nous sommes en mesure de conclure que la sociologie d'Émile Durkheim n'est pas coupable d'ignorer l'individu, mais il est possible que celle-ci le maintienne en captivité. Victime de sa passion de nature cartésienne, qui sera « d'atteindre une conception absolue du savoir », la méthodologie de Durkheim lui attire bien des critiques de la part de théoriciens contemporains (Lukes, 1982 ; Giddens, 1971) et il deviendra un auteur classique souvent attaqué. Le sociologue, suivant la méthode prescrite par Durkheim, observe des individus ne possédant aucun pouvoir émancipateur ; au milieu d'une époque où nous tenons l'individualité en état de

révérence, il est souvent très difficile de justifier une utilisation de la sociologie de Durkheim. Notre projet maintenant est de récupérer la vie intérieure de l'individu à l'intérieur de ce fait social, de pénétrer cette manière de pensée et celle-ci, contraire aux enseignements cartésiens, a son existence ancrée dans le social. À partir de cette récupération, nous faisons un exposé de la genèse du soi et l'identité moderne.

Nous avons choisi d'utiliser la théorie de Durkheim pour deux considérations : replacer l'individu dans une société en cours et argumenter l'influence *incontournable* que celle-ci exerce sur la manière de penser et d'agir de l'individu. Ces deux observations permettent de repenser une dimension de l'argument cartésien. Pour parvenir à la fin de ce travail à une définition dialogique de l'identité moderne, nous nous devons, dans un premier temps, de reconnaître un individu non seulement replacé à l'intérieur d'une société, mais fortement *influencé* par elle et en interaction avec celle-ci. La quatrième et dernière notion (un fait social) que nous nous devons d'examiner chez Durkheim concerne la morale. Bien que la notion de morale soit le fruit de la division du travail, nous soulignons cette notion de nouveau car cette dernière réapparaît et occupe une place importante dans la théorie de Taylor.

L'éducation morale

Durkheim donne un cours en 1902 à la Sorbonne ; un cours sur la morale laïque. Comme pédagogue, Durkheim insiste sur l'urgence de l'enseignement de la morale laïque. Dès la première leçon, le sociologue français souligne l'importance de ces leçons car il est conscient du vide, de l'espace créé par le retrait de l'enseignement moral de sources religieuses. Donc, cette morale doit être « repensée » au sens propre de l'expression. Notre morale n'est plus enseignée à partir de principes religieux, mais celle-

ci vient désormais d'une éducation purement rationaliste ([1922] 1974 : 3). À ce moment-ci, nous rappelons René Descartes à la table pour faire la nuance entre la leçon du philosophe et celle donnée par le sociologue en ce qui concerne l'acquisition de notre morale.

Descartes passe toute sa vie adulte à procéder au nettoyage de la matière qui lui a été enseignée par ces précepteurs. Nous sommes encouragés à libérer notre raison de tout savoir reçu de l'extérieur. Utilisant la méthode cartésienne, nous acquérons notre morale ; nous repensons les règles de la morale et les directives données par nos précurseurs. Durkheim, contrairement à Descartes, soutient que l'éducation morale est un véhicule important pour l'enfant. L'enseignement moral laïque est un sujet nouveau dans les écoles et Durkheim soutient que le rôle du professeur est de la plus haute importance. L'éducation pour le sociologue est l'élément déclencheur du renouveau en terme de raison, l'enfant apprend à raisonner dans la classe ; Durkheim insiste sur l'importance de l'éducateur dans ce processus. L'enfant utilise le professeur comme interlocuteur, une personne avec qui il peut débattre ses idées. Déjà ici nous voyons les bienfaits que le sociologue attache aux conflits et sans ces rapports conflictuels, une société « ne jouirait encore que d'une assez médiocre moralité »([1922] 1974 : 11). Tout comme le faisait Descartes, Durkheim vise un idéal à atteindre ; par contre, le chemin que les deux hommes empruntent pour s'y rendre est différent. Durkheim exige l'implication de tout un peuple – d'une société. Une question d'ordre moral ne peut pas être débattue dans l'intimité, mais dans la société. Une société, pour demeurer en « santé », doit constamment remettre ses raisonnements moraux en question. Elle doit placer ceux-ci sur la place publique et les « exposer » aux conflits (11) ; avec ces conflits, l'individu pousse

toujours plus loin sa conception morale. Cet individu, nous devons le rappeler, est membre d'une société avec des facultés coercitives, de surcroît cette morale dont il fait usage, est observé par le sociologue comme un fait social, une manière de penser et non comme un processus interne. Cette manière de penser, nous le verrons plus tard, sera exprimée dans l'adoption des lois.

Ce regard vers le passé avait deux objectifs. Premièrement, nous nous devons de réinsérer l'individu dans le social et de théoriser l'existence d'une tension entre l'individu et son environnement. Cette réinsertion est importante car ce thème est repris par Georges Herbert Mead et Charles Taylor dans leurs théories du soi et de l'identité. Cet élément de tension, démontré par Durkheim dans le contexte de son étude se rapportant au suicide, et de conflit en ce qui concerne la morale, sont d'importance majeure. Cette tension est intrinsèque à notre argument relatif à Mead ; sans cette tension, le changement et la créativité contenus dans cette transformation sont impossibles. De plus, toute liberté contient un élément conflictuel et cela devient apparent chez Mead, Taylor et Touraine. Le deuxième objectif de ce détour était de faire un rapprochement entre la méthode de Durkheim et celle proposée par Descartes. Durkheim dans son désir d'atteindre un idéal d'objectivité sépare l'objet et la connaissance (Berthelot, 1988 : 13⁴). Jean-Michel Berthelot qualifie cet idéal de « rationaliste expérimental » ; cet idéal sera contesté par Mead. Ce dernier, dans sa conception du «soi», mène un combat théorique sans relâche contre le dualisme cartésien. De plus, la position de Durkheim en matière de morale est revisitée dans la section se rapportant à Charles Taylor.

Avec René Descartes, l'individu fait son entrée dans la modernité. À partir d'une méthode développée par le philosophe, l'individu est muni d'une technique qui l'amène à

NOTE TO USERS

Page(s) not included in the original manuscript and are unavailable from the author or university. The manuscript was microfilmed as received.

34

This reproduction is the best copy available.

UMI[®]

dans un premier temps, nous avons présenté une méthodologie qui décentralise l'individu et le replace profondément dans la société. L'objet de la sociologie est, et doit rester le fait social. Ensuite nous avons décrit ce fait social et souligner son impact sur la conception de l'individu. Nous avons terminer ce chapitre avec un individu dont la nature est saisie, par le sociologue, comme un fait social et dont la morale est transmise au travers l'enseignement.

¹ Les traducteurs de Durkheim ont toujours utilisé «social fact» pour la traduction anglaise, je soutiens que cette traduction induit en erreur car ce que Durkheim observe sont des manières de penser et d'agir –des comportements. Donc un «behavior» ou «social event» serait sans doute plus prêt de ce que Durkheim théorisait.

² Le chapitre précédent nous présente, en effet, une méthode qui enseigne à l'homme comment se distinguer totalement de son groupe et être en mesure de dire «Je pense,...

³ Georges Herbert Mead utilisant le pragmatisme développera dans son texte *The Definition of the Psychical* (1903) le moyen de pénétrer l'individu tout en conservant la dimension scientifique de la sociologie.

⁴ Jean-Michel Berthelot signe la préface « Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie » dans Les Règles de la Méthode Sociologique ([1893]1988).

Chapitre III

Georges Herbert Mead : la genèse du soi

Dans le chapitre suivant, nous présentons la genèse du « soi » tel qu'elle a été théorisé par Georges Herbert Mead, un « soi » conçu à l'intérieur du pragmatisme. En premier lieu nous situons la pensée de Mead dans un contexte historique –le pragmatisme américain. Ensuite, nous définissons le travail de Mead face au béhaviorisme. Cette précision s'avère importante pour contrecarrer l'argument de Charles Taylor, qui soutient que Mead est trop proche du béhaviorisme pour considérer la théorie de ce dernier utile à l'analyse du « soi » social. À partir de ce commentaire, nous élaborons la genèse du « soi » et concluons notre chapitre avec la présentation d'un texte de Mead écrit en 1903 *The Definition of the Psychical*.

George Herbert Mead

En 1888, malgré une passion pour la philosophie, Georges Herbert Mead se spécialise en psychologie physiologique. Mead ne reçoit pas son instruction philosophique à l'académie, en cette matière Mead est un autodidacte. Il étudie Kant et Hegel et ces deux philosophes allemands deviennent ses interlocuteurs. C'est au milieu d'une Amérique perturbée que Mead réfléchit sur la nature du monde (Joas, 1997 : 18). Cette construction intellectuelle amène Mead à examiner son milieu social et a travailler pour trouver une solution au désordre qui y règne. C'est à l'intérieur de cette recherche qu'il entame sa théorie sur la genèse du soi. Mead écrit des articles sur tout ce qui concerne son environnement. Par contre, ce sont les débats philosophiques et psychologiques qui retiennent son attention. En 1903, il écrit un article dans lequel il explique le psychique, un concept qui jusqu'ici appartenait au domaine métaphysique. En

1913, il déclare « le soi » comme une entité sociale, et finalement en 1925 Mead joint sa théorie du soi au contrôle social. Georges Mead est un philosophe et un psychologue ; à la fin de sa vie, il est un théoricien pragmatique et sociologue.

Ce qui suit constitue le point tournant de notre argument ; c'est avec le soutien de la théorie de Mead que je développe un outil d'argumentation (théorie du soi) qui traverse la métaphysique et les théories du soi « cartésiennes ». Ce chapitre a trois objectifs a) présenter Mead en tant que théoricien pragmatique, clarifier et défendre cette position¹, b) analyser la genèse du soi et c) démontrer que Mead ancre le psychique dans l'organisme et par ce fait même de dépasser la théorie psychologique en ce qui concerne « le soi ».

La Tradition américaine

La sociologie américaine a été longtemps considérée avec un certain mépris. Comparée à la sociologie européenne, la sociologie américaine est jugée sur la base de son empirisme, et faible en matière de théorie, et ne jouit pas du prestige que possède la sociologie européenne². Pourtant, selon Donald Levine, la sociologie américaine fut toujours encadrée théoriquement. Le cadre, à l'intérieur duquel fut pensée la sociologie américaine, a été fourni par l'académie allemande. Ses étudiants furent Pierce, James, Dewey et Mead et leurs influences eurent pour nom Kant et Hegel ; le résultat – le pragmatisme (Levine, 1995). Le pragmatisme est une doctrine philosophique née au 19^e siècle. Charles Sanders Pierce est reconnu comme son créateur (Levine, 1995).

Le pragmatisme énonce que la pensée est un acte. Charles Pierce, comme Emmanuel Kant, rejette la prémisse cartésienne qui affirme que l'esprit peut atteindre la vérité sans médiation (Levine, 1995, Joas, 1987). Cette vérité nous pouvons l'atteindre par la logique, par une dialectique. Par contre poursuit Levine, Pierce soutient que cette

logique, ce raisonnement dont nous faisons usage, est développementale. Pour Kant, nous possédons une connaissance « a priori », nous utilisons un matériel déjà existant. L'argument de Pierce fut repris par William James, un confrère et un ami personnel de Pierce. James a fait beaucoup pour la conception du pragmatisme. Par contre, James est un psychologue, et son utilisation du pragmatisme restera toujours consacrée à la connaissance de l'individu par lui-même. Le soi de William James, comme celui de Mead, comprend le « Je » et le « moi ». De plus, l'individu de James croît à l'intérieur d'une activité adaptative; par contre l'attention du psychologue demeure braquée sur la vie intérieure de l'individu ; son existence psychologique (James, 1950 : 291-305). Or, à l'origine, le pragmatisme fut une théorie philosophique développée par Pierce et utilisée par James, un psychologue. Le pragmatisme est une philosophie et elle conserva ce statut jusqu'à l'arrivée de John Dewey et Georges Herbert Mead. Bien que, selon Joas (1997), ce soit Cooley qui, le premier, recommanda la transformation du pragmatisme, ce fut Dewey et Mead qui le transformèrent et lui donnèrent son caractère social (Alexander, 1987, Levine, 1995).

Jeffrey Alexander (1987) nous offre une analyse pertinente du contexte à l'intérieur duquel émergea le pragmatisme américain. Dans une Amérique perturbée, Alexander nous raconte la lutte intellectuelle qui fut livrée par l'intelligentsia de l'époque. Alors que Levine (1995) nous rapporte que les érudits européens méprisaient la philosophie américaine, Alexander, lui, nous rapporte une autre histoire. Les intellectuels américains réagissent contre l'austérité et la rigidité de la philosophie venant de l'autre côté de l'Atlantique (Alexander, 1987 : 200). Cette philosophie européenne, Alexander poursuit, est éloignée de la réalité humaine. Elle représente un élitisme intellectuel et non

une méthode nous permettant de comprendre une situation avec laquelle l'individu doit composer quotidiennement. Sans nous engager dans un récit historique, nous sommes en mesure de situer le lecteur dans la situation américaine de cette époque (1850-1950).

La guerre civile américaine vient à peine de se terminer et de surcroît, le peuple doit faire face à une industrialisation effrénée. Quoique les difficultés ne soient pas moindres en Europe (révolution meurtrière et d'une guerre mondiale) l'intelligentsia américaine analyse ses problèmes d'une manière différente. Le pragmatisme émergea de cette insatisfaction que ressentent les Américains envers l'approche européenne. Cette approche selon Dewey et Mead n'est pas seulement détachée de la réalité, mais elle est cousue d'un dualisme auquel s'opposent ces derniers. Ce « nouveau » pragmatisme marque le début d'une sociologie interactive. Georges Herbert Mead exposera en détail une théorie pragmatique, une théorie à l'intérieur de laquelle un individu ne sera jamais séparé de son milieu social. La citation qui suit met en évidence l'essence du pragmatisme social et interactif: « neither self nor world, neither soul nor nature... is the center, any more than either earth or sun is the absolute center of a single universal and necessary frame of reference. There is a moving whole of interacting parts; a center emerges wherever there is effort to change them in a particular direction » (Dewey in Levine, 1995). Dewey en articulant cet énoncé confronte les dualismes intrinsèques à la philosophie européenne et détrône la pensée. Cet esprit, Descartes lui avait accordé un espace hégémonique, cet espace est contesté au travers de la philosophie de Kant et de Pierce. Le pragmatisme américain trouvera dans la personne de Georges Herbert Mead son théoricien le plus tenace en ce qui concerne la dialectique entourant le dualisme et un architecte des plus méticuleux pour la construction d'une théorie interactive. La partie

suivante nous présente une analyse contemporaine du pragmatisme fait par Hans Joas afin de démontrer la pertinence de cet instrument d'analyse en ce qui concerne la dimension interactive et dialogique de l'individu.

Georges Herbert Mead et le Pragmatisme.

Depuis la fin des années soixante-dix, le pragmatisme américain connaît une hausse de popularité et suscite un intérêt accru de la part des sociologues (Joas, 1997 : vii). Toujours selon Joas, nous sommes aujourd'hui dans une phase réceptive au pragmatisme. Joas nous présente Mead en situant ce dernier à l'intérieur de cette renaissance. Parallèlement à l'argument de Levine qui crédite Mead et Dewey comme principaux agents de transformation du pragmatisme et une remontée de cette théorie reporte l'attention sur ses principaux représentants. Georges Mead et John Dewey, nous le rappelons, donnera au pragmatisme son caractère social.

À une époque, ou plusieurs d'entre nous se retrouvent souvent dépassés par les événements d'ordre social le pragmatisme est un outil théorique pertinent. Le pragmatisme se démarque, notamment dans son argument en ce qui concerne l'individu et Georges Herbert Mead joue un des rôles principaux dans ce débat. Les principaux débats sociaux comportent des éléments qui jouent un rôle central dans la notion du pragmatisme (1997, viii). La création de l'individu et l'espace qu'il occupe dans la société font partie de ces débats. Avant de poursuivre, nous nous devons d'effectuer une mise au point en ce qui concerne le pragmatisme et ses principaux éléments.

Joas nous rapporte une situation où Mead a dû justifier son choix sémantique. Le pragmatisme dont Mead se fait le porte-parole est un pragmatisme social. Toute action est une interaction sociale, et cette interaction demande le respect mutuel de toutes les parties

concernées. L'individu n'est pas en opposition avec son environnement et ce dernier doit fournir à l'individu l'espace nécessaire à sa libre expression (Joas, 1997 : 35-47). Hans Joas nous met en garde contre la représentation vulgaire du pragmatisme, une représentation qui se veut purement instrumentale ; par contre Joas ajoute que cette interprétation se dissipe progressivement.

Mead utilise l'élément principal du pragmatisme – l'action, comme matériel de base pour démystifier l'esprit, et expliquer la conscience et notre « soi ». Cette action dont Mead fait usage est constamment « au service » de l'organisme et de son milieu. Mead souligne son affiliation avec le pragmatisme. Dans son texte *The Genesis of the Self and Social Control* (1925 : 255) il identifie clairement la mission du pragmatisme « cognition is a process of finding out something problematical, not of entering into a relation with a world that is there ». La conscience n'est pas un état mais un processus servant à l'évolution de notre « soi ». Jusqu'ici, le pragmatisme de Mead en est un qui est partagé par d'autres pragmatistes (Joas, 1997). Quelle est la dimension qui sépare la notion du sociologue américain d'avec les autres ? Cette dimension est l'intersubjectivité.

À ce stade ci de notre analyse, nous devons nous interroger sur le point suivant : quel est cet organisme auquel le pragmatisme fait référence? Cet organisme est la pensée et ce statut organique sera expliqué plus tard lorsque Mead définira le psychique. Cette réponse nous conduit vers une dimension particulière à Mead –l'intersubjectivité. Cette intersubjectivité est une activité, elle est l'action de penser. C'est à l'intérieur de cet acte que nous devons la naissance et l'évolution de l'individu (Mead, 1913). Nous reverrons cette notion plus loin dans ce travail. Pour l'instant, il suffit de spécifier que Darwin joue

un rôle principal dans la théorie de Mead en ce qui concerne «le soi ». Il est important de noter ici que l'organisme de Darwin et de Watson devient l'individu pour Mead.

Joas raconte le cheminement intellectuel de Mead, il nous raconte comment pour construire sa sociologie Mead a puisé dans la biologie, la psychologie, et dans la philosophie. Le travail de Mead est à la fois sociologique et psychologique, le sujet et son milieu social resteront indissociables. Les deux objets sont en constante interaction. Mead crédite l'environnement autant que l'individu. Il conçoit une théorie qui place le sujet et son milieu social à l'intérieur d'un processus interactif. Contrairement à une énonciation faite par John Stuart Mill (Levine, 1995), le sujet est constamment transformé par son environnement et ce dernier transforme le milieu qu'il habite. À la biologie, Mead emprunte la notion de l'organisme et de l'adaptation. De la psychologie de James, il conserve les notions relatives à l'intériorité du sujet, par contre Mead modifiera ces notions. Il utilise la philosophie comme adversaire contre laquelle il devra défendre la « réalité » de l'esprit et de la conscience.

Hans Joas nous suggère de réviser le travail de Georges Herbert Mead qui selon lui, est resté bien méconnu. Selon Joas, cette négligence provient du fait que le pragmatisme est resté longtemps le nom donné à un mouvement philosophique et non d'une école dotée d'une méthode et d'une théorie. Le travail de Mead consiste à développer une théorie donc l'élément constitutif est l'action. Joas (1997) nous présente trois thèmes qui forment la théorie pragmatique développée par Mead. Pour ce mémoire, deux notions sont pertinentes à mon argument soit la notion du psychique et la théorie sociale et interactive entourant la conception du soi.

Toujours selon Joas, le texte de Mead qui est le plus connu est sans aucun doute

Mind, Self, & Society (1934). Ce fait est déplorable puisque ce texte n'a pas été écrit par Mead. Ce texte, nous devons le souligner une fois de plus, a été grandement critiqué par Joas. Ce dernier, bien que créditant Morris pour son effort déplore la précision du texte en ce qui concerne la pensée de Mead. La question qui s'impose en ce moment est celle-ci : pourquoi Morris ne mit-il pas plus d'emphase sur le fait que Mead était un pragmatiste ? Un lecteur qui se limite à la lecture de ce texte reste avec l'idée que Mead était un behavioriste³.

Il est incontestable qu'au début de son cheminement intellectuel Mead fut un behavioriste (Mead, 1925 : 251 ; Joas, 1997 : viii). Le behaviorisme pour lui fut instrumental. *Pour être en mesure d'énoncer sa théorie, il a mis l'accent sur le comportement de l'individu ; sur l'acte.* Effectivement, cette méthodologie appartient au behaviorisme, par contre ce serait une grave erreur de considérer Mead et son projet comme Morris nous le présente. Les notions behavioristes que Mead a utilisées faisaient partie d'une méthode, mais comme le rappelle Joas, Mead endossait le pragmatisme ; un fait d'ailleurs que nous confirme la lecture de textes écrit par Mead. Ce fait Morris ne le reconnaît pas à l'intérieur du texte qu'il a édité. Malgré tout, ce texte nous donne un rapport détaillé sur l'utilisation que Mead fait du behavioriste de Watson et de la psychologie de Wundt. Le texte Mind, Self, & Society est utilisé pour l'encadrement du chapitre qui vous est présenté ici.

Le behaviorisme de Watson à Mead.

Avant tout, il est essentiel pour le lecteur de faire la distinction entre le behavioriste de Mead et celui que Watson nous proposait. La théorie behavioriste, dont Mead fait état, est une théorie beaucoup plus complexe que la relation qui fut proposée

par le behavioriste classique. Cette théorie nous proposait un lien dit associatif. Le behavioriste classique soutenait que l'organisme agissait par association, une « connexion » était réalisée entre un stimulus et une réponse. Mead ne renie pas le travail de Watson, au contraire, il pousse ce travail plus loin. Mead se sert de la théorie associative et il fouille les dessous de cette association, observé par Watson, pour ainsi trouver quelle était la nature de ce lien.

La théorie que Mead nous transmet dans Mind, Self & Society (1934), en est une qui va plus loin que l'observation des comportements. Par contre, pour faire preuve d'indulgence envers Watson, il nous faut préciser que la psychologie behavioriste eut été amorcée avec l'étude des animaux. Cette condition rendait naturellement l'introspection impossible. Mead souligne ce fait d'ailleurs, et l'apprécie (Mead, 1934 : 2-3).

Mead reste insatisfait par rapport à une psychologie associative. L'homme, selon lui, est plus qu'un « amas de réactions », l'individu est incroyablement plus complexe. Pour parvenir à son but ultime, le pragmatisme, Mead doit dépasser la notion associative présentée par Watson et établir la présence d'une *interaction* entre un stimulus et la réponse de l'organisme. Pour parvenir à cette interaction, Mead doit d'abord faire une élaboration précise des événements qui se produisent entre le stimulus et la réponse. Pour cela, il lui faut aller en profondeur et « pénétrer » l'organisme. Il devra alors, faire appel à une psychologie qui ira plus loin que l'observation du lien « stimulus-réponse ». Cette psychologie est le parallélisme.

Le mouvement vers la notion du parallélisme est la première démarche que la psychologie a entreprise pour faire passer cette discipline d'un état statique à un état dynamique. La notion, stimulus-réponse, est une notion qui est statique. Notre organisme

reçoit un stimulus auquel il répond. Le stimulus pénètre par nos sens et provoque une sensation. Cette sensation est à son tour associée avec le plaisir ou avec la douleur. La loi relative à cette association va comme suit : le plaisir encourage la répétition, la douleur la dissuade. Ce processus est statique, et cet organisme ne fait qu'associer des sensations ; l'organisme est passif et devient un simple conduit. Mead argumente que la psychologie, pour arriver à sortir de son état statique, doit adopter la notion du parallélisme. Cette étape Mead la crédite à Wilhelm Wundt (1832-1920), un physiologiste allemand et le fondateur de la psychologie expérimentale. La prochaine section décrit les composantes de la théorie du parallélisme, et marque une autre étape vers le pragmatisme.

Le parallélisme est associé au système nerveux central et aux viscères (Mead, 1934 : 19). Cette notion est de nature moite et profonde ; non sèche et superficielle, comme le sous-entend le principe de l'association. Les viscères ont toujours été associés à une image profonde et intense, et non à une représentation de surface. Mead, qui cherchait à dépasser le principe de l'association, recherche une autre explication. Il s'efforce de trouver une autre conception de l'individu à l'intérieur de son milieu social. Le parallélisme lui fournira, pour un certain temps, les moyens nécessaires pour accomplir cette exploration plus profonde de l'individu.

Ce qui se passe dans notre conscience est *parallèle* à ce qui se passe dans notre système nerveux central (Mead, 1934 : 19). Au moment où un stimulus est présenté à un organisme, son système nerveux central devient excité. À ce moment précis, cet organisme devient conscient. La personne devient consciente. Au moment où le stimulus se présente, il pénètre cet organisme par les sens et cette introduction excite le système nerveux. C'est alors que le corps passe à l'action. La question qui s'impose maintenant

est : pourquoi est-ce que l'organisme répond ? Pourquoi l'organisme agit-il ? Est-ce une simple association ou bien si quelque chose se passe à l'intérieur de l'organisme ? Pour répondre à ces questions, Mead se tourna vers Williams James et sa théorie des émotions.

Tout notre corps est impliqué dans notre réaction, la réaction de notre corps précède l'émotion (James, 1950 : 449-54). Nous percevons un événement qui nous affecte et notre corps lui répond. Cette réponse se fait sentir par tout notre corps et est éprouvée comme une expérience qui nous touche à tous les niveaux. *Entre le stimulus et la réponse, il y a plus que une simple association.* Le parallélisme est dynamique dans le sens dont cette théorie suit l'acte du début à la fin. Entre le stimulus et la réponse de notre organisme, les activités sont nombreuses. Ces activités ne sont pas retenues par la psychologie associative (Mead, 1934 : 18). Ici, nous pouvons apprécier la différence entre la psychologie de Watson et de Wundt. Par contre le chercheur demeure insatisfait, pour atteindre son but, Mead doit parvenir à une psychologie interactive. Comme nous pouvons le constater, la notion d'association ne comprend pas une interaction entre les sens et la réponse. Le sens est excité et notre corps répond. *La nature du parallélisme réside dans le fait que les composantes ne sont pas, et ne seront jamais interactives.* Dans le contexte présent, la psychologie parallélisme doit « défaire » l'acte en deux pour être en mesure de l'analyser, car cette psychologie tranche entre le psychique et le physique (Mead, 1934 : 40). Mead aspire à dépasser ce dualisme.

Mead aspire à une théorie qui inclut une *interaction* du psychique et du physique. Il aspire à une psychologie qui reconnaîtra la complexité intérieure de l'individu et le rôle important que tiennent ses liens sociaux⁴. La théorie de Mead prend en considération la dimension extérieure de l'action et de surcroît dans un deuxième temps la pénètre. Une

fois que l'acte est reconnu extérieurement, il doit être analysé. *Cette déconstruction de l'acte, par Mead, marquera la différence entre la psychologie behavioriste de Mead et le parallélisme de Wundt.*

Faisons une récapitulation. Mead à cette époque aspire au pragmatisme. Dans un premier temps, Mead utilise la théorie associative de Watson. Cette dernière, bien qu'étant un bon point de départ, s'avèrent contenir de sérieuses lacunes. Elle manque de substance en matière de l'intériorité de l'acte. Dans un deuxième temps, Mead parcourt le parallélisme de Wundt. Bien que le parallélisme représente une nette amélioration sur la théorie de l'association, elle aussi contient des limites d'envergures. La théorie de Wundt pénètre l'acte, mais ne peut rendre ses composantes *interactives*. Cette section se termine en exposant les limites qui sont reliées au parallélisme.

La théorie de Mead raconte l'histoire de l'acte. Mead trace le cheminement de cette action ; de sa posture, à sa manifestation. Mead postule : « tout ce qui se passe à l'intérieur du corps est actif » (Mead, 1934 : 21). Cette citation est représentative de la philosophie de Mead. Le corps est beaucoup plus qu'un « récepteur » de sensations ; nous sommes des organismes vivants et énergiques. Même, le fait d'ignorer son environnement est un acte, une action interactive. À l'intérieur de notre organisme, tout est une action ; que ce soit les sensations, la conscience et l'esprit, Mead décrit des actions⁵. Pour comprendre l'acte, Mead doit être capable de repérer cet acte du début à son aboutissement ; l'utilité du parallélisme se termine à ce point.

Le parallélisme de Wundt ne répondait pas aux exigences analytiques de Mead concernant la déconstruction de l'acte. La théorie de Mead non seulement retient le psychique, mais lui donne une *fonction essentielle pour la formation du soi*. La théorie du

soi est fondée sur une *interaction* entre le physique et le psychique. Les théories entourant la notion du psychique déclenchent des polémiques, car certains théoriciens considèrent cette dernière comme faisant partie de la métaphysique. Mead qui, s'étant engagé dans la conception d'une théorie pragmatique, se doit d'opérationnaliser la notion du psychique. De plus, nous rappelons au lecteur que le psychique est essentiel à la formation du soi. Nous reprenons la notion du psychique à la fin de ce travail. Pour faire mention d'une dernière faiblesse, le parallélisme diminue le rôle du social, surtout en ce qui concerne la communication (Mead, 1934 : 42). La prochaine section présente la théorie de Mead en ce qui concerne le lien entre le geste et l'esprit, un lien important dans la formation du soi.

De la gestualité à L'Esprit.

Entre le geste et la formation de l'esprit il y a un long chemin à parcourir. En utilisant au départ le parallélisme de Wundt, Mead examine « le geste », un acte qui plus tard deviendra un symbole. De ce parallélisme, Mead garde le geste, les sens et le système nerveux central. Par contre, selon Mead le raisonnement de Wundt est, à un certain moment déficient, et incapable de faire une analyse adéquate de la communication. La communication, selon Mead, est de nature sociale, et cette prémisse constitue la différence entre le parallélisme et la psychologie de Mead.

Pour Mead, l'esprit, la communication, et l'être sont nés à l'intérieur des activités sociales. Il serait difficile, voire impossible de séparer ces éléments. Wundt, selon Mead, diminue le rôle du social dans sa théorie et il le fait au travers de son analyse de l'expérience (Mead, 1934). L'analyse de Wundt a pour départ les sens, qui selon lui peuvent être retrouvés dans le psychique. Par contre l'acte lui-même, la force motrice de

cet acte ne peut-être retracé à l'intérieur de l'esprit. Et ce dernier point est ce qui diminue le rôle du social, car nous voilà à analyser dans un premier temps l'acte ; et par la suite l'esprit. L'esprit pour Mead naît à l'intérieur du social, l'esprit est de nature sociale. Pour Mead cette force motrice non seulement peut être retracée dans l'esprit, mais elle est *responsable* de sa naissance (Mead, 1903 : 105). Nos actes engendrent notre esprit.

Wundt sans ignorer le psychique lui refuse toute réalité. Ce qui aura pour résultat de considérer l'expérience au travers du geste et non de la conscience ; une conscience dite irréaliste. La théorie de Wundt garde le social, le geste et le psychique séparés. Selon Mead cette méthode crée une défaillance quand vient le moment d'analyser l'expérience de l'individu face au social. Wundt ne fait aucun lien, aucune interaction à l'intérieur de l'expérience, il maintient que l'esprit *précède* la communication ; il maintient à l'esprit son contenu mystérieux (Mead, 1934 : 50). Wundt, selon Mead, ne donne pas une explication satisfaisante de l'esprit et retire à toutes formes de communications son élément social. Cette prémisse est plus près de la théorie de Darwin qui plaçait la conscience avant l'acte (Mead, 1934 : 18). Jusqu'à maintenant, nous avons compris que Wundt explore le geste, par contre sa méthode doit composer avec deux aspects séparés, le physique et le psychique ; une situation qui selon Mead est un désavantage. Toujours selon Mead, le parallélisme de Wundt éprouve de la difficulté avec le concept du psychique (Mead, 1934 : 42). Wundt reconnaît le psychique mais le traite différemment, pour lui le psychique demeure dissocié de l'élément physique et n'est pas une « réalité » (Mead, 1903 : 78). Mead a utilisé le parallélisme pour dépasser la psychologie associative ; par contre, il ne peut continuer à construire sa théorie en utilisant une psychologie qui ne reconnaît pas le psychique comme une objectivité.

Pour faire la différence entre un geste et un symbole, Mead utilise comme exemple deux chiens qui sont sur le point de s'attaquer. Les deux chiens « répondent » à des gestes, par contre, il n'y a pas d'*interprétation* par rapport à ces gestes. Le geste devient symbolique quand il représente la même chose pour celui qui le pose et son interlocuteur (Mead, 1934 : 46). Les gestes que nous posons ont la même signification pour nous et pour les personnes envers qui ces gestes sont commis. De même, ce geste est beaucoup plus que l'expression d'une pulsion physique. Un geste qui est devenu symbolique, est un geste exécuté à l'intérieur d'une idée, et celle-ci est reconnue par notre interlocuteur, elle est intersubjective. Le geste devient un symbole d'une idée, il devient une « parole physique » ; soudainement, le geste se fait « entendre ». Pour Mead il n'y a pas de séparation entre l'idée et le geste. Ces deux événements ne peuvent être analysés parallèlement. Il y a une interaction entre la pensée et le geste. Le système nerveux central et le psychique sont deux parties qui « fonctionnent » en étroite collaboration. Essayons de faire l'analyse d'un symbole en utilisant l'exemple que nous donne Mead.

Si quelqu'un s'avanceit vers nous en brandissant le poing, notre première pensée serait d'interpréter ce geste comme menaçant. Ce geste est devenu à travers le temps un symbole de mécontentement, d'insatisfaction, de colère et possiblement de danger. Non seulement notre corps répondrait avec une surcharge d'adrénaline, nécessaire si nous devons réagir, mais ce geste serait aussi interprété à l'intérieur de notre pensée. Comment l'expliquer ? Que notre système nerveux central coure parallèle à notre pensée ? Que ma pensée ait déclenché une réaction à l'intérieur de mon système nerveux ? Parallèlement ? Ici même Wundt et Mead se séparent. Pour Mead, le fait d'apercevoir le

geste est déjà une action. Tout ce qui suit cette action à partir de ce moment demandera une participation physique et psychique de l'individu, et ce, dans un milieu social (Mead, 1903 :98; Dewey 1896 1972 : 96). À partir du moment où nous apercevons le geste jusqu'à une prise de décision (manière d'agir) tout est relié. Cette notion nous l'analyserons à l'intérieur de la section concernant la définition du psychique. Dans la section suivante, nous expliquons comment les gestes deviennent des symboles, et comment ces symboles entre dans la composition du soi. C'est en suivant Mead dans sa théorie du soi que nous pouvons réellement comprendre et apprécier les différences entre le parallélisme de Wundt et les mouvements interactifs reliés à la théorie de Mead.

Le « soi ».

Pour concevoir sa théorie sur la genèse du soi, Mead puise son inspiration de Darwin. Du naturaliste, Mead retiendra le principe de transformation graduelle et continue et le rôle primordial joué par l'organisme physiologique dans la naissance du soi. Notre moi est absent à la naissance. L'enfant, le nouveau né, ne possède pas ce que Mead définit comme « le soi ». Le soi, argumente Mead, doit être développé. Il se forme à l'intérieur d'une étroite collaboration entre l'organisme et son milieu social. Selon Mead, l'élément fondamental qui entre dans la composition du moi est le langage. Un élément, nous l'avons argumenté plutôt, qui prit naissance à l'intérieur de notre relation avec les autres. Mead dans son article « *The Genesis of the Self* » décrit le soi comme une entité qui émerge du comportement social (1925 : 251). Toutefois quel est ce moi ? Ici une lecture un peu plus approfondie des textes de Mead nous a permis d'exposer sa théorie du soi, une théorie qui dépasse le behavioriste.

La genèse du soi.

L'argument de Mead est bâti à partir de composantes relationnelles. Tout élément qui entre dans la formation du soi ressort des relations et des liens entre plusieurs événements sociaux. Mead utilise la théorie de Watson et retient le principe de coopération et d'adaptation (Darwin) pour la fondation de sa théorie. C'est avec l'introduction du langage que Mead dépasse la théorie de Watson qui a comme position de départ l'observation des animaux, et commence la construction de sa théorie ; une théorie humaine (Mead, 1934 : 145). Les animaux ont des réflexes, les humains se comprennent au travers de symboles ; nous nous parlons et ce langage est significatif. À ce moment-ci, nous nous devons de décrire ce caractère particulier que possède le langage – la signification. Tournons-nous maintenant vers cette situation qui transforme le langage en symboles.

Les gestes deviennent significatifs à l'intérieur d'un événement que Mead nomme la « triple relation » (Mead, 1934 : 145). Cette relation se fait comme suit : A pose un geste auquel B répond, la réponse de B nous donne la signification du geste. Le transfert ne se fait pas de A vers B, mais plutôt de B vers A. A aura une réaction face à l'effet qu'il aura sur B cette réaction dévient le troisième élément de cette relation triple. Récapitulons : $A \leftarrow B = C$. Le geste par lui-même ne contient pas de signification, *les réactions à ce geste lui en donnent*. A et B s'adaptent un à l'autre. Alors que ces gestes deviennent des paroles, ils prennent leurs significations. Mead souligne que c'est à ce moment que nous avons un environnement social. Explicite à cette triple relation est la présence d'une réplique qui prend l'autre en considération. Cette triple relation construit l'infrastructure du soi (Mead, 1934 : 150)⁶. Les individus ajustent (adaptent) leurs

réponses aux gestes et aux paroles de « l'autre ». De là, cette dimension intersubjective. Contrairement aux animaux qui eux réagissent simplement les uns aux autres, cet échange contient un élément réfléchi et raisonné. Suivant cette triple relation qui se répète constamment entre les humains nous formons une communauté. C'est à l'intérieur de cette communauté que non seulement le soi voit le jour, mais devient un objet pour lui-même. Ce phénomène est particulier à l'humain et l'élément social est indispensable à cette perception « objective » de moi-même.

Une personne qui devient consciente d'elle-même est une personne qui prend et adopte les attitudes des membres de sa communauté. Cette communauté Mead la nomme « l'autrui généralisé ». Nous devenons des objets pour nous-mêmes à l'intérieur d'actes et de réponses sociales. Selon Mead, deux catégories de jeux qui contribuent à la réalisation du « soi » comme objet. Le « jeu libre » et le « jeu réglementé » (Mead, 1925 ;1934). À l'intérieur du jeu libre, l'enfant agit *comme* un parent, *comme* un professeur. Durant cette période, l'enfant imite les différentes personnes qui l'entourent, il travaille à acquérir les rôles que ces personnes tiennent à l'intérieur de *son* milieu. Cette notion d'imitation, argumente Mead, n'est pas sans prendre en considération les besoins de l'enfant par rapport à ceux qui l'entourent. Un enfant imitera son professeur dans la mesure dont ces gestes trouveront une inspiration à l'intérieur de lui-même. L'enfant doit être motivé intérieurement pour imiter un personnage de son entourage. Pour exécuter un geste envers un autre, l'enfant se sert de ses *propres* réactions concernant les gestes accomplis envers lui-même. Comme les autres agissent envers lui, l'enfant agira envers les autres.

Le jeu réglementé marque l'étape où nous retrouvons des lois et des procédures. De plus, l'enfant doit incorporer dans ses agissements toutes les attitudes de l'équipe avec

laquelle il joue. Cet exemple nous donne la notion de l'« autrui » généralisé. Mead nous donne comme exemple une équipe de balle rapide pour représenter non seulement « l'autre », mais l'« autrui » généralisé. Faire partie d'une équipe demande que nous agissions en gardant en mémoire les attitudes et les attentes des autres à notre égard. Ces attitudes et ces attentes « ... accompagnent et contrôlent notre conduite. Cet « autrui » généralisé fait parti de son expérience lui donne son « soi » (Mead, 1925 : 269). Particulière à l'humain est sa capacité de devenir un objet pour lui-même. Notre prochaine étape est de suivre Mead dans son argument qui explique que le « soi » devient un objet pour lui-même.

« Le soi » objet pour lui-même.

Devenir un objet pour nous-mêmes marque le déclenchement d'un processus entre nous et notre environnement, un processus qui aura comme résultante la production d'une personnalité bien à nous (Mead, 1934 : 154). C'est à cette étape de sa théorie du soi que Mead nous présente l'élément particulier qui fait que chaque personne malgré son essentialisme social conserve son individualité. Ce qui suit est crucial pour bien comprendre la notion biologique, sociale et psychologique contenue dans la théorie de Mead et retenue par le présent ouvrage.

« Le soi » prend naissance à l'intérieur du *comportement social* (Mead, 1925 : 251). Non seulement, notre soi n'existe pas à la naissance, mais de plus il n'est pas unique. Qu'est-ce qui entrera dans la formation du soi et qui en fera un objet unique ?

Le soi contient deux éléments : « je » et « moi ». « Je » est la partie de notre soi qui nous donne notre identité particulière, « je » est l'élément créatif du soi. Chaque situation où nous devons faire face à un problème quelconque nous faisons appel au « je

». Un problème fait en sorte que notre « équilibre » est perturbé. Nous sortons alors d'un comportement qui ne requiert pas la présence de notre soi et nous nous retrouvons devant un dilemme. Que devons-nous faire ? « Je » apporte une réponse qui est particulière au soi. « Je » apporte ce qui nous rend particulières. Notre « je » est le sujet et le « moi » son objet. L'humain est le seul organisme qui devient un objet pour lui-même. Cet objet est notre « moi ». À l'instant même où « je » devient conscient, il se transforme en un objet qui est « moi » (Mead, 1934 : 268).

Moi, l'objet de « je ».

« Je » n'apparaît pas au niveau de la conscience. Au moment même où « je » devient conscient il devient « moi » objet (Mead, 1913 : 374). « Je » est toujours présent à l'intérieur du moi, par contre le « je » ne sera jamais une expérience et le « moi » est inconcevable sans le « je ». Le « je » restera toujours la partie silencieuse qui existe à l'intérieur du soi mais disparaît à la lumière de la conscience. À l'instant même où « je » prend conscience il disparaît. Un peu comme cette matière très particulière qui apparaît que dans le noir. À la lumière, cette matière reste essentiellement là même, par contre on ne la voit pas. « Je » est inséparable du « moi » par contre leurs attributs sont différents. « Je » entre dans la composition du « moi », mais il possède des qualités différentes de celle que possède notre « moi ».

Mead est intéressé dans le soi qui se révèle à nous au travers l'introspection et non le soi Hégélien (Mead, 1913). À l'intérieur de ce processus d'introspection se retrouve la partie du soi qui observe. Le « je » est la dimension du soi qui nous regarde au travers des autres. Cet autre il est en mémoire. Le soi se parle en utilisant des paroles prononcées par l'autre. Au moment même où « je » prend conscience il devient un objet pour lui-même.

Il devient le « moi ». Par contre il ne faut pas oublier que cet objet à toujours un sujet «je». Ce sujet répond aux sensations et aux événements extérieurs, c'est cette réponse qui est particulière⁷. Cette réponse distingue notre soi de tous les autres soi. « Je » est la partie créative de notre soi. « Je » répond comme personne d'autre. « Je » porte une attention sélective sur le monde extérieur⁸ Nous pouvons à ce moment-ci argumenter que la théorie du « soi » est une excellente représentation du pragmatisme tels qu'exposés par Joas.

Le « soi » est une action, un acte de communication. Notre individualité passe au travers d'une action. Tout ce qui entre dans la composition du « soi » de la perception du stimulus à la réponse en passant par le choix est une suite d'actions. Tous ces événements demandent une étroite collaboration entre notre organisme et son milieu social. L'organisme doit atteindre un certain niveau de maturité avant d'être capable de dépasser la période du « jeu libre » et d'entrer dans celle du « jeu réglementé ». Ici, on reconnaît le principe de maturation de l'organisme physiologique. Le tout est enveloppé du principe d'adaptation une prémisses majeure à l'argument de Darwin. La formation du «soi » se fait à partir d'une collaboration entre ces quatre composantes :biologie, physiologie, psychologie et sociale. Avant de faire une brève revue de la relation entre le « soi » et son milieu social faisons d'abord une récapitulation.

Le « soi » est composé du « je » et du « moi ». Ces deux aspects doivent être séparés pour fin d'analyse. Par contre, nous devons souligner qu'ils sont indissociables. Il serait impossible de retirer le « je » du « moi », l'un n'existe pas sans l'autre. Pour conclure cette section sur le soi, nous utilisons la notion d'intersubjectivité et nous développons cette notion à l'intérieur de notre milieu social.

Le « soi » et le social.

Notre soi possède une personnalité unique. Cette personnalité sera développée au travers d'un élément créatif – le « je ». Même si nos comportements sont reconnus par notre groupe, nous gardons notre personnalité. En certaines circonstances, ce que nous faisons reste unique, car la manière avec laquelle nous agissons à ce moment là est unique (Mead, 1934 : 201). Comme nous l'avons présenté auparavant beaucoup de gestes et de comportements ne concernent pas « le soi ». Par contre, quand notre soi est présent il agit d'une manière unique. Lorsqu'une personne présente un texte en classe elle doit interpréter un texte utilisant les méthodes dictées par le professeur. Par contre, la manière avec laquelle elle présente le texte est unique à cette personne. Nous pouvons être plusieurs à avoir été touché par le même passage, en faire la même interprétation mais chacune d'entre nous aura une manière différente de présenter ce texte. La dimension créative de notre soi, le « je » est responsable de cette « fraîcheur ». Il ne faut pas oublier cette relation triple que Mead entre dans la signification des symboles. Devant la classe, « je » perçoit ses collègues et réagit en conséquence. «Je» dois réajuster sa présentation si leurs « langage » le justifie. Ce sont dans des moments comme ceux-là que notre personnalité se précise et se redessine.

Comme individu non seulement nous réagissons à notre environnement, mais nous réagissons contre lui (Mead, 1934 : 202). Il y a souvent une tension entre le « soi » et son environnement et ces situations peuvent conduire l'individu à résister. Mead argumente que c'est grâce à ces combats que nous pouvons espérer les changements. Ces changements seraient impossibles sans le « je ». Notre « je » est créatif et nous aspirons à cette créativité qui ressort à chaque occasion où nous devons faire usage de notre

psychique. La situation difficile est le creuset à l'intérieur duquel notre « soi » croît (Mead, 1913 : 378). À ce moment, « je » s'excite et une dissociation partielle du « soi » s'en suit. C'est alors que la transformation commence, ce processus créatif ne peut être pensé à l'avance. « Je » n'est pas une dimension contemplative mais entièrement active.

La situation sociale, la résistance ou l'entente, est l'endroit où nous développons notre personnalité. Dans une situation d'échange et de conflit, notre « soi » émerge, surtout les situations qui nous permettent de négocier notre attachement envers nous-mêmes et notre groupe. N'oublions pas que les deux sont inséparables et que le social non seulement donne notre « soi » mais notre estime de soi (204). Notre dignité et le respect de nous-mêmes passent par nos interactions avec notre communauté. Notre « soi » et notre environnement sont constamment en relation, ils s'affectent l'un et l'autre. Les changements ne sont peut-être pas tous désirés ou désirables, mais ils sont inévitables (216).

Notre dernière étape sera donc de suivre Mead dans sa dialectique pour résoudre le problème en ce qui concerne le psychique et son statut scientifique.

Mead argumente, que nous pouvons observer, étudier et comprendre un événement dit subjectif : conscience et esprit. Comment est-ce qu'un objet subjectif peut devenir observable ? Afin de suivre la démarche que Mead nous propose pour observer et comprendre le concept de la conscience et de l'esprit, la prochaine section utilise deux textes : *The Definition of the Psychological* (1903) et *The Genesis of the Self and Social Control* (1925).

La définition du Psychique.

Cet article méconnu (Joas, 1997 : 65) constitue l'armature de la théorie du soi. Sans une lecture serrée de cet article, la notion du soi demeure dans l'incertitude entre le physiologique et la métaphysique. Elle reste coincée à l'intérieur de l'argument dualiste en ce qui concerne le savoir. À l'intérieur de ce texte notable, Mead enlève à la psychologie sa teinture mystérieuse et y élabore sa théorie en ce qui concerne la conscience, le subjectif et l'objectif. De ce fait, Mead « enfonce » la conscience à l'intérieur de l'organisme, un organisme social et dont la genèse est sans équivoque. Dans la *Definition of the Psychological*, Mead interprète la théorie de plusieurs penseurs. L'analyse que nous présentons dans le travail actuel se limite à l'interprétation que Mead fait de la théorie de Wundt et James en ce qui concerne le psychique. Pour terminer cette section, nous faisons une interprétation de la théorie du psychique, un concept que Mead élabore à l'aide d'un texte de John Dewey *The Reflexive Arc Concept* (1897;1972).

La définition du soi est habituellement faite à l'intérieur de la psychologie. Mead comme nous le savons situe la naissance et la croissance du soi à l'intérieur du social. Il développe une théorie du soi organique, psychologique et social, Mead laisse derrière tout élément de nature métaphysique. Tout ingrédient qui entre dans la composition du soi doit pouvoir se préciser. Cet argument, Mead l'articule en 1925 à l'intérieur du texte *The Genesis of the Self and Social Control*. La première phase de l'argument est autour de la définition de l'objectif et du subjectif. Dans sa plus simple élaboration, le problème pour Mead en ce qui concerne la psychologie se comprend comme suit : comment étudier une matière dite subjective. Comment une science peut-elle avoir comme objet d'étude un sujet dont les composantes échappent à l'observation extérieure ?

Toute forme de psychologie se veut objective, car son admission en tant que science en dépend, de plus elle est toujours prise avec le problème épistémologique (Mead, 1925 : 77). Une impasse héritée de sa relation avec la philosophie. La psychologie, contrairement à la biologie, qui est une science naturelle, a un objet dit subjectif. Son objet est un individu et la matière à l'étude est la conscience de cette personne. Or, Mead argumente, que pour remédier à ce problème la psychologie aura fait de la conscience un phénomène physique et physiologique . La conscience aura trouvé son siège à l'intérieur du système nerveux central. Ce sera à partir de ce moment là que le système nerveux deviendra l'objet fondamental de la psychologie (Mead, 1925 : 254). Pour Mead cette solution est insatisfaisante et souligne que la notion de conscience demeure ambiguë. La solution à ce problème Mead nous la présente avec une psychologie qui observe le comportement. Cette « autre » psychologie, le behavioriste social, contourne les controverses entourant la conscience et échappe à la question épistémologique.

Retourmons au texte écrit par Mead en 1903 et qui fût l'inspiration derrière la discussion entourant la psychologie.

Qu'est-ce que l'objectif ? Qu'est-ce que le subjectif ? Selon Mead, la réponse à la première question est simple: « objectivity is the characteristic of a cognitive process which has reached its goal » (Mead, 1903: 77). L'objet est devant nous et ne dépend d'aucune manière à ce que nous en pensons. La composition et la forme de cet objet sont indépendantes de ma pensée. Le subjectif est défini avec moins de précision. Selon Mead, une définition du subjectif peut être atteinte en empruntant plusieurs chemins en fonction de la discipline qui en fait usage. Le subjectif appartient à l'individu, il fait partie de son

intériorité et de surcroît est souvent relié aux émotions. Le seul point de repère, selon Mead, est le fait que le subjectif se rapporte toujours à la conscience individuelle. Alors, comment définir le sujet psychologique qui utilise une pensée donc les critères demeurent abstraits, donc la nature ne se rapporte point à l'organisme ? Pour ce Mead nous présente la définition que Wundt et James donnent au psychique et par la suite il nous propose sa définition. Cette définition pénètre (de part en part) le mystère qui entoure le psychique.

Wundt soutient que le contenu de l'expérience ne peut être analysé qu'au travers du sujet. Que la signification de cette expérience vienne directement de cet individu. L'expérience et la pensée sont séparées, cette expérience est décrite par la pensée de l'individu, une pensée qui pour Wundt est subjective (Mead, 1903 : 78). Nous pouvons ici apprécier la notion parallèle insinuée par cet énoncé. Il y a tout d'abord une expérience ensuite une analyse. Cette analyse pour Wundt est un *substitut* de l'original, car le psychique n'appartient pas à la réalité (92). Les expériences vécues par un individu sont concrétées, leur interprétation est subjective. Ma description de l'expérience renvoie cette dernière dans la subjectivité. Wundt garde le physique et le psychique séparés, une dimension concrète et l'autre abstraite.

William James nous reporte, au travers de sa théorie, au concept de l'âme (Mead, 1903 : 92). Pour James, le « je » reste entouré de mystère. La conscience pour James est un phénomène entièrement relatif à la personne ; un événement qui commence et se termine à l'intérieur de l'individu. Pour Mead, ces deux positions sont inconcevables. Elles relèguent l'esprit et la conscience au domaine du mystère et par ce fait rendent une partie du soi insaisissable. Le « je » qui pour Mead a une importance vitale reste pour James, une notion de nature spirituelle. Et finalement, James ne considère pas le « moi »

comme production sociale. Le « moi » a des besoins sociaux, par contre il ne prend pas naissance à l'intérieur d'une communication intersubjective (James, 1950 : 298).

Le psychique pour Mead est « un moment », *un instant à l'intérieur d'un processus de conscience. Mead ne parle pas d'un état de conscience, mais d'un processus qui pour un moment devient conscient.* Cette « action de conscience » émerge quand nous faisons face à un problème. Il faut se rappeler que beaucoup de nos actions referment et ne concernent pas notre soi, nous ne sommes pas conscients de nos actions (Mead, 1913 : 378). Par contre lorsqu'une action concerne « le soi », le psychique y joue un rôle central et non périphérique. Le psychique est une étincelle dans le processus par lequel un organisme acquiert une connaissance qui nous amène vers une solution au problème situé devant nous. C'est à ce point de l'argument que Mead utilise le texte de John Dewey *The Reflex Arc Concept in Psychology* (1896 ;1972).

Dewey s'oppose à la notion psychologique qui perçoit la relation « stimulus réponse » comme une suite de réflexes formant un arc. Cette notion, argumente Dewey, présente une notion discontinuée du stimulus et de la réponse alors qu'elle doit être reconnue comme une *chaîne fonctionnelle*. Chaque maille a une fonction particulière et « travaille » pour arriver à une solution au problème. Tout mouvement à l'intérieur de l'organisme représente une action, incluant le stimulus (Dewey, 1972 : 105). Le psychique, ce moment donc parle Mead, vit à l'intérieur de cette chaîne et fait partie de ce processus. Dans son texte, *Genesis of the Self* (1925) Mead crédite Henri Bergson (1859-1941) pour sa contribution à la définition du psychique.

Mead considère que Bergson avec sa théorie sur la perception est un premier pas vers une définition plus claire de la conscience. La théorie de Bergson postule que la

perception d'un objet est relative à l'individu, par contre cette perception est relative *aux besoins* de l'individu. L'objet observé est diminué par cette observation instrumentale à l'organisme, et représentée à l'intérieur du système nerveux central comme des *réponses* potentielles (Mead, 1925 : 254). Nous sommes en mesure ici de reconnaître l'élément fonctionnel contenu dans la théorie de Bergson. Avec sa définition du psychique, Mead enracine l'esprit dans l'organisme et par le fait même donne un « soi » concret et « réel ». La rédaction de la définition du psychique a permis au sociologue américain d'articuler clairement sa position pragmatique. Le psychique a une fonction évolutive pour le soi, et elle peut être suivie au travers toutes les étapes nécessaires à cette transformation. À cette étape ici nous avons un «soi» bien défini, et possédant une dimension de « créativité active » qu'est le psychique. Notre prochaine et dernière étape consiste à faire une synthèse de cet individu, et situer celui-ci dans la modernité.

La modernité, représentée dans ce mémoire par les écritures de René Descartes, a permis de manière graduelle à l'être humain de réfléchir sur les enseignements reçus – naissance de l'individualité. Moyennant diverses techniques, l'individu est parvenu à raisonner et à débattre seul ou bien en groupe sa pensée et la morale. Descartes nous a enseigné à penser pour nous-mêmes et pour ce faire nous devons nous retirer et entrer en profonde méditation. De plus, depuis Descartes l'intellect occupe une *fonction* hégémonique en comparaison au corps. En compagnie d'Émile Durkheim, nous sommes rappelés vers la place publique pour parlementer nos manières d'agir et de penser ; par contre, cette place publique possède des propriétés coercitives. Utilisant la théorie de Mead et le pragmatisme américain, nous sommes en mesure de vous présenter une

personne dont le corps et l'esprit sont en relation constante avec son milieu social ; un environnement prégnant et utilisé par l'individu moderne.

Éclairés par la théorie de Mead, nous avons un soi bien ancré dans le milieu social, et conçu dans l'action. Notre « soi » est né à l'intérieur du social, imitations, jeux libres et jeux réglementés. Dans le contexte du jeu réglementé, notre « soi » acquiert son authenticité dans ses relations actives avec l'« autrui » généraliser. Ce caractère unique qui est d'importance majeure dans la modernité est exposé lorsque, faisant face à un problème. Le « je », l'élément créatif du soi apparaît pour un moment et « s'efforce » à résoudre cet obstacle. « La vie [de l'organisme] pour Mead », écrit Hans Joas, n'est pas une notion opposée à l'intellect, mais plutôt une continuelle recherche pour résoudre des problèmes » (1997 : 40), et c'est à l'intérieur de cette recherche de solutions qu'apparaît le psychisme (la pensée).

Cette pensée, cet esprit que Mead argumente dans *The Definition of the Psychological* (1903), se retrouve à l'intérieur d'une chaîne d'évènements qui sous aucune circonstance ne séparent le corps et l'esprit. L'esprit est une suite d'étincelles dans un processus qui émet des hypothèses et cherche une ou des solutions. Cet esprit, cette pensée n'est plus du domaine métaphysique, mais engendré et compris dans nos gestes quotidiens. Chaque rencontre significative, chaque problème à résoudre forme et renforce notre esprit. « Vivre donne naissance, et forme notre esprit ».

À partir de la théorie de Darwin, en passant par celle présentée par Watson, Mead a su faire un tout avec des éléments souvent opposés. Membre de l'intelligentsia américaine de l'époque Mead a su conceptualiser une méthode d'analyse particulière à son contexte historique. Mead vint au monde au milieu d'une guerre civile et vécut la

première guerre mondiale. Se servant de la philosophie européenne comme toile de fond Mead y peint une théorie qui est unique à son pays – le pragmatisme social. Employant la philosophie allemande comme adversaire et comme inspiration, il a conçu une théorie du soi qui efface le dualisme « corps esprit ». Tout comme l’a fait Emmanuel Kant, il rejette le concept cartésien. Par contre, contrairement à ce dernier il s’oppose à une connaissance « a priori ». Les écrits de Mead enlèvent à l’esprit son emplacement hégémonique et le situent dans une chaîne d’événements dont l’importance est égale dans la conception du soi. Il redonne à notre corps une responsabilité dans la conception du soi. Avec Mead, un corps, qui fût souvent traité avec mépris et relégué à une position presque sans importance même grossière, devient un corps intelligent, créatif et utile. Ce corps perçut par Descartes comme une nuisance, ce corps rejeté par sa méthode devient indispensable dans la théorie de Mead. Ce corps qui, dans la philosophie de Descartes, nuisait à notre individualité, devient avec Mead un instrument indispensable à la naissance celle-ci.

Dans *The Definition of the Psychological* Mead donne à l’esprit sa nature organique et sociologique. En ce sens, non seulement nous pouvons créditer Mead pour une théorie du soi fondamentalement social, mais aussi pour un effort herculéen pour effacer le dualisme cartésien. Sans cette ardeur soutenue, les sociologues auraient toujours à faire référence à un sujet psychologique analysé indépendamment du social ou encore, suivant Durkheim, prisonnier de celui-ci. Nous ne soutenons que la théorie de Mead, malgré le fait que la genèse du « soi » et le contrôle social s’y retrouvent liés, argumente un individu qui résiste à, et confronte son environnement. Cet élément émancipateur est la dimension que nous retenons pour bâtir notre individu moderne.

Le travail de Mead est considérable, dans le sens qu'il aura affronté une difficulté d'envergure, et il parviendra à maîtriser celle-ci. Le dualisme philosophique doit être résolu ; de plus, l'esprit et la conscience doivent être concrétisés. Cette ambiguïté liée au concept de l'esprit, une notion qui pour Mead est indispensable à l'émergence du soi devait être surmontée. En ce sens, Mead a été à la mesure de son projet. À sa mort, Georges Herbert Mead aura mis au point une théorie du soi basé sur le pragmatisme social. Mead est reconnu aujourd'hui comme un pragmatiste (Joas, 1997). Les sociologues possèdent une théorie du « soi » particulière à leur discipline et ce fait nous le devons en grande partie à Georges Mead.

Émile Durkheim et Georges Herbert Mead ont vécu et pensé leurs théories soit à la fin du dix-neuvième siècle ou au tout début du vingtième. Sans jamais réduire les œuvres de ces auteurs à leurs biographies, nous avons jugé nécessaires de situer celles-ci dans leurs contextes respectifs, un contexte qui selon notre prochain auteur, Charles Taylor, ne peut être ignoré. Les intérêts des deux érudits reflètent le questionnement de l'époque et l'ordre social en est une d'importance ; comment vivre ensemble ? Cette question, les deux sociologues, lui répondre par le contrôle de l'individu. En 1893, Durkheim approche le travail comme un bienfait pour l'individu, un médium au travers duquel ce dernier développe un rapport entre lui-même et le social; un rapport qui fait que l'individu respecte ses pairs. En ce qui concerne Mead, il argumente une relation positive entre l'ordre social et notre « soi », un ordre social qui ressort du « soi » (Mead, 1925). Arrivés au début du vingt et unième siècle, les discours concernant l'ordre social sont remplacés par ceux sur la démocratie, sur la citoyenneté et pour certains pays sur le multiculturalisme. Par contre, la question demeure la même, une question demander

clairement par Alain Touraine « Pourrons-nous vivre ensemble? » Une interrogation composée au conditionnel par Touraine qui essaiera d'y répondre au travers d'un livre écrit en 1997.

Les deux prochains auteurs sont Charles Taylor et Alain Touraine, deux auteurs qui, tout comme Durkheim et Mead, sont séparés par l'Atlantique, mais situent leurs arguments et leurs discussions à l'intérieur de la même question –la cohabitation. Les deux auteurs, comme leurs prédécesseurs misent sur l'individu pour garantir non pas un ordre social, mais cette fois-ci un «mouvement⁹» social. À ce moment-ci, nous dépassons les concepts se rapportant au contrôle, et situons l'individu à l'intérieur d'un dialogue et d'un acte social. Ce dernier doit non seulement apprendre à vivre avec l'autre, mais il doit aussi former son identité et apprendre à agir pour lui-même et pour l'autre. Taylor et Touraine (encore plus que Taylor) ont tous les deux conçu des individus munis d'une certaine liberté et résistants ; des acteurs situés sur la place publique, bien impliqués dans des luttes à l'intérieur de leurs quartiers et à l'intérieur d'eux-mêmes. Ces individus sont ancrés dans le social : dans des luttes collectives (Taylor) et des projets communs, mais jamais communautaires (Touraine). Nous sommes loin de la théorie classique se rapportant à cette société grandiose dont Émile Durkheim nous entretenait au siècle dernier. La prochaine section présente le travail de Charles Taylor.

Dans ce chapitre nous avons élaboré la théorie du «soi» à partir du pragmatisme américain. Nous avons présenté la genèse du «soi» tel que théorisée par Georges Herbert Mead, une genèse conçu à l'intérieur du pragmatisme. Nous avons situé la pensée de Mead dans un contexte historique –le pragmatisme américain. Ensuite, nous avons défini le travail de Mead face au béhaviorisme. Cette précision s'avérait importante pour

contrecarrer l'argument de Charles Taylor. À partir de ce commentaire, nous avons élaboré la genèse du «soi» et nous avons conclu notre chapitre avec la présentation d'un texte de Mead écrit en 1903 *The Definition of the Psychological*.

¹ Le pragmatisme est souvent interprété comme un concept se rapportant à l'acte d'acquérir des biens matériels et de nature utilitaire. Cette définition se doit d'être rectifiée.

² Le simple fait de mentionner le nom de Mead en ce qui concerne la théorie du soi me donne droit à une mise en garde, George Mead est un behavioriste. Les gens avec qui j'ai discuté à date ne connaissent pas le travail de Mead en dehors du texte *Mind, Self & Society* (1938).

³ Un fait clairement démontré par Charles Taylor's *Sources of The Self* dans lequel l'auteur ne fait qu'une mention de Mead et celle-ci est pour écrire « Mead is still too close to a behaviorist view and does not take account of the constitutive role of language in the definition of the self and relations » (Taylor, 1989 : 525).

⁴ Pour reconnaître cet effort de Mead il faut dépasser une lecture du texte : *Mind, Self & Society* (1934).

⁵ Cette prémisse sera mise au point dans la section sur la définition du psychique

⁶ Pour une étude approfondie de cette triple relation voir les p.p. 263-269 dans *The Genesis of the Self* (1925).

⁷ Les sensations captées par le « je » sont déjà passé. Ce fait n'est pas expliqué ici car cela demanderait une autre l'ouverture d'une autre section.

⁸ « Je » demeure un sélectif. Je ne peux élaborer sur ce sujet car il me faudrait ouvrir une nouvelle section. Par contre il est important de noter que cette sélection est important pour le « soi ».

⁹ Mouvement ici implique l'action de bouger et non, la notion de regroupement.

Chapitre IV

Charles Taylor : Identité dans la modernité

Dans ce chapitre, nous procédons à l'analyse de la théorie de l'identité telle qu'elle a été conçue par Charles Taylor, une théorie solidement enracinée dans la modernité. Tour à tour homme politique, professeur de philosophie et théoricien, Taylor nous présente une théorie de l'identité indissociable de la notion de démocratie. De plus, cette identité est réalisée à l'intérieur d'un dialogue nous guidant dans nos choix d'ordre moral et spirituel; notre identité se construit chaque fois que nous nous positionnons face à ces deux thèmes. Donc, dans un premier temps, nous situons notre questionnement en ce qui regarde la moralité moderne sur trois axes (a) le respect (de l'autre), (b) la vie ordinaire et (c) la dignité. Ensuite, nous plaçons l'emphase sur le deuxième axe, la vie ordinaire, qui selon Taylor est devenu la principale préoccupation de notre époque moderne et le berceau de notre identité. Nous concluons ce chapitre en portant une attention particulière à la notion de reconnaissance, une notion qui s'avère essentielle à notre estime de soi.

Ce mémoire a, jusqu'ici, décrit un individu qui fait son entrée dans la modernité avec un idéal d'autosuffisance ; cet individu sous l'influence de Descartes se distance continuellement du social. Au 19^e siècle, la théorie d'Émile Durkheim réinsère l'individu dans le social, mais situe ce dernier à l'intérieur d'une situation coercitive. À la même époque de l'autre côté de l'Atlantique, un américain théorise un individu conçu d'interrelations sociales; un individu qui, en embrassant la modernité, doit se débattre constamment à l'intérieur d'un dilemme –protéger son individualité et servir la communauté. Selon George Mead, l'individu est de nature interactionnelle, il soutient

que malgré le fait qu'il est profondément ancré dans son milieu social, ce «soi» puisse s'émanciper. Le projet de Mead est de faire reconnaître que le corps et l'esprit sont inséparables et irréductibles l'un à l'autre ; vaincre le dualisme. De plus, le social et l'individu ne peuvent se passer un de l'autre ; nous avons une interdépendance. Partant de ce principe, Mead pourrait aujourd'hui non seulement être qualifié de pragmatiste, mais de « pragmatiste communautariste ». Nous retrouvant au 21^e siècle et bien ancrés dans la modernité et ses particularités, l'objectif suivant est de poursuivre notre argument pour mieux concevoir cet individu et les enjeux avec lesquels il doit composer ; ce travail revient à Charles Taylor¹.

Charles Taylor

Charles Taylor est un Canadien né au Québec où il a passé la majorité de sa vie (Horton, 1998). Taylor fut actif en politique jusqu'en 1971 et sa pensée a toujours été préoccupée par les affaires publiques et gouvernementales. En automne 2000 et en hiver 2001, à Montréal, Taylor souligne sa présence dans la vie politique québécoise en participant à des colloques en ce qui concerne la situation de l'individu au Québec. Bien qu'ayant quitté la scène politique, Taylor est présent sur la scène publique et académique en tant que philosophe et professeur. Théoricien politique, nous pouvons comprendre comment Taylor a pu demeurer en terre québécoise sans jamais se lasser ; la question du Québec a certainement gardé ce penseur inspiré et consacré². Cette question à laquelle nous faisons allusion est, bien sûr, reliée à l'indépendance du Québec, une question qui aura, depuis les cinquante dernières années, nourri la pensée de l'intelligentsia québécoise et de tout citoyen moindrement informé. Selon Marcel Rioux, « le destin du Québec, quel qu'il soit, ne sera jamais de tout repos », cette remarque faite en 1985

s'avère encore aujourd'hui des plus à propos. Cette question du Québec, complexe par elle-même, se retrouve au milieu des discours sur la mondialisation, le multiculturalisme et la citoyenneté ; intrinsèque à ces trois thèmes est une controverse aussi théorique que pratique (autour d'une table de concertation).

Philosophe, théoricien politique et le communautarisme.

L'identité de Taylor, née dans ce bassin de contrastes culturels et politiques, se dévoile dans ses choix de carrière qui iront de la politique à la théorie politique, en passant par l'enseignement. Selon John Horton (1998), les intérêts de Charles Taylor, depuis sa première publication, ont toujours été dirigés vers la notion de démocratie³. Sans jamais développer une théorie élaborant spécifiquement cette notion, celle-ci est omniprésente dans les écrits de l'auteur analysés dans ce mémoire. Il est évident que chez Taylor, la conceptualisation de l'identité moderne est jointe à la démocratie ; une évidence que nous démontrons dans ce mémoire. Tout comme en sociologie, la théorie politique a plusieurs subdivisions et selon Hans Joas (1997) et John Horton (1998) Taylor est jugé comme un théoricien «communautaire». Notre prochaine étape est de définir cette subdivision et de situer le travail de Taylor par rapport à celle-ci.

Le projet de Taylor à l'intérieur de cette subdivision, selon Horton, est de comprendre la modernité et d'en concevoir l'expérience ; dans ce mémoire nous récupérons l'individu dans le projet de Taylor. Retenant le même argument formulé par Durkheim dans La Division du Travail ([1893] 1989 : 149) puis par Taylor dans The Sources of The Self (1989), nous soutenons que l'individualité est un phénomène moderne. De ce fait, nous retraçons les principales étapes se rapportant à la formation de cette individualité dans la modernité.

La modernité selon Taylor comprend des défis qui n'existaient pas pour nos ancêtres de l'ère pré modernité; un de ces défis est de nature existentielle. Retournant de nouveau à l'argument de Durkheim, soulignons que l'ère moderne donne naissance à l'individu, ce dernier au tournant de la modernité est un « nouveau-né ». Ce mémoire, conformément à la théorie de Durkheim, suit cet individu dans son « effort » pour se tailler une place à l'intérieur du social⁴. En matière de morale, René Descartes rédige une méthode qui enseigne à l'individu comment se détacher complètement du social. La méthode cartésienne, nous faisant entrer profondément en nous-même, donne comme idéal l'indépendance totale, l'origine de l'autosuffisance. L'individu doit tout remettre en question, tous les enseignements reçus jusqu'à maintenant, et il doit revoir et *approuver* toutes les notions de morale qu'il a reçues. Durkheim, bien que conservant un certain idéal cartésien (sa méthodologie), rejette cette notion d'indépendance entre l'individu et le social et présente un individu en relation constante avec le social ; une relation coercitive, mais avec des propriétés cohésives.

Pour Taylor notre soi n'a aucun rapport avec la conception de l'image et de l'ego qui, selon l'auteur, s'avère important pour le sociologue et le psychologue. Notre image, cette perception que les autres ont de nous, et celle que nous avons de nous-même ne fait pas partie de notre identité. Taylor argumente une théorie de l'identité associée à une notion de la vie bonne versus un soi relié à notre image (Taylor, 1991 : 33). Taylor, à ce point-ci de l'argument, ne sépare pas la sociologie de la psychologie. Il avance que les deux disciplines ont une approche semblable par rapport à la théorie du soi –l'emphase sur la notion de l'image qui n'a aucun rapport avec son identité. L'identité pour Taylor est de nature dialogique et morale et non formée à partir d'une réflexion⁵. Selon Taylor,

non seulement l'individu moderne doit découvrir par lui-même son individualité, mais celle-ci se doit d'être particulière et unique. Cette démarche théorique, nous la suivrons en puisant à l'intérieur de trois textes de Taylor : The Sources of The Self (1989), The Malaise of Modernity (1991) The Politics of Recognition (1994).

The Sources of The Self est un ouvrage imposant. Ce texte nous raconte l'histoire de l'identité moderne ; cette individualité naissante, argumentée par Durkheim, Taylor nous la présente sous forme de narration. L'auteur argumente que de posséder un soi est contingent à la capacité de se former une identité (1989 : 32). Pour être apte à développer une identité, nous devons avoir la capacité de mettre nos valeurs et nos choix en perspective ; d'aller au fond de nos raisonnements et de les retourner sur eux-même. Avoir une identité, c'est être capable d'atteindre une forme de pensée complexe (Taylor, 1989 : 32). Cet argument de Taylor sous-entend un individu ayant atteint un niveau de maturité lui permettant d'accomplir un tel travail sur lequel repose son identité. Cette identité, argumente Taylor, est une conception qui comporte deux dimensions –notre position en ce qui concerne des questions morales et spirituelles et une référence sociale. Ces deux dimensions ne sont pas exclusives l'une à l'autre et renferment les composantes d'où apparaît notre identité. Cette dernière se développe à l'intérieur des choix que nous faisons dans notre vie de tous les jours ainsi que les positions que nous adoptons à l'intérieur de discussions en ce qui concerne des problèmes d'importance majeure. Ces questions importantes reposent sur trois axes (1) le respect (de l'autre) (2) les notions de la vie bonne et, (3) la dignité (Taylor, 1989 : 15). La modernité, avance Taylor, est principalement préoccupée par un questionnement en ce qui concerne le deuxième axe – les notions de la vie bonne; c'est à l'intérieur de cette notion que l'identité moderne prend

naissance. Par contre, avant de poursuivre, nous nous devons d'examiner brièvement les notions se rattachant au premier et au troisième axe, parce qu'ils renferment les éléments essentiels au développement de notre morale et de notre identité. Dans la section suivante, nous examinons ces notions en utilisant les trois textes mentionnés antérieurement.

Notions d'honneur, de respect et de dignité

La notion d'honneur appartient à l'ancien régime et, encore aujourd'hui, celle-ci renferme une dimension d'inégalité (Taylor, 1991 : 46). Chaque année, le gouvernement canadien, tout comme toutes les universités au Canada, remettent des médailles et différents certificats à des gens qu'ils jugent exceptionnels et exemplaires. Ces événements représentent cette notion d'honneur qui appartenait à l'ancien régime; ils rappellent une notion hiérarchique. Par contre, celle-ci n'est plus le produit d'une hiérarchie sociale mais d'un effort de la part du récipiendaire. L'ordre du Canada, ainsi que tous les diplômes, bien qu'élevant certains d'entre nous au-dessus de la moyenne, renferment trois éléments modernes –la recherche d'un idéal de vie, de l'authenticité et de l'excellence. Une recherche qui, selon Taylor, modèle notre identité. Les honneurs distribués lors de ces cérémonies, bien que représentant des valeurs élitaires, transcendent l'ordre social des anciens régimes; les gens qui reçoivent ces honneurs ont généralement des biographies bien différentes et ne partagent que deux éléments –leur humanité et un effort continu vers un idéal. Bien que cet Ordre du Canada soit un honneur remis à seulement certaines personnes, le fait demeure que ces honneurs sont accessibles à tous les citoyens canadiens et cette dimension d'accessibilité en fait un événement moderne⁶. Nous aurons toujours des citoyens qui recevront des honneurs particuliers, par contre, en

dehors de ces solennités, la modernité nous «garantie» une forme de protection –le respect ; cette notion constitue le premier axe (Taylor, 1989 : 14).

Premier axe –ce respect nous est attribuable par le simple fait que nous sommes des êtres humains et cette notion renferme trois dimensions : l'autonomie, une intolérance pour la souffrance physique, donc des intentions d'alléger la douleur de l'autre et une approbation de la vie quotidienne. Respecter une personne dans la modernité implique que certaines de nos lois se sont relâchées et laisse à celle-ci l'espace nécessaire pour trouver son chemin. La **première dimension** est l'autonomie, Taylor écrit « to talk of universal, natural, or human rights is to connect respect for human life and integrity with the notion of autonomy» (Taylor, 1991 : 12). Cette liberté se situe au niveau physique et moral, le droit de parole et notre autonomie en ce qui concerne nos styles de vie n'étant que deux exemples se rapportant à cette liberté. Nous avons vu depuis les vingt dernières années se relâcher les lois en ce qui concerne l'avortement et l'homosexualité. Les arguments apportés autour de ces débats furent des assertions en ce qui concerne les choix. Pour l'avortement : les femmes réclamaient le droit de prendre des décisions concernant leur corps. Pour l'homosexualité : les femmes comme les hommes ont revendiqué leurs droits en matière de styles de vie. Après de nombreux débats publics et gouvernementaux, des lois furent adoptées pour permettre l'avortement dans le système de santé canadien et les couples de même sexe n'enfreignent plus la loi. L'État ne s'implique dans le quotidien des gens que lorsqu'une personne enfreint une autre loi, une loi dont l'adoption repose sur les droits universels et naturel. L'adoption de ces lois apporte souvent des confrontations et des débats intenses et ceci, nous le verrons plus tard, entre dans la composition de notre identité.

La **deuxième dimension** regarde l'allègement de la souffrance; certaines punitions d'ordre physiques⁷ ne sont plus acceptables. Dans la modernité, les méthodes punitives de certains pays se sont éloignées de la torture physique pour la remplacer avec des termes d'incarcérations. Les crimes commis aujourd'hui ne sont plus jugés comme étant des crimes contre une force supérieure (cosmique ou monarchique), mais comme un crime commis contre nos semblables. De ce fait, les condamnations, nos lois⁸, se sont ajustées et celles-ci sont pensées et votées en relation à la faute commise (Taylor, 1989 : 13). Cette dimension apparaît aussi dans les nombreuses œuvres de charités que nous considérons comme essentielles à nos communautés. Ces œuvres ont comme mission de nourrir et de loger la personne, par ce fait allégeant sa souffrance physique⁹.

La **troisième dimension** regarde la vie quotidienne, notre vie de tous les jours. Tout comme notre raisonnement en ce qui concerne les crimes a contribué à revoir nos méthodes de punitions, les idées associées à la vie bonne ont changé avec la modernité. Il fût un temps où une vie bonne se *devait* d'être contemplative ; la modernité situe cette dernière à l'intérieur de la vie quotidienne; une vie de travail et familiale (Taylor, 1989 :13). La vie méditative représentée par St-Augustin ne représente plus l'hégémonie, l'apogée en matière de quotidien; la modernité, bien que nous laissant parfois avec la conception d'un Dieu vengeur, ce dernier doit être honoré à l'intérieur d'une vie familiale, et productive. Cette conception de la vie quotidienne, une vie dédiée au travail de production et à nos exigences familiales, exige le respect. Notre respect en ce qui concerne ces trois dimensions (autonomie, souffrances et vie ordinaire) n'est pas optionnel, il fait partie de cette morale élémentaire, d'un droit acquis. Par contre, ce respect «de base» n'est pas suffisant pour beaucoup d'entre nous qui désirons une autre

forme d'attestation –la dignité. Cette confirmation, contrairement au respect, ne constitue point un acquis, elle se gagne un peu à tous les jours à force de travail et d'efforts soutenus et reconnus par notre communauté. Chacun de nous a droit au respect, mais la dignité se gagne sobrement et indéfiniment; cette notion constitue le troisième axe.

Troisième axe – cette dignité, écrit Taylor, n'est pas acquise, elle ne m'est pas accordée sous la forme de droits; cette attestation je la *gagne* par mon attitude, ma posture et ma manière d'être. Ce troisième axe est difficile à cerner car Taylor dissout le concept de dignité dans le respect relié aux notions de la vie ordinaire (Taylor, 1989 : 16). Cette dignité que nous commandons est parfois inséparable de nos notions comprises à l'intérieur du premier axe –le respect. Par contre, l'élément qui fait la différence est ce principe d'attitude qui n'est pas sans rappeler le personnage de « Preedy à la plage » d'Erving Goffman (1959 :4) ; ce personnage décrivait à merveille le concept d'attitude présenté par Taylor je me dois d'en faire mention¹⁰.

Preedy est en vacances en Espagne et désire par son attitude commander une certaine forme de respect –un respect attitudinal. Preedy, pour commander ce genre de respect, doit se *mouvoir* d'une certaine manière. Il doit bouger son corps de manière à ce que nous, le public, puissions remarquer son agilité et sa compétence puis, pour cela, Preedy doit être capable de démontrer, utilisant son corps, une attitude. Une question s'impose : comment est-ce que Preedy a pu faire le lien entre un certain mouvement et sa signification? *Parce que tout les mouvements accomplis par Preedy sur cette plage ont été auparavant reconnus comme ayant une signification.* Ce qui nous conduit vers un concept essentiel dans la théorie de Taylor –la reconnaissance. Notre Preedy, pour attirer l'admiration du public, doit agir (bouger son corps) de manière à être reconnu, dans le cas

de Preedy il démontre son agilité et sa compétence (masculinité?). Il doit agir de manière à signifier ces deux qualités, puis ces dernières doivent être reconnues. Taylor argumente que ce que nous accomplissons dans le cours de notre vie de tous les jours peut servir de base à notre sentiment de dignité; de là nos demandes de respect et de dignité se *transformeront* en demande de reconnaissance. Il importe peu où nous sommes situé socialement, pour parvenir à un sentiment de dignité nous nous devons d'être reconnu pour « qui je suis » et « ce que je fais. » Cette notion de reconnaissance est essentielle dans la composition de notre identité et nous y reviendrons plus tard à l'intérieur de notre discussion autour de l'identité. Dans la section suivante nous décrivons le deuxième axe qui selon Taylor est celui contenant les notions nécessaires à la formation de l'identité dans la modernité.

Notions de la vie bonne (good life) et la création d'une identité

Ce deuxième axe, décrit par Taylor, reprend les thèmes de respect, d'autonomie et de reconnaissance, mais *dans* le travail et la vie familiale. Dans cet axe nous allons voir d'une part disparaître les nuances *entre* ces niveaux de vie mentionnés auparavant (contemplative versus le travail) et d'autre part ces nuances apparaîtront à *l'intérieur* de ces niveaux de vies. Les notions de la vie bonne ne sont plus imaginées à travers une discussion qui sous-entend une conception hégémonique, formes contemplatives versus le travail de tous les jours. Les notions de vie bonne se retrouvent à l'intérieur de la vie ordinaire, de notre vie quotidienne (1989 : 23). Les notions de perfectionnement se retrouvent à l'intérieur de notre vie, le contraste entre l'honorable et le médiocre est dans ce que nous faisons en ce moment; *chacun de nous doit aspirer à l'excellence de l'endroit où nous nous trouvons*. Les questions de l'individu moderne se situent sur ce

deuxième axe. Quel genre de vie dois-je choisir? Est-ce que ma vie mérite d'être vécue? Ce sont là les questions qui hantent la personne contemporaine, et sur lesquelles est formée l'identité. Taylor avance que la majorité d'entre nous ne craint plus la condamnation divine mais le vide existentiel; une vie dépouillée d'importance.

La modernité nous apporte une liberté extraordinaire, cette liberté, cette indépendance nous est due ; *notre milieu social doit nous fournir l'espace nécessaire à notre développement*. Une notion de choix est intrinsèque à la dimension d'autonomie décrite auparavant à l'intérieur du premier axe de la pensée morale –le respect. Cette autonomie se rapporte à nos styles de vie : célibat, mariages hétérosexuels ou homosexuels etc. Notre identité se forme à l'intérieur de ces choix en ce qui concerne notre vie de tous les jours¹¹. Par contre quels que soient nos choix nous devons, pour construire notre identité, avoir le désir¹² de nous mouvoir à *l'intérieur* de ces choix pour accéder à l'excellence. Cette excellence, nous devons le rappeler, nous ne la retrouvons plus entre les professions, mais bien à l'intérieur de celles-ci. Dans cette vie quotidienne nous retrouvons des problèmes en ce qui concerne les trois axes de la pensée morale –le respect, la vie de tous les jours et la dignité ; c'est dans cet espace que notre identité prend naissance.

De l'endroit où nous sommes, au travail ou en famille, nous faisons face à des questions importantes. Notre identité, rappelons-nous, renferme deux dimensions (a) notre position et nos choix en ce qui concerne les affaires d'ordre spirituels et moraux et (b) une référence sociale. Notre identité prend sa forme et se manifeste lorsque nous faisons face à une question d'ordre majeur, alors que nous devons prendre position sur un sujet difficile et dominant pour nous. Taylor écrit : « what I am as a self, my identity is

essentially defined by the way things have significance for me and the issue of my identity is worked out , only through a language of interpretation which I have to accept as a valid articulation of these issues» (Taylor, 1989 : 34). Avec ce dernier énoncé ne risquons-nous pas de nous enliser dans le relativisme? Car Taylor est sans ambiguïté – notre identité se forme à l'intérieur de problèmes qui ont une importance pour *moi*. Pour contrecarrer l'effet relativiste, Taylor insère notre identité à l'intérieur du social, un champ de référence (Taylor, 1989,1991). Nous devons faire référence à une communauté à l'intérieur de laquelle nous nous définissons et qui nous sert d'origine. Nous devrions nous positionner face à ces questions, nous devons trancher entre le bien et le mal, le médiocre et l'excellence. De surcroît, ce choix ne sera pas arbitraire mais fondé sur un raisonnement dialogique, un fait qui souligne la deuxième dimension de notre identité (référence sociale). Donc dans un premier temps nous développons, au travers de choix et de prise de position, une identité, maintenant nous passons à la deuxième demande liée au modernisme –l'authenticité.

Comment parvenir à ces attentes qui, dans la modernité, nous suggèrent que notre identité se doit d'être *individuelle, authentique et reconnue*? Comment composer avec ces notions qui font partie d'un idéal à atteindre, mais qui selon plusieurs auteurs sont jugées par plusieurs comme étant des malaises de la modernité (Taylor, 1991). Nous exposons ces notions d'authenticité dans la section suivante en utilisant les deux dimensions incluses dans la formation de notre identité (a) position et choix en matière de questions importantes et (b) référence sociale. Citons d'abord la première dimension de la notion d'identité – position et choix.

Lors de notre questionnement relatif à nos choix, ou en rapport avec nos positions concernant certains débats jugés sérieux, les réponses vagues et non réfléchies n'entrent pas dans la composition de notre identité. Par exemple, dans la société canadienne les débats publics autour de l'avortement, de la peine capitale, de la sexualité et de l'euthanasie sont difficiles à contourner. De surcroît, chacun d'entre nous, peu importe notre emplacement social, peut un jour avoir à faire face à une de ces questions pour soi-même ou un proche; la discussion interne engendrée par ces dilemmes, selon Taylor, forme notre identité. À ce moment-ci une question s'impose –pourquoi est-ce que nous avons choisi les questions ici mentionnées? Sur quel critère nous sommes-nous appuyés pour choisir? Cette question nous conduit vers la deuxième dimension de l'identité – référence à la communauté.

Certaines questions sont propres à la modernité, des questions qui renferment des notions concernant la vie et la mort, et d'autres thèmes sont reliés à des styles de vies. Ces questions et leurs degrés d'importance varient entre les pays, les régions, les communautés, les familles et finalement l'individu. Par contre, ces questions ont toutes une dimension en commun : celle d'avoir pris naissance dans le dialogue social (Taylor, 1989,1991, 1994). Ce dialogue sous-entend un langage commun qui, à force d'échanges, est parvenu à nous donner des points de références en ce qui concerne la définition des choses; une définition dialogique. Pour illustrer cet argument, revenons à notre choix concernant l'avortement et à partir de ce choix nous examinons l'argument de Taylor. La première épreuve à traverser est la légitimation de ce choix, pourquoi avons-nous choisi l'avortement?

Le problème en ce qui concerne l'avortement fait partie d'un débat avec lequel la population canadienne a grandi. Nous avons reçu nos informations par l'intermédiaire de tous les médias sans exception et à partir de ces informations nous en avons déduit notre position. L'avortement au Canada est un choix, par contre si quelqu'un nous posait une question relative à ce choix nous devons dépasser la forme de réponse qui comporte la notion de choix comme premier argument. Une réponse qui sous-entend que parce que c'est notre choix, celui-ci est le meilleur, une explication qui s'avère non seulement simpliste, mais une qui, selon Taylor, glisse doucement vers le relativisme (Taylor, 1991, 37). Notre position au sujet de l'avortement, peu importe laquelle, se doit d'être débattue à l'intérieur d'une morale raisonnée à partir de conversations avec les membres de notre communauté ; un raisonnement dialogique (Taylor, 1989, 1991, 1994). Pour approfondir ce débat et pour renforcer la position de Taylor, retournons-nous vers le Discours de la Méthode ([1637]1989) et de l'idéal de vie présenté par Descartes. Parce qu'en ce qui concerne la philosophie de Descartes nous nous devons de faire un travail de récupération – l'idéal de vie à l'intérieur de la philosophie, de la méthode cartésienne.

Descartes sépare l'âme et le cœur et donne à la raison un emplacement hégémonique dans le schéma de la personne. Il nous sépare du social et nous renvoie profondément à l'intérieur de nous-même. Le philosophe écrit un texte qui jamais ne devient condescendant ; le texte est écrit comme une histoire, l'histoire d'un homme voulant atteindre un niveau supérieur de vie¹³. Si, comme argumente Taylor, notre identité requiert que nous fassions des choix réfléchis, la méthode cartésienne nous encourage à douter, à poser des questions et à confronter les énoncés. Le Discours de la Méthode représente un idéal à atteindre, un idéal de pensée qui conduit à un jugement

discipliné, vidé de « pre-jugé ». Dans les écrits de Descartes, nous puisons l'inspiration pour atteindre un niveau de discipline extrêmement élevée et cela pour arriver à juger avec discernement ; cette pensée doit être exercée pour poser des questions importantes d'ordre spirituel et moral (Gilson, 1989 : 32 ; Taylor, 1989 :36). Conséquemment, en matière de morale, nos discussions seront contraires à la méthode cartésienne, mais en conserveront l'idéal. Semblable à l'argument de Durkheim, mais différentes qualitativement¹⁴.

Reprenant l'exemple de l'avortement, dans l'esprit de Descartes, cette question devra être soumise à une interrogation rigoureuse. Contrairement à Durkheim, nous formulons notre choix à l'intérieur d'une société qui n'est pas coercitive ; notre morale est de nature dialogique et non issue de contraintes¹⁵. Taylor soutient que notre position demandera de nous des arguments réfléchis et authentiques, une position que nous atteindrons à l'intérieur d'un dialogue. Ces choix, en ce qui concerne l'avortement, sont réfléchis et pesés à l'aide de valeurs sociales auxquelles nous avons appris à adhérer dialectiquement et non de manière coercitive. De plus, ces choix sont faits à l'intérieur d'une méthode qui consiste à situer ceux-ci sur un continuum d'évaluation –de médiocre à très respectable. N'oublions pas que Taylor souligne que notre soi et notre identité sont indissociables de la notion du bon, une conception dialogique.

C'est à partir du langage (parlée ou gestuel) que Taylor conçoit sa théorie sur l'identité moderne, c'est à l'intérieur du dialogue que naît notre identité. Taylor argumente que nous concevons quotidiennement des choix qui nous éloignent ou qui nous rapprochent de la vie bonne et du fait même construisent notre identité. C'est à ce niveau (les choix que nous faisons) que toute la beauté et l'horreur de notre époque

moderne s'exécutent. Chaque jour vécu comporte des choix qui nous rapprochent ou nous éloignent du bon et de notre idéal. Avant de poursuivre nous devons souligner cette notion d'idéal qui, selon Taylor, joue un rôle important dans la conception de notre identité.

Les personnes qui se retrouvent dans les salles de consultations thérapeutiques ne souffrent plus, en majorité de symptômes hystériques, mais se plaignent d'avoir perdu l'estime de soi (1989 : 19). Pour être en mesure d'interpréter correctement cette transformation, Taylor avance que nous devons comprendre la structure de cette identité. À cette étape-ci nous sommes en mesure de faire des liens entre la notion d'un idéal, nos choix et l'estime de soi.

Taylor argumente que toute personne pense et agit à l'intérieur de structures qui contiennent un idéal et pour cet auteur il est impossible d'être en dehors d'une structure quelle que soit cette dernière (Taylor, 1989, 1991). Ces structures forment la base de nos raisonnements. L'auteur poursuit en affirmant que ces structures ont changé, que la modernité a retiré nos points de repères d'autrefois, soit l'Église ou l'État¹⁶. Par contre, il est faux de prétendre que nous sommes sans références morales. L'individu contemporain se retrouve au travers des références créées à l'intérieur de son milieu social (Taylor, 1989 : 9). À partir de sa situation, l'individu fait des choix de vie et à l'intérieur de ces choix vise un idéal qui lui donnera un sentiment de compétence, d'estime de soi. C'est à cet endroit que le problème surgit –ce choix, cet idéal, *s'il n'est pas reconnu, menace l'individu*. Avec la modernité et ces choix vient l'angoisse que peut-être nous sommes dans l'erreur ou pire encore que nos choix, nos arguments face aux questions importantes

ne sont pas reconnus par l'autre. Que veut dire reconnaissance et pourquoi cette notion est-elle si important?

Reconnaissance

La démocratie et la modernité nous apportent des concepts reliés à un idéal d'égalité; les notions de respect et de dignité font partie du discours moderne. Taylor argumente que ces deux notions entrent dans la composition de notre raisonnement moral en ce qui concerne l'individu (1989 :15). Le simple fait de résider à l'intérieur d'une démocratie nous donne la *possibilité*, de «commander» le respect; d'accéder à cette position de dignité que Taylor argumente comme étant jointe et primordiale à notre estime de soi. Par la suite, Taylor ajoutera une troisième notion –la reconnaissance. À l'intérieur du texte The Politics of Recognition (1994) Taylor argumente que la reconnaissance fait partie de l'identité et il écrit «... misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need» (Taylor, 1994 : 26). Néanmoins cette reconnaissance vient-elle bien du dehors? N'est-elle pas contradictoire avec la notion que notre identité n'est pas liée à notre image, à ce que les autres pensent de nous? Si à prime abord cette citation apparaît comme paradoxale, elle ne l'est pas car cette reconnaissance renferme des notions qui entrent dans le deuxième axe –la vie de tout les jours, celle à l'intérieur de laquelle se forme notre identité. Cette reconnaissance ne vise pas notre image, mais nos choix faits quotidiennement. *C'est la reconnaissance de notre identité(nos choix) dont nous avons besoin et non de notre image.*

Ce dernier énoncé nous conduit vers un discours entourant les notions d'individualisme et d'authenticité qui sont deux notions reliées à l'identité. De plus, ces notions sont, en fonction de l'interprétation de la lecture que nous en faisons, jugées par plusieurs comme étant des malaises de la modernité (Taylor, 1991). Les attentes modernes relatives à notre identité désirent que cette dernière soit authentique et reconnue. Nous désirons être reconnus comme des individus ayant une identité bien à nous.

Avec Descartes notre sentiment d'estime de soi doit venir de l'intérieur et non de la place publique. Nous conquérons nos faiblesses et redressons notre conduite en utilisant notre raisonnement. Nous développons une discipline qui nous est dictée de l'intérieur et de là nous construisons notre estime de soi. L'acclamation, la reconnaissance publique n'est point nécessaire; cette appréciation nous nous la donnons à nous même par notre raison. Le passage vers l'autosuffisance progresse; incessamment cette place publique perdra son «pouvoir», ainsi que cet ordre social (Durkheim) qui jusqu'ici était qualifié de plus vaste que moi-même. Comme le souligne Charles Taylor, René Descartes n'est certainement pas l'unique créateur de cette philosophie qui marquera toute une génération. Par contre, Descartes fût celui qui articula merveilleusement la tendance de son époque.

La section suivante présente l'essentiel de l'histoire de cet idéal d'autosuffisance, d'authenticité et comment nous en sommes arrivés aux notions de la vie bonne qui sont véhiculées dans les discours contemporains. Notre identité, selon Taylor, nous la formons principalement à l'intérieur du deuxième axe –les notions se rapportant à la vie quotidienne. Nous présentons les principaux créateurs de ces notions de la vie bonne qui

a comme point de départ une raison désengagée et qui se complète par un discours « expressionniste » qui nous donnera une dimension si profonde que jamais nous ne pourrons l'atteindre. Cette section est nécessaire à l'élaboration et la compréhension du concept de reconnaissance et de sa responsabilité à l'intérieur de notre estime de soi.

Histoire de l'identité moderne : autosuffisance, authenticité et la vie quotidienne.

Suivant les recommandations données à l'intérieur de la méthode, notre raison devient l'instrument par lequel nous confirmons notre existence. De plus, cette méthode nous permet d'envisager la possession et le contrôle de la nature [1637]1989 : 128). Alors de ce précepte pourquoi ne pas devenir maître de nous-même? Ne plus répondre aux demandes extérieures? Dans cette section, guidé par Charles Taylor dans The Sources of The Self (1989) nous suivons l'individu dans son détachement progressif, un détachement qui conduit ce dernier profondément à l'intérieur de lui-même. Cette intériorité, les philosophes depuis Descartes souhaitent nous voir y parvenir grâce à un état d'autosuffisance et à une individualité authentique, et ce, à l'intérieur de notre vie quotidienne, une vie qui désormais possède une valeur intrinsèque.

Cette séparation d'avec le cosmos, engendrée par Descartes, continue avec Locke. Taylor poursuit cette topologie philosophique en nous présentant les arguments de John Locke (1632 – 1704) qui nous expose un soi planifié, discipliné et indépendant du social.

John Locke, un philosophe anglais qui vécut encore quarante-six ans après Descartes, prolonge notre séparation du cosmos entamé par ce dernier. Avec la pratique d'un travail intérieur rigoureux, nous pouvons développer les attributs nécessaires pour atteindre l'indépendance en ce qui concerne le contrôle social. Nous retournant sur nous-même, nous développons la rigueur mentale, la discipline et l'endurance nécessaires pour

maîtriser notre pensée. Avec l'utilisation de certaines procédures nous devenons l'objet qui doit être tout d'abord conquis et par la suite contrôlé.

Locke, comme Descartes, argumente que nous sommes des pages blanches sur lesquelles rien n'est encore écrit; ces écritures nous viendront des autres, des parents et des éducateurs dont le raisonnement n'est pas rigoureusement contrôlé. Sur ce, Descartes écrit « il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle» (Descartes, [1637] 1989 : 61). Notre travail consiste à devenir extrêmement vigilants en ce qui concerne les concepts qui nous sont présentés et qui pénètrent notre pensée et la façonnent ; cette vigilance est développée au travers d'un esprit qui aura une maîtrise sur ses émotions et ses passions. La personne bien entraînée fera le vide des débris mentaux, des concepts et des enseignements qui n'auront pas passé ses critères de qualité. À ce point-ci, Taylor cite Locke qui abonde dans ce sens « [t]he crucial first task is therefore one of demotion, and Locke speaks of his ambition as to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way of knowledge» » (Taylor, 1989 : 165-6). La philosophie de Locke nous recommande de tout remettre en question, de déconstruire et rebâtir selon notre propre architecture. Sur ce, Taylor écrit «Locke's theory generates and also reflects an ideal of independence and self-responsibility, a notion of reason as free from established custom and locally dominant authority (167). Avec les recommandations de John Locke, la séparation entre la vie intime de l'individu et le social prend de l'ampleur; une rupture se dessine progressivement. Le cosmos, l'univers de Platon, disparaît progressivement sous le

questionnement incessant d'une pensée retournée sur elle-même ; une pensée cartésienne qui défait et doute de tout. Taylor questionne cet idéal d'indépendance, il argumente qu'un désengagement total est aberrant et impensable. Par contre, pour plusieurs, ce but est l'ultime réussite (173); le concept d'indépendance, l'idée rattachée à une liberté totale est pour plusieurs très engageante. Cette disposition pour l'intériorité, Descartes et Locke n'en sont pas les instigateurs, ce fût St-Augustin qui, mille ans auparavant, en fit la recommandation. Par contre ce dernier pénétrait à l'intérieur de lui-même pour y retrouver Dieu et l'univers et non dans le but de s'en éloigner. St-Augustin prônait une contemplation intérieure qui nous unissait avec Dieu; une alliance nourrie et entretenue de l'intérieur. La philosophie augustinienne donne un sens particulier au langage introspectif. Par contre, ce langage demeure imbibé de mystère car dans le discours de St-Augustin nous sommes à la recherche d'un «être supérieur» qui se trouve à l'intérieur de nous.

Avec l'aide des écritures de Charles Taylor, nous avons suivi les recommandations offertes par Descartes et Locke pour encourager l'individu à procéder, à l'aide d'une méthode, à une séparation progressive de son milieu social. Exerçant une extrême vigilance, nous devons soumettre toutes nos pensées à un contrôle qui a pour but de vider cette dernière de tous raisonnements de «seconde main»; tout doit être mis en doute et revu par moi-même. L'usage des écritures de René Descartes (premier chapitre) et de John Locke nous aura permis de suivre l'histoire en ce qui concerne la connaissance, une route qui déplace la source de notre savoir. Selon la méthode cartésienne, la source du savoir se trouve à l'intérieur de notre pensée. Cette première étape nous a informés sur les origines en ce qui concerne notre ambition d'autosuffisance

– une pensée désengagée. La seconde ambition de l'individu moderne est l'authenticité, un attrait qui nous a été inspiré par Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592).

Descartes est le père de l'individualisme, mais Montaigne est le créateur de l'individu à la recherche de son authenticité, une quête qui s'avère élémentaire dans l'identité moderne. Ce dernier nous recommande de laisser de côté la méthode de Descartes et d'en penser une qui nous soit propre (182). Ici, Montaigne demande à l'individu d'aller plus profondément en lui-même et cette opération est faite à l'aide de mots, et le meilleur moyen d'utiliser ces mots est le dialogue entre amis. Les écrits de Montaigne nous incitent à nous auto-estimer, une affection qui se transforme en désir de recherche intérieure à la recherche de notre « authentique personne ». Nous reverrons cette notion d'authenticité plus tard dans notre travail. Pour l'instant, notre prochaine étape nous conduit à l'intérieur du deuxième axe, l'endroit où se situent nos désirs d'autosuffisance et d'authenticité –la vie ordinaire, le berceau de notre identité.

La vie ordinaire

La modernité se démarque par l'affirmation de la vie ordinaire (Taylor, 1989). La double notion d'Aristote, en ce qui concerne la vie bonne –contemplative et du citoyen politisé, est remplacée par une nouvelle considération de la vie ordinaire. Une vie intrinsèquement valable, une vie qui, de par sa nature, doit être vécue avec respect. Désormais, la dignité (notre valeur en tant qu'être humain) se retrouve à l'intérieur de nos activités quotidiennes, des activités qui sont accessibles à tous. Dans la section suivante, nous suivons la notion de la vie ordinaire et les implications que le respect de celle-ci ont eues pour la notion d'individualité telle qu'argumentée dans ce travail.

La Réforme et l'affirmation de la vie ordinaire.

La Réforme, ce mouvement religieux du XVI^e siècle, enseigne que notre vie est liée directement à Dieu, sans aucune médiation (215). En conséquence, cette vie doit être vécue avec respect, sobriété et discipline. Nous devons apprécier les choses qui nous entourent tout en restant détachés. Ces choses doivent être employées pour le bien. Nous visons le contrôle et la discipline, et non la renonciation. Suivant ces simples recommandations, nous sommes en mesure de vivre correctement, et de ce fait, affirmer notre vie (224). Cette affirmation, pour être complète, doit maintenant s'étendre vers l'autre. La Réforme n'aura point demandé le sacrifice; par contre, elle fait appel au désir de servir. La Réforme exige que nous percevions l'autre et nous même comme étant humains et divins à la fois, et de ce fait se comporter comme il se doit. La vie ordinaire est désormais importante et tout doit être fait pour, non seulement la vivre correctement, mais aussi l'améliorer. Sur ce dernier point, une question se pose : comment pourrions-nous discerner entre le bon comportement, celui qui sert bien Dieu et celui qui déshonore notre bien-être ? Comment améliorer notre vie, et celle des autres? La réponse nous vient de Locke qui compte sur notre capacité de raisonner proprement selon une méthode basée sur la technologie et non sur la contemplation. Pour le philosophe anglais il n'y a pas de vérité à découvrir, tout est acquis au travers de l'expérience, de la science et de la technologie. Donc, il favorise l'action scientifique de Francis Bacon pour atteindre le savoir, un savoir que nous mettons à notre service et utilisons pour le bienfait des autres.

Pour Locke, nous devons faire preuve d'habileté et de raisonnement pour être en mesure de rencontrer nos besoins et, par extension, ceux des autres. La science, soutient Locke, n'est pas une activité méritant un caractère exceptionnel, elle doit servir à tous

pour faire progresser la qualité de nos vies (213). La Réforme a nivelé les professions, car l'affirmation de la vie ordinaire demande l'aplanissement des activités sociales et personnelles. La dignité est dans ce que nous produisons, dans ce que nous transformons et plaçons au service de la vie quotidienne. À partir de ce moment, notre vie est marquée d'un sceau attestant son caractère précieux. Avec la Réforme et le protestantisme qui en découle, la vie ordinaire, notre vie de tous les jours et toutes nos tâches sont désormais confirmées. Pour ce nouveau mouvement, nos directives se limitent à reconnaître la présence de Dieu et à partir de cette reconnaissance, embrasser la vie de tout notre être. Avec la Réforme, les hiérarchies disparaissent, et nous sommes en perpétuel contact avec Dieu ; plus besoin d'intermédiaire entre mon Créateur et nous. Désormais, la dimension spirituelle de notre vie est confirmée, nul besoin d'être un ministre ou prêtre, une attestation de la présence de notre Créateur et une adhésion aux principes de vie suggérée par la Réforme (jouir des choses de la vie, mais en restant détaché de celles-ci, et utiliser ces choses pour le bon, le nôtre et celui des autres) est suffisante. Donc, nous devons adhérer à une discipline qui fera en sorte de nous maintenir dans le droit chemin et cette adhésion nous la mettons en évidence, soutient Locke, en suivant une ligne de conduite maintenue en faisant l'usage de notre raison. Sans cette raison, nous sommes en proie à nos inclinations néfastes (John Locke nous devons le souligner, suivant la tradition augustinienne, croit que l'être humain laissé sans surveillance est incapable de se conduire correctement). Ce dernier énoncé nous conduit vers un argument qui soutient le contraire; que l'être humain est foncièrement bon, et vers une autre thèse qui s'oppose à l'unique usage de notre raison pour le maintien de notre discipline. Cette réplique nous

est donnée par un contemporain et compatriote de Locke, le comte Anthony Shaftesbury, un philosophe né à Londres (1671-1713) .

Pour Shaftesbury, l'être humain est naturellement bon, et tous les événements qui arrivent sont pour le mieux; il suffirait que nous apprenions à changer notre perception (251). Nous devons réaliser que Dieu est présent dans tout, et cet énoncé inclut chacun de nous ; Dieu est en nous et non extérieur à nous. Conséquemment nous n'avons aucun besoin d'être menacés pour nous comporter correctement, il nous suffit juste de réaliser cette situation. Pour Shaftesbury, nous ne devons point travailler à devenir bon, nous le sommes. Le travail consiste à maintenir cet état de bonté, nous devons faire en sorte de nous ré-engager envers nous-même. Le problème pour Shaftesbury est que nous ne réalisons point notre véritable nature; il est naturel pour nous d'aimer le bon (256). Donc, pour les deux hommes, nous utilisons notre raison, mais pour des buts différents. Locke nous demande d'utiliser notre raisonnement pour nous éloigner du mal, et Shaftesbury de l'utiliser pour percevoir la vraie nature de notre monde, un monde fondamentalement bon. Anthony Shaftesbury, ainsi qu'un autre philosophe anglais (Francis Hutcheson 1694 – 1746) ajoutent un élément à cette raison –le sentiment.

La raison sentimentale

Anthony Shaftesbury et Francis Hutcheson soutiennent que notre raison doit se joindre, s'associer à nos sentiments. Nos passions et nos intuitions sont importantes pour percevoir le bon et le beau dans la vie de tous les jours (284). Peu importe la philosophie qui nous attire, nous devons trouver notre chemin dans la conception du monde et notre guide est notre raison assistée de nos sentiments. Nous veillons sur nos sentiments avec le soutien de notre raison, mais cette dernière n'est plus seule au contrôle. C'est à cette

époque qu'une nouvelle forme d'écriture apparaît – le roman. Ce genre littéraire fait une grande place aux sentiments comme l'amour, l'empathie, la bienveillance et la dévotion qui font ainsi leur entrée dans la littérature. Le roman qui aura certainement le plus d'influence sur les académiciens et le public en général sera *Émile* (1762) de Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778). Des sentiments nous y sont décrits comme jamais auparavant par le philosophe français qui nous donne là un compte rendu jamais égalé. Son influence touchera en outre un philosophe allemand du nom de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), un écrivain du nom de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) et Friedrich Hegel (1770-1831). Avec Jean-Jacques Rousseau comme précurseur, ces philosophes français et allemands et cet écrivain nous ont fourni les composantes de l'époque romantique. Donc, en tenant compte de l'importance et du respect désormais attribués à notre vie quotidienne, dans la section suivante, nous continuons notre voyage interne à la recherche de notre « véritable » nature. Influencés par les écritures de Rousseau et de Herder, deux penseurs dont l'empreinte est encore bien visible, nous sommes invités à découvrir et à exprimer cette nature reconsidérée et revalorisée.

La nature : la douceur de son langage

Jean-Jacques Rousseau prône une vie simple et près de la nature ; cette proximité fait rejaillir les sentiments profondément enfouis en nous (297). Une nature qui, avant Rousseau, était de tandem avec nous, et se retrouve désormais à l'intérieur de nous et doit être découverte. De surcroît, cette nature ne doit pas être découverte en se servant de la raison, mais celle-ci doit se *ressentir* ; c'est à partir de cet impératif moral que l'individu est appelé à pénétrer très profondément en lui-même. Cette nature, nous la découvrons grâce au voyage intérieur, un voyage entrepris avec le cœur et l'âme. La nature n'est pas

un objet de raisonnement, mais un objet que nous expérimentons à travers tous nos sens. Taylor nous donne comme exemple la construction d'un jardin. Un jardin, selon Rousseau, ne se bâtit point à l'aide de plans comme ceux de Versailles, par exemple, mais avec l'aide de nos émotions et de nos sentiments. Nous devons puiser au fond de nous-mêmes cette inspiration qui y dort ; comme dans les contes anciens, nous devons, par un mouvement du cœur, réveiller en nous la beauté qui dort. Pour Herder, les sentiments et les passions renferment la semence nécessaire à toutes les connaissances; il écrit « [all passions and sensations] can and must be operative, precisely in the highest knowledge, for this grew out of them all and can only live in them » (Taylor, 1989: 372). Nous sommes encouragés à embrasser nos sentiments et à se découvrir intérieurement en posant sur nous-même un regard venant du cœur et pour cet acte, nous devons être ouverts aux vibrations de la nature. Cette ouverture est accessible en suivant les recommandations données par Rousseau –vivre sobrement et près de la nature.

La nature, à travers Rousseau, est devenue notre source en terme de morale. Pour apprendre à vivre correctement, nous ne consultons plus notre raison, mais nos sentiments qui jaillissent à l'intérieur de nous. Pour le philosophe français, l'être humain n'a pas besoin de plus de lumière mais d'élans de passion. Rousseau nous enseigne à mener une existence restreinte et sobre, et à nous libérer de l'opinion d'autrui car notre guide moral est à l'intérieur de nous ; en définitive, nous devons entrer en contact avec celui-ci. C'est en se servant de nos sentiments intimes, nous enseigne Rousseau, que nous désignons le bon. Cette nature est bonne alors nous la consultons. Le philosophe français complète notre idéal d'intériorité et d'autonomie quand il soutient que la source n'est pas Dieu, mais doit être découverte par soi, à l'intérieur (362). Selon Taylor, Rousseau est le

point de départ des méthodes d'exploration intérieure qui demeurent en vogue aujourd'hui. De plus, Rousseau prône cette autonomie qui nous est si chère à ce jour. Concernant cette autonomie, nous devons faire une nuance qui s'avère importante en ce qui concerne la source de notre morale, une source qui selon, Emmanuel Kant, se retrouve dans notre raisonnement.

Selon Kant, cette indépendance, en ce qui concerne nos choix moraux, ne vient pas de la nature mais de notre raisonnement, de notre aptitude à penser. L'être humain se distingue par sa raison; contrairement à la nature, nous sommes libres de choisir et de nous débattre à l'intérieur de nos choix. Nous créons nous-même nos lois et, en tant qu'agents rationnels, nous respectons ces lois (364-65). Kant, tout comme Rousseau, soutient notre autonomie en matière de morale mais celle-ci est de nature différente, une nuance qui s'avère importante à l'intérieur de nos dialogues moraux. La prochaine étape historique découle du mouvement romantique. Nous sommes invités à nous exprimer; notre nature, une fois découverte, doit trouver une expression et celle-ci nous ramène à la recherche de notre authenticité et au cosmos.

La nature et son expression

Dans sa plus simple définition, ce mouvement d'expressivité consiste à exprimer notre nature, à lui donner une forme. Notre recherche intérieure nous met en contact avec nos pulsions et notre voix intime qui doivent être exprimés. De plus, ces élans de créativité ne sont point planifiés et la forme qu'ils prennent demeure invisible jusqu'à leurs manifestations (374-75). Ce voyage intérieur nous permet tout d'abord d'être à la recherche de notre authenticité et par la suite à exprimer celle-ci. Travaillant quotidiennement à cultiver ce potentiel qui nous habite, nous nous enfonçons de plus en

plus profondément à l'intérieur de nous-même, là où notre véritable nature réside. Cette recherche intérieure peut être comprise en utilisant la notion de la spirale, tournant toujours sur le même axe (notre potentiel), chaque descente en nous-même est une découverte que nous nous devons d'exprimer à nouveau. C'est cette répétition continuelle qui découvre et exprime notre potentiel, un potentiel intérieur et dont la découverte ne nécessite aucune direction externe. La seule ligne à suivre est la nôtre, la seule obligation est envers nous-même et consiste à faire sortir ce potentiel. Ce tournant naturel nous entraîne loin de la raison désengagée de Descartes et nous ramène au cosmos car c'est là une des formes d'expression qui apparaît chez le poète qui, lui, doit redéfinir le cosmos en utilisant sa créativité (381). Notre travail, la découverte de notre potentiel, renferme un élément de maturation, mais ne sera jamais terminé; jamais nous ne serons capables d'exprimer toutes ces capacités enfouies profondément en nous. Ces dernières recommandations, inspirées de Rousseau, nous ont conduits à la fin du XVIIIe siècle et nous laissent avec deux systèmes de pensées –les Lumières et l'époque Romantique. Sans suggérer la relation causale, ces deux philosophies ont largement contribué à notre identité moderne. Nous concluons ce chapitre avec une synthèse de la théorie de l'identité moderne, mais auparavant nous devons faire un résumé des discours prononcés jusqu'ici car ils sont essentiels pour comprendre la formation de notre identité telle que conçue par Taylor.

René Descartes, comme nous l'avons vu dans la première partie, est l'instigateur de la pensée individuelle délogeant le cosmos et la société comme source de savoir; John Locke poursuit cette séparation et Michel Eyquem de Montaigne nous suggère de repousser toutes les méthodes, incluant la méthode cartésienne, et de trouver un procédé

bien à nous. La prochaine étape se démarque par l'affirmation de la vie ordinaire. La Réforme, mouvement religieux du XVI^e siècle, nous enseigne que notre vie quotidienne est importante ; la Réforme procède au nivellement social –toutes les professions et toutes les vies sont importantes. Donc, à l'intérieur de sa vie, l'individu moderne est appelé à faire des choix moraux, et ce en étant assidûment à la recherche d'une personnalité qui lui est propre. Nous sommes incités, à partir de Rousseau, à pénétrer encore plus profondément en nous, à découvrir nos aptitudes et à les exprimer. Emmanuel Kant nous entraîne lui aussi vers notre existence intérieure, mais pour y découvrir notre raison et être motivé par celle-ci à prendre les bonnes décisions en terme de morale. Conséquemment, cette époque nous lègue trois visions philosophiques en ce qui concerne la nature humaine et notre capacité d'assumer notre nouvelle autonomie morale: John Locke soutient que laissé sans surveillance l'être humain est incapable de se conduire correctement; Jean-Jacques Rousseau soutient que nous sommes naturellement bons (période romantique) et Emmanuel Kant nous conçoit comme des êtres rationnels, donc capables, par leurs raisonnements, de choisir le bon (accès aux Lumières).

Synthèse de la théorie de l'identité.

Nous formons notre identité à tous les jours dans notre vie quotidienne. À travers nos échanges (de vues) et nos dialogues, nous sommes à la recherche de la vie bonne et sur cette dernière nous bâtissons notre identité. La théorie de Taylor, en ce qui concerne l'identité ne comprend pas une description du soi sur lequel repose cette dernière. L'identité , pour Taylor, n'a rien à avoir avec notre organisme. Ce qui intéresse le philosophe est de suivre l'histoire de la vie bonne conçue dans la modernité parce que, selon lui, cette histoire renferme les structures principales sur lesquelles notre identité se

forme. Ces structures, soutient Taylor, sont toujours présentes, même dans les conceptions identitaires les plus marginales. Si nous reprenons notre exemple de l'avortement, et de ce thème imaginons un dialogue, il est facile de repérer les arguments basés sur la vision scientifique de Locke, sur les Lumières, et ceux influencés par Rousseau. De quelle manière discuter l'avortement? Que sont les thèmes à être abordés?

Le début de la vie a été décidé scientifiquement, notre vie débute à trois mois lorsque nous passons de l'état d'embryon à l'état fœtus. L'utilité de la science dont nous parlait John Locke en aura guidé plusieurs (en débutant par le gouvernement fédéral qui paie pour nos avortements jusqu'à concurrence de treize semaines de grossesse); par contre nous savons très bien que cette question est loin de faire l'unanimité. En ce qui concerne l'avortement, l'argument le plus tenace se situe autour du corps féminin, de notre individualité et autonomie en matière de choix. Ici, le lecteur est capable d'imaginer l'intensité d'un dialogue entre les promoteurs de pro-vie et ceux de pro-choix. De surcroît, le dialogue prend une autre tournure lorsque le débat se passe entre les époux ou les amants alors que la philosophie des Lumières se mêle à celle de l'époque Romantique. À l'intérieur de ces « questions creuset », Taylor soutient que notre identité prend naissance¹⁷. La modernité nous demande non seulement une identité, mais celle-ci se doit être authentique, et cette demande fera en sorte que peu importe la décision prise (en ce qui concerne l'avortement), elle sera faite à partir de ce lieu intime et personnel et découvert au plus profond de nous-même ; cette décision sera le reflet de notre identité et notre de authenticité.

Dans ce chapitre, nous avons fait l'analyse de la théorie de l'identité telle qu'elle a été conçue par Charles Taylor, une théorie solidement enracinée dans la modernité.

Dans un premier temps, nous avons situé notre questionnement en ce qui regarde la moralité moderne sur trois axes (a) le respect (de l'autre), (b) la vie ordinaire et (c) la dignité. Ensuite, nous avons placé l'emphase sur le deuxième axe, la vie ordinaire qui selon Taylor est devenue la principale préoccupation de notre époque moderne et le berceau de notre identité. Nous avons conclu ce chapitre en portant une attention particulière à la notion de reconnaissance, une notion qui s'avère essentielle à notre estime de soi. Nous avons dû effectuer un retour en arrière pour identifier les différentes sources de notre moralité à travers le temps et pour conclure nous avons fait une synthèse de la théorie de Taylor sur sa notion d'identité.

¹ Mon choix s'est arrêté sur les écrits de Charles Taylor pour son ouvrage The Sources of The Self; un volume qui retrace l'histoire de l'individualité. Par contre, le livre de Anthony Giddens Modernity and Self-Identity, 1991 serait complémentaire à certaines notions qu'aborde Taylor dans The Sources of The Self. À l'intérieur de ma discussion sur Taylor et dans la conclusion je soulignerai quelques passages du livre de Giddens. Je ferai ces commentaires supplémentaires à l'intérieur des notes.

² Lors de sa participation au dernier colloque à Université McGill le 8 mars 2001 Taylor disait et je cite « j'ai toujours été obsédé par le problème Québécois ». Cette obsession se transforme en plusieurs ouvrages qui lui vaudront d'être reconnu comme « le père de la reconnaissance ». Il sera introduit comme tel par Daniel Weinstock le président de la section intitulée La politique de la reconnaissance et ses limites.

³ N'ayant pas lu tous les textes de Taylor je dois me référer à une critique de John Horton. Par contre, je dois souligner qu'une lecture attentive des livres : The Malaise of Modernity (1997), The Politics of Recognition et de Sources of the Self (1989) me place en position d'apprécier les remarques de Horton.

⁴ Le terme «effort» est très important dans le contexte de ce mémoire, car notre place n'est jamais acquise au sein de notre milieu social. La modernité nous assure le respect, mais non la dignité et reconnaissance. Cet argument je le reprends avec les écrits de Taylor et plus tard dans ma discussion.

⁵ Taylor ne met pas l'accent sur la réflexion de l'autre, par contre son concept de reconnaissance sous-entend une certaine notion de l'image –une réflexion dialogique et morale.

⁶ Je reste consciente que cet énoncé pourrait se voir argumenté par certains et que peut-être il s'avérerait difficile de le soutenir en profondeur.

⁷ Cette dimension est très importante et pourrait aisément se retrouver à l'intérieur d'une polémique, car comme le fait remarquer Michel Foucault dans Surveiller et Punir (1975) nous avons allégé une certaine souffrance.

⁸ Sur ce point il serait intéressant de faire une relation avec la théorie de Durkheim qui veut que nos lois et nos valeurs aillent de paire.

⁹ Une lecture du livre de Michael Ignatieff The Needs of Strangers (1985) est recommandée en ce qui concerne ce sujet.

¹⁰ L'utilisation de Goffman se limite à cet exemple. Preedy par son attitude désirait faire une impression.

¹¹ Cette notion de choix pourrait être conceptualisé (en partie) en conduisant une recherche dans la littérature en ce qui concerne les ouvrages se rapportant au développement personnel. Les textes se rapportant à nos choix de vie ainsi que les différentes techniques pour atteindre ces choix sont en quantité importante dans plusieurs librairies.

¹² Ce terme sera discuté plus tard dans ce mémoire car nous le retrouvons de nouveau dans la définition du sujet conçu par Touraine

¹³ L'usage que nous avons fait de cette écriture, Descartes ne pouvait la prévoir, et comme toute écriture révolutionnaire les interprétations ainsi que leur utilisation ont été nombreuses. Bien que nullement qualifiée pour faire une analyse approfondie du Discours il reste néanmoins que je n'ai pu qu'admirer les intentions de l'auteur et soutirer des leçons aussi honorables qu'importantes pour notre mémoire.

¹⁴ Voir Durkheim et l'enseignement de la morale dans ce mémoire page 24.

¹⁵ Cet argument est considéré comme idéaliste et contesté d'une certaine manière par Michel Parazelli et sera revisitée dans la troisième partie.

¹⁶ Ce fait est aussi souligné par Durkheim dans l'éducation morale. L'auteur souligne le retrait de l'enseignement religieux en matière de morale. Ce changement s'effectue vers le milieu du 19^{ième} siècle.

¹⁷ Les Canadiens auront la chance de « grandir moralement » car un nouveau débat est ouvert autour de l'euthanasie. (The Gazette, Monday July 2, 2001).

Chapitre V

Alain Touraine : le Sujet

Dans ce chapitre, nous présentons l'individu qui, au travers les écritures d'Alain Touraine, devient un acteur et un sujet. En premier lieu nous situons la théorie de Touraine à partir d'un renouveau sociologique suggéré par ce dernier –action sociale et l'écroulement de la vision métasociale. Ensuite nous suivons l'auteur alors qu'il remplace la métathéorie par un nouveau tableau décrivant le sujet, l'historicité et les mouvements sociaux comme éléments centraux. Pour conclure, utilisant le dernier livre de Touraine La Recherche de Soi (2000) nous situons ce sujet dans le contexte actuel et mesurons les implications reliées à cette théorie.

Alain Touraine

En 1945, Alain Touraine fait son entrée à l'École normale, mais incapable de s'identifier à la vie académique, il ne peut y rester et quitte l'établissement scolaire. À la suite d'une invitation, Touraine participe à un colloque franco-hongrois : il se rend à Budapest et à la clôture du colloque, décide de s'attarder en sol hongrois. Par la suite, il se dirige vers Belgrade où il passera quelques mois, puis rentre en France dans une situation financière des plus précaire. Ne voulant point retourner aux études et ayant un besoin pressant d'argent, il se trouve du travail dans les mines à Raismes dans le bassin de Valenciennes, au nord de la France. Un matin, alors qu'il se retrouve à la ville, il aperçoit dans une librairie le livre Problèmes Humains du Machinisme Industriel de Georges Friedmann : ce livre, Touraine le lira d'un trait. Cette lecture marque Touraine si profondément qu'il écrit à Friedmann. Ce dernier l'encourage à retourner à l'École Normale pour y passer une agrégation ce que Touraine fera. Il passera donc son

agrégation en histoire, tout en étudiant la Régie Renault sur laquelle il écrit un travail en 1955. Touraine gardera toujours son cœur d'historien qu'il considère de mise pour son travail de sociologue et admet avoir très peu d'intérêts pour la philosophie (2000 : 49) . En 1952, il obtient une bourse et se rend aux États-Unis où il étudie avec Talcott Parsons avec qui il aura deux débats publics. Son obsession avec le sociologue américain occupera quinze années de sa vie – Touraine ne peut pas discuter d'intégration sociale (54). Il ne dénigre pas le travail de Parsons, par contre l'auteur désire se défaire du fonctionnalisme durkheimnien poussé à l'extrême par Parsons ; il veut renverser le système social dominé par un pouvoir qui dans plusieurs cas est presque totalitaire. Toutes les écritures de Touraine jusqu'en 1968 ont un objectif – l'affirmation de l'acteur historique contre le fonctionnalisme (2000 : 55).

Touraine consacra toute sa vie à combattre les systèmes et particulièrement ceux qui sont totalitaires. Touché par la guerre et son expérience en Amérique latine, il se soulève catégoriquement contre tout système social (coercitifs/totalitaire). Ne recevant aucune subvention depuis son entrée comme directeur des Hautes Études (sciences sociales) en 1960, Touraine se sent libre de dire ce qu'il veut¹. Conséquemment, il exprimera cette liberté avec des coups de cœur en librairie ; ses écritures depuis quarante ans ont pour objectif de « substituer une sociologie de l'acteur à une sociologie du système social » (2000 : 7). Avec Touraine, la « grande théorie » durkheimnienne et la vision eschatologique qui souvent accompagne celle-ci sont entièrement abandonnées ; l'individu doit se concevoir par lui-même à l'intérieur du social et ne se perçoit plus comme faisant partie de *la* Société. De surcroît, la théorie classique décrit une société qui *se reproduit*, Touraine réfute cette notion. L'auteur soutient que chacun de nous est

responsable de la *production* du social. Il argumente que le social est né d'une création individuelle *et* collective ([1965] 1999 : 31). Les travaux d'Alain Touraine étant nombreux, nous devons limiter nos choix de lecture sur cinq textes : Sociologie de L'Action ([1965] 1999) ; Le Retour de L'Acteur ([1984]1997) ; Critique de la Modernité (1992) ; Pourrons-Nous Vivre Ensemble ? (1997) et La Recherche de Soi (2000). De plus, nous procédons à une deuxième contraction – nous nous limitons à la description du sujet et sa relation par rapport au mouvement social.

La nouvelle sociologie : action sociale et la désagrégation de la vision métasociale.

Dans la Sociologie de L'Action, Touraine se sépare définitivement de la métathéorie et les recherches qui visent à découvrir les facteurs et les causes ayant tenu un rôle central dans l'Histoire. Dans cet ouvrage Touraine écrit : «la sociologie est la connaissance de l'action sociale » ([1965] 1999 : 15); ce sera à partir de cette définition qu'il arrivera quelque vingt ans plus tard à sa définition du sujet. Un sujet que Touraine découvre à l'intérieur du travail (l'action de travailler).

L'action sociale passe par le travail, et comme dans les écritures d'Émile Durkheim, Touraine bâtit un argument autour du travail qui s'avère différent de celui avancé par la théorie marxiste – le travail contient une dimension positive. L'individu se distingue par son travail, il «fait» sa place et se démarque à l'endroit où il se situe. Tout comme Durkheim, Touraine dépasse la dimension économique du travail et nous présente un tout autre usage : celui de création et de contrôle. Touraine conserve le fait social qu'est le travail, et recherche à l'intérieur de celui-ci les conduites humaines. ce qui pour l'auteur équivaut à l'action sociale (31). Dès lors, Touraine établit la relation entre l'individu, le travail et l'action sociale ; l'individu *en action* devient un sujet. Ce dernier

influence, transforme, et « fait » l'histoire. Cette histoire, Touraine le maintient, elle est faite au milieu de la vie sociale, elle est personnelle et sociale : Je suis, mais l'autre n'est jamais très loin.

Dans Le Retour de L'Acteur ([1984] 1997), Touraine se positionne une fois de plus face à la métathéorie, la théorie classique. Les concepts tels que la société, les rôles et la représentation systémique du social sont questionnés par le sociologue français, et suivant l'exemple donné par les auteurs classiques, Touraine suggère un renouvellement de la pensée sociale. De cette suggestion, il pose la question suivante : « la vie sociale a-t-elle un centre ? » (71), oui de répondre l'auteur, et ce centre est triadique. Au cœur de la vie sociale nous retrouvons – le sujet, l'historicité et les mouvements sociaux (78) et le principe d'unité moderne se décrit comme suit : « la capacité des sociétés humaine à agir sur elles-mêmes » ([1984] 1997 : 73). Le sujet, pour Touraine, devient porteur de liberté, et il doit travailler à s'approprier la liberté de « faire » pour influencer les règles et les structures. L'humanité, nous tous entrons dans la création de l'acteur personnel. Donc, Touraine remplace l'unité institutionnelle décrite dans la sociologie classique par un centre entièrement créé par des acteurs sociaux qui travaillent à se libérer.

La nouvelle composante se retrouve dans le passage d'un concept de société comprenant symboles, règles, coutumes et privilèges vers une créativité humaine qui se retourne vers le dehors et fait face à cette conception. Cette créativité est individuelle et collective. De plus, attachée à cette créativité est la liberté, et cette dernière est portée par le sujet ; chacun d'entre nous entre dans la création de l'acteur personnel. Cet acteur détient une place centrale à l'intérieur de la vie sociale. Auparavant, la société était entraînée dans l'histoire et se reproduisait en suivant des lois naturelles, aujourd'hui nous

faisons notre histoire, personnellement et collectivement nous élargissons la distance entre la reproduction et la production de la vie sociale (74). Cet acteur, ce sujet devient le premier principe de l'unité moderne et ses instruments de travail est l'historicité.

L'historicité.

L'historicité devient un instrument avec lequel nous créons notre histoire, et construisons nos relations avec notre environnement en nous appuyant sur des modèles culturels, cognitifs, économiques et éthiques. Notre unité sociale ne se retrouve plus dans les règles et les mouvements internes fonctionnels, mais dans cette utilisation que nous faisons de la matière première. La culture, la cognition, l'économie et l'éthique deviennent des instruments servant à notre production : la production de nous-mêmes comme sujet (75).

Touraine ne parle plus d'institution, mais de ce qui est instituant – des orientations culturelles transformées en pratiques sociales. Nous devons demeurer vigilants, souligne l'auteur, et insister sur l'idée du sujet surtout dans une époque où plusieurs restent préoccupés par l'équilibre et nos rapports avec l'environnement plus que notre propre transformation. Cette historicité devient la deuxième dimension de l'unité de la vie sociale et cet ensemble d'instruments est source de conflits. L'accès à ces instruments, ces modèles culturels, cognitifs, économique, et éthique est au centre d'un conflit : quel objet culturel ? Quel est le modèle de cognition, d'économie et d'éthique qui deviendra acceptable et sera transformé en pratiques sociales ? Pour être en mesure de répondre à ces questions, Touraine utilise le mouvement social la troisième; et dernière notion de l'unité sociale moderne.

Mouvement social.

Karl Marx nommait ces groupes des classes sociales; Touraine pour éviter toutes confusions avec le concept marxiste et aussi pour insister sur la différence majeure, parlera de mouvements sociaux (77). Selon Touraine, Marx opposait les classes, les capitalistes et les prolétaires. Aujourd'hui, ces deux groupes opposés par Marx sont réunis dans leurs croyances et leurs désirs : le progrès. La bataille n'est pas entre, mais à l'intérieur des pratiques sociales. Les orientations culturelles sont les mêmes pour les deux parties, par contre, le combat est *pour le contrôle de la forme donnée à ces orientations culturelles*. Touraine rapproche les groupes dans leurs orientations, leurs objectifs, mais situe la lutte à l'intérieur de celle-ci (77). Ce conflit est tellement important que l'auteur, sans renier le lien avec la notion de classes, se sépare de cette notion marxiste et argumente au travers la notion du mouvement social. Ce dernier constitue le troisième élément central à la vie sociale moderne.

Dans Le Retour de L'Acteur, le sociologue découvre trois éléments pour rafraîchir son analyse du social. Touraine nous propose de sortir des analyses de classes sociales et d'institutions reliées à « la société » et nous suggère trois instruments d'étude : 1) un individu qui se distance des pratiques organisées et qui par cette activité devient sujet, 2) cette distance se parcourt à l'intérieur d'une lutte visant à influencer les pratiques sociales (l'historicité) 3) et ce chemin peut-être parcouru par le biais du mouvement social.

Dans la Sociologie de L'Action ([1965] 1999), Touraine découvre le sujet à l'intérieur du travail, par contre l'auteur suggère que l'analyse doive se faire à partir du sujet historique et non du travail, ce travail Touraine le considère comme un fait social, donc superficiel et doit être pénétré. L'auteur ne dénigre pas l'utilité du fait social, mais

argumente que ce dernier n'est que la première étape et que le sociologue doit étudier les « conduites humaines » ([1965] 1999 : 31), les dessous de ce fait social. Le sujet se questionne sur sa situation personnelle et sa position dans son milieu de travail ; cette réflexion n'est pas faite sur son rôle à l'intérieur du travail, mais comme une appréciation de sa situation dans celui-ci. Dans la Sociologie de L'Action, Touraine met en place son idée du sujet et le situe par rapport à la sociologie : la libération du sujet annonce la naissance de la sociologie. Le sujet ne se retrouve pas « dans l'histoire », mais il est le producteur de celle-ci ; il raconte cette histoire au travers son travail.

Pour Touraine, le sujet en travaillant affirme son pouvoir sur l'objet et il manifeste sa créativité. Cette conception restera le centre de son attention jusqu'à aujourd'hui alors qu'il publie un texte entier dédié au sujet La Recherche de Soi (2000). Vingt ans plus tard, le sujet ne peut plus être décrit en terme historique. Le sujet n'a plus de contenu essentiel et en ce qui concerne cette notion Touraine accepte, partiellement, la vision de Foucault qui souligne que le sujet n'a pas de « centre » ([1984]1997 : 74).

Depuis la Sociologie de L'Action, Touraine a remplacé la conception métasociale typique de la sociologie classique par un concept de liberté essentiel à la définition du sujet dans la modernité. Ensuite, se détachant de ces conceptions qui enfermaient l'individu à l'intérieur d'une théorie métasociale, l'auteur a identifié les dimensions de cette nouvelle forme d'analyse. En conséquence, nous sommes en mesure de poursuivre une conception du sujet moderne ; un individu libre et utilisant cette liberté à des fins de création se rattachant à lui-même et au social. Notre prochaine étape est de définir cet individu qui est devenu acteur et sujet, car ces deux dimensions seront dorénavant indissociables.

Émergence du sujet et subjectivation.

Le sujet, dans la Critique de la Modernité est décrit comme étant « la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur » (1992 : 267). Dans ce livre, Touraine présente à ses lecteurs un individu capable d'autodétermination en ce qui concerne sa prise de décisions, une capacité que Touraine crédite à René Descartes (1992 :62-7).

René Descartes, Touraine soutient, est doublement moderne parce qu'il permet à la modernité de se tenir sur ses deux jambes. Le dualisme nous permet de découvrir les lois de la nature créées par Dieu (méditation) et à l'homme à définir sa propre existence comme un être créé à l'image de Dieu (1992 : 64). Avec Descartes, nous avons appris à douter et à nous questionner, nos principes de conduites sont dictés de l'intérieur plus que par un ordre extérieur. Nos impératifs moraux nous sont dictés au travers d'une pratique qui nous invite à un dépassement de soi et qui nous conduit à agir avec générosité. Selon Touraine, Descartes valorisait la volonté plus que la sagesse et privilégiait l'amitié et la reconnaissance de l'autre comme Sujet (65).

Comme sujet, nous sommes non seulement en contrôle de nous-mêmes, et de nos actions et de notre situation, mais nous concevons nos comportements comme des composantes de notre histoire personnelle et collective. Le sujet transforme les relations sociales, mais sans jamais s'identifier complètement à un groupe ou à une collectivité – l'acteur ne se conforme pas. Le sujet n'est pas l'agent d'une œuvre collective. Par contre, nous savons très bien que toute bataille livrée pour faire respecter une forme de pratique sociale relative à une orientation culturelle touche la collectivité impliquée dans cette

lutte. Touraine, en libérant l'individu, écarte l'agent ; l'auteur soutient qu'il n'y a plus de place pour un intermédiaire, car chacun de nous est responsable de modifier les conditions personnelles ou collectives. Touraine, ne l'oublions point, craint les agents, les militants et toute personne pouvant apparaître comme un transmetteur d'idéologie. Le sujet transforme toutes les situations dans lesquelles ils se retrouvent et ajoute à celles-ci une touche personnelle, mais ce que «je» transforme ne se soude point à moi. Bien que faisant partie de différents groupes et organisations qui viennent se rajouter à nos amours et nos amitiés, «je» n'appartient à personne et à aucun groupe. À ce propos, Touraine dira, quelques années plus tard, que nos impératifs liés à l'allégeance se retrouvent à l'intérieur de nous-mêmes (2000 : 105). Les actions du sujet ne sont plus utiles pour «la société », et de surcroît le sujet ne répond plus aux commandements de Dieu alors qui est-ce qui nous guide? Son désir d'être sujet et la protection de sa liberté. Le sujet de Touraine ne sombre jamais dans un individualisme détaché du social et réduit à une satisfaction d'intérêt. Par contre, l'auteur est conscient du combat interne que se livrent ces deux éléments : sujet – intérêt.

Notre premier défi est de composer avec nos différences intérieures, avec un mouvement constant d'engagement et de désengagement. Le sujet se retrouve continuellement à l'intérieur de différents rôles, entre deux vies ou deux désirs, entre les attentes extérieures et celle générées de l'intérieur. Nous devons souvent mettre de côté nos pulsions et nos intérêts pour nos impératifs moraux². Notre vie est faite d'énergie, et de cette énergie le sujet passe à l'action. Par contre, ce dernier n'a rien à combattre, mais tout est à transformer. Sur l'utilisation de cette énergie, Touraine est très clair : elle n'est pas destinée à l'action révolutionnaire et à la destruction, mais à exprimer ma liberté et à

défendre ce besoin d'être un acteur ([1984]1997 :12; 114). Et cette utilisation de l'énergie est toujours à l'intérieur d'une situation d'inclusion et d'exclusion, car Touraine est conscient q'une appartenance est rarement exhaustive (269).

Jusqu'ici, le sujet apparaît comme un idéal à atteindre, un état d'être vers lequel nous dirigeons nos efforts. Cette notion idéale peut apparaître irréalisable; par contre, Touraine nous protège de cette vision utopique en apportant une spécification indispensable à sa conception du sujet – la subjectivation.

-La subjectivation

Être un sujet est un événement éphémère dans notre vie : le sujet peut se manifester souvent, mais cette expression demeure un événement. Le sujet est de nature fuyant – il ne se laisse pas « saisir ». Le sujet « est l'appel à la transformation du Soi en acteur » (1992 : 269), il est un dégagement temporaire, car nous revenons toujours vers nos rôles et nos associations personnelles ou collectives. Le sujet n'est pas le héros de notre histoire, car il n'est jamais gagnant; si un jour je me percevais comme un vainqueur, je serais projetée hors du moment et me retrouverais dans le surmoi. Le sujet vainqueur est celui qui a vaincu la sexualité et les passions, celui qui n'a plus aucune bataille intérieure entre le sujet et l'intérêt. L'individu à ce moment-là est tout à fait contraire au sujet, car ce dernier n'aspire point à la transcendance des intérêts et des rôles, mais à une liberté et de se retrouver dans le surmoi voudrait dire que je renonce à ma liberté. Vaincre les intérêts demande une vigilance contraire à la liberté, car une fois conquise, cette victoire devra être sans cesse sauvegardé. L'individu, le sujet et l'acteur se côtoient, mais demeurent distincts. Dire « Je » fais appel au sujet qui pour un moment me transforme en acteur. Dire « Je » demande un effort dont la résultante est une

séparation temporaire de l'individu aux groupes auxquels il fait partie et à ses rôles dans son quotidien ; «[l]a subjectivation détruit « le Moi » qui se définit par la correspondance des conduites personnelles et des rôles sociaux et est construit par des interactions³ sociales et l'action d'agences de socialisation. » (1992 : 270).

Dans Pourrons-Nous Vivre Ensemble ? Touraine définit le sujet « comme le désir de l'individu d'être un acteur » (1997 : 103). Cette volonté d'être un acteur et d'agir en toute liberté est revisitée dans ce livre dans lequel l'auteur poursuit sa théorie du sujet et de la subjectivation. L'individu se retrouve de nouveau constamment menacé par le désir de consommer d'un côté, et le désir de maintenir sa liberté de l'autre – d'être sujet et acteur. Ce continuel déchirement, accompagné de la souffrance, constitue le domaine du sujet, car ce qui menace son individuation le motive et finalement le fait agir (1997 : 102). Les actions du sujet ne sont jamais dirigées dans le but de servir une grande cause, mais pour protéger « l'existence individuelle » (1997 : 104). Dans Pourrons-Nous Vivre Ensemble ? Touraine nous rappelle avec insistance que le sujet est séparé de toute notion systémique et qu'il ne travaille pas pour construire un nouvel ordre social. L'individu de Touraine est libre d'aller et de venir à l'intérieur de ses différentes affiliations. Par contre, il faut rappeler que notre individualité est toujours maintenue en contact avec l'autre et ses luttes pour donner une forme sociale aux orientations culturelles de son milieu ; une lutte qui depuis Le Retour de L'Acteur ([1984]1997) fait partie de la dimension de l'historicité.

-La dimension religieuse du sujet

« [...] le sujet de la modernité n'est rien d'autre que le descendant sécularisé du sujet de la religion. » (1992 : 274). Touraine dans la Critique de la Modernité (1992)

recupère la dimension religieuse du sujet, car sans cette caractéristique, le sujet risque d'être réduit à un projet technique, scientifique ou social. Touraine soutient que nous devons extraire l'individu de la communauté religieuse, mais conserver « un principe non social de régulation des conduites humaines (1992 : 274). Nous devons chercher ailleurs que dans la science et la technologie, et nos réflexions doivent nous forcer à sortir du champ social, légal et scientifique ; nous devons explorer et nous questionner. L'auteur nous offre un paradoxe qui porte à réflexion quand il souligne que le Christ « se conforma dans l'action libre » (1992 : 267). Le Christ se sera soumis à la volonté de son père, mais à l'intérieur de son humanité il a défié toutes les lois de l'époque. Son histoire nous enseigne que la seule et unique loi que le Christ aura observée fut la loi de l'amour – celle qui demande aux hommes de s'aimer les uns les autres. Les autres lois, il les a toutes questionnées et si nécessaire il les a défiées. Il y a dans l'idée du divin, à l'opposition du sacré, un appel contre la société et l'évangile place le divin au-dessus du social (2000 : 217-25). De placer les droits de l'homme au-dessus du social est, pour Touraine, inspirée du religieux.

Sous aucune considération, Touraine ne cherche à valoriser la religion organisée et une pensée subordonnée à la communauté. Il recupère dans le symbole religieux qu'est le Christ, le sujet libre qui ne répond à aucune loi⁴, sauf celles qu'il considère comme faisant parties de son projet central – aimer l'autre comme lui-même. Sa liberté fut liée à celle des autres jusqu'au jour où, pour la dernière fois, défiant la loi devant le gouverneur de Judée, il sera mis à mort. Ce fait n'est pas sans nous rappeler l'événement du Tiananmen Square (4 juin 1989) qui démontre clairement que sur certains territoires les exigences de l'État priment sur celles de l'individu.

Les préoccupations de Touraine, en ce qui concerne la relation entre l'individu et son milieu social demeure le point central de son analyse dont la subjectivation est le désir d'individuation. Cette tension, perçue dans les écritures d'Émile Durkheim et de Georges Herbert Mead, est toujours perceptible chez Touraine, encore plus que chez Charles Taylor.

Nous quittons la conception avec un individu libre, un sujet à l'opposé du Moi. Un sujet qui se ne conforme pas, qui oscille entre l'ordre et le désordre, l'engagement et le dégageant : un sujet fuyant qui demeure insaisissable, de passage. Sans cette considération, le lecteur risque de percevoir la théorie de Touraine comme impossible.

Dans Le Retour de L'Acteur ([1984]1997) Touraine identifiait un centre de la vie sociale dans la modernité. Ce centre triadique comprend le sujet, l'historicité et le mouvement social. Jusqu'ici nous avons élaboré la conception du sujet, sa nature et ses aspirations. L'existence même du sujet repose sur sa volonté de lutte pour la liberté, la sienne et celle des autres. Conséquemment, cette volonté conduira ce dernier à unir ses efforts à ceux des autres dans ce que Touraine nomme le mouvement sociétal et ce, parce que dans la modernité nous faisons notre histoire. Au travers notre historicité (deuxième partie du centre) que Touraine décrit comme la « capacité de se transformer » (1997 : 152) nous écrivons notre histoire. La prochaine section décrit le mouvement sociétal et son lien indissociable qu'il entretient avec le sujet.

Mouvement sociétal

En renommant le mouvement social un mouvement sociétal Touraine tient à se distancer des conceptualisations passées. Touraine dans Le Retour de L'Acteur créait la première distance en remplaçant classes sociales par mouvements sociaux. Plus tard,

Touraine se distance encore une fois alors que dans Pourrons-Nous Vivre Ensemble ? (1997) il remplace le terme social par celui de sociétal. L'auteur argumente que cette séparation est nécessaire pour indiquer que ces nouveaux mouvements donnent au sujet une place primordiale ; ils ont rapport au sujet et non à la société. Ces mouvements sociétaux oeuvrent pour « changer la vie » et non la société (1997 : 171) ; ils s'adressent à l'acteur et transportent leurs actions. Le mouvement sociétal est le troisième élément qui forme le centre de la vie sociale moderne : sujet – historicité – mouvement sociétal et ce dernier représente la dimension collective de nos actions.

Le mouvement sociétal ne lutte pas pour les grandes causes, mais pour la liberté et le respect du sujet. Ces nouveaux mouvements ne sont pas des révoltes et des combats *contre* un ennemi, mais *pour* la liberté de chacun de nous. Le mouvement sociétal est comme le sujet, il est éphémère car en devenant permanent et organisé ce dernier risque de se dégrader en idéologie et combat politique qui se traduisent souvent en intérêts particuliers et élitistes (1997 : 162-64).

Mouvements culturels

Le mouvement sociétal et le mouvement culturel se ressemblent en ce qui concerne la place réservée au sujet. Les deux mouvements, contrairement aux mouvements historiques ou sociaux, donnent une place primordiale à ce dernier. Selon Touraine, les mouvements que nous avons vu apparaître depuis les années soixante sont culturels plus que sociétaux ou sociaux car ils « tendent à défendre ou à transformer une figure du sujet » (1997 : 177). Lorsque que Touraine retrace et donne une description des différents mouvements collectifs, il apparaît de toute évidence que le mouvement culturel est très éloigné de la grande cause sociale. Lorsque je me joins à d'autres acteurs au sein

d'un mouvement culturel, je défends une culture dans laquelle je vis et deviens un acteur. un mouvement dans lequel j'écris mon histoire. Par exemple, un mouvement sociétal qui défend les droits des gais et des lesbiennes peut rejoindre toute une population; nous pouvons tous ensemble nous prononcer sur un thème qui nous touche collectivement – la liberté. Par contre, cette lutte particulière devient un mouvement culturel appartenant aux gais et lesbiennes qui, dans la collectivité, témoignent du désir et de la volonté de transformer leur vie. Les mouvements culturels ne changent pas le monde, ils sont utilisés pour aider le sujet à devenir un acteur. Le mouvement des femmes est un autre exemple d'un mouvement sociétal à contenu culturel –le mouvement des femmes contient différentes cultures. Selon Touraine, le mouvement des femmes, comme tout autre mouvement culturel, est une question de morale d'abord, pas de politique.

Il est important de rappeler au lecteur que le sujet n'est pas une personne concrète, le sujet est un moment qui se conjugue à l'intérieur de l'action ; donc le mouvement culturel lutte pour la liberté et l'égalité des droits et non pour défendre *quelqu'un*. Le mouvement culturel encore plus que le mouvement sociétal appelle le sujet et sa créativité, il doit reconnaître «...la spécificité psychologique et culturelle de chacun et de sa capacité de création, fondée sur la raison ou sur une affirmation encore plus directe de la créativité » (1997 : 180). Collectivement, unissant leur désir d'individuation, les sujets remettent en cause les modes d'utilisations des modèles culturels (historicité) ; les traditions sont mises au défi et parfois elles sont contestées. Le sujet, en se joignant momentanément à un mouvement culturel, défend son individualité. Il ne faut pas que ces mouvements se transforment en mouvements organisés et rigides. Le mouvement culturel comme le sujet est en continuel engagement et dégage⁵. Ce mouvement collectif ne

regroupe pas nécessairement des gens qui luttent pour défendre des intérêts acquis, par exemple, des travailleurs, mais pour une appartenance culturelle. Finalement, à l'intérieur d'un mouvement culturel, le sujet parle pour lui-même, « je » parle. « Pouvoir dire « Je » devient la principale force de limitation de l'emprise du social sur l'acteur » (2000 : 111), et Touraine a dédié toute sa vie intellectuelle à cette recherche du soi et ce pour découvrir le « Je ».

Le sujet aujourd'hui.

En 1999, Touraine accorde une entrevue à son collègue de travail Farhad Khosrokhavar⁶. Cette entrevue durera une année et donne naissance au dernier livre de Touraine, La Recherche de Soi (2000). Dans ce texte, le sujet est la volonté d'individuation ; l'individu *veut* devenir autonome et libre. L'individu de Touraine n'est pas membre d'un mouvement et ne milite point pour « la cause », mais au travers d'un combat pour sa propre liberté, il peut influencer celle de l'autre. L'acteur est de moins en moins social, il est de plus en plus dirigé par un idéal de lui-même, tout en n'existant que dans des situations sociales (2000 : 9). Cette juxtaposition que fait Touraine apparaît comme faisant suite à l'argument de Taylor, mais il y a une divergence majeure. Par rapport au sujet⁷, Touraine nous détache de tout slogan et idéal politique, il nous arrache à nos rêves de vision communautaire ; l'individu endosse une responsabilité plus grande qu'auparavant, mais celle-ci est personnelle⁸. Les impératifs intérieurs se renforcent alors que les balises institutionnelles et religieuses disparaissent ; les grandes valeurs sont remplacées par un individualisme qui se veut authentique et une responsabilité personnelle et collective (105-14). La culpabilité religieuse est remplacée par un sentiment de honte lorsque que nous ne nous comportons pas en sujet.

Dans La Recherche de Soi (2000), Touraine réaffirme ses thèmes d'engagement, de dégageement, de subjectivation et de mouvements culturels – nous nous joignons à des collectivités pour affirmer nos droits culturels. La recherche de soi passe par les mouvements collectifs, les conflits et, dans ce livre, Touraine y rajoute l'amour et la notion du corps. Pas la passion qui désobjective, qui «dissout» le sujet, mais l'amour. Touraine soutient qu'une relation amoureuse qui nous fait découvrir une partie de nous même jusqu'ici ignoré est une chance de subjectivation (105). Pour l'auteur, l'amour est important pour le sujet. Cet état amoureux, Touraine soutient qu'il nous projette en dehors des conventions, cet état appartient au non social. Les conventions à ce moment là sont souvent transgressées. En ce qui concerne le corps, l'auteur soutient que tout entretien corporel n'est pas narcissisme. Le sujet agit avec affection envers lui-même et avec souci de bien paraître pour lui-même et de ce fait souligne l'importance de son corps. « Mon corps c'est moi, je suis mon corps » (119), insiste Touraine. « Je » est intégré au corps et toute séparation est néfaste. (114-18). Avec cet énoncé, nous sommes en mesure de faire un rapprochement avec la théorie de Georges Herbert Mead qui donne au corps une place de choix dans la conception du «soi». Ce corps, qui avec Descartes devait être vaincu, est devenu avec Mead un instrument essentiel à la formation du «soi» et avec Touraine un élément indispensable pour dire «Je». Question d'équité, nous devons souligner l'époque dans laquelle Descartes a formulé sa méthode.

Touraine, qui au départ a développé sa notion d'acteur, aujourd'hui il lui préfère la notion de sujet (113). « Je » suis le sujet des mes actions ; « Je » me constitue moi-même et agis en tant que sujet, mes actions sont faites en vue d'atteindre ou de conserver ma liberté, mais ceci en demeurant toujours conscient de l'autre. Ce que je fais, mes actions

sont *pour* moi et non *contre* l'autre. Touraine réaffirme sa position en ce qui concerne le sujet : le rapport intime est avec soi et non avec le moi social, ce dernier est toujours présent mais n'évoque pas le sujet; le moi est un rôle. Comme le souligne l'auteur, être médecin ou bien chef d'entreprise ne dit rien sur ma personne, ces notions informent sur ma situation sociale.

Dans Le Retour de L'Acteur Alain Touraine situe la sociologie, et nous-même les sujets, comme étant à l'intérieur d'une période de transition et de désorientation ([1984]1997 : 11). Les sociologues doivent abandonner les vieilles formes d'analyses, et nous, en tant que sujets, nous nous devons d'abandonner nos vieilles références ; nous sommes pour l'instant dans ce que William Bridges identifie comme le « no man's land. » Le « moi » suivant les règles n'est plus de mise, et bien que plusieurs d'entre nous célébrions cette liberté il faut reconnaître que pour certains cette nouvelle autonomie est déconcertante et la cause d'un grand malaise. Touraine le reconnaît dans son texte Pourrons-Nous Vivre Ensemble ?, quand il souligne que notre « point d'appui n'est pas l'espoir mais la souffrance du déchirement » (1997 : 99). Nous devons sortir de l'oppression du « moi » social, des lois et de tous ces interdits et retrouver le « je » qui pour certains demandera un saut dans l'inconnu; car pour plusieurs, le « je » n'existe pas ou si peu. Plusieurs manifestent leurs désirs d'individualité par des gestes d'agressions, en arborant le statut de victime ou en s'adonnant à une consommation destructrice dans le but de « devenir quelqu'un » . Touraine demande énormément, il «lève la barre» très haute; pouvons-nous réussir à passer au dessus? Nous répondons que oui, il y a des possibilités et celles-ci nous sont fournies par la définition du sujet.

La théorie de Touraine ne suggère point l'abandon de notre vie quotidienne avec ses rôles et sa consommation. Aucun besoin d'abandonner famille et amies pour se retirer à l'intérieur d'une vie ascétique, nous fournissons l'effort de l'endroit où nous sommes. «Je» m'engage et «Je» me dégage ; le sujet est un moment, le désir éternel. Nous devons saisir les occasions d'agir en sujet et si nous faillons à la tâche, il y aura toujours une autre occasion et ce, jusqu'au dernier moment. Nous entrons dans l'ère du sujet et de l'acteur.

Ce qu'Alain Touraine attend de nous est pour certains une chose extraordinaire et pour d'autres elle est impensable. La sociologie que nous propose Touraine est enlevante, elle nous entraîne à penser que chacun de nous peu revendiquer –Liberté, Égalité et Fraternité (1992 : 374); néanmoins il faut toujours penser aux autres et respecter ceux qui ne peuvent pas ou qui ne veulent pas. Car il ne faut pas oublier qu'avec les revendications viennent les choix, les responsabilités et les conséquences.

Utilisant ces trois thèmes liberté, égalité et fraternité, nous désirons suggérer une révolution morale et intellectuelle en revendiquant la décriminalisation de la prostitution. Nous proposons un acte d'amour qui pour un moment arrête les discours moralisateurs et conduit vers l'écoute et le dialogue. Inspiré d'Alain Touraine, acceptons d'être pour un moment déconcertés par un discours qui dérange et qui peut-être va à l'encontre de certaines de nos valeurs. Dans le chapitre suivant, nous revendiquons la légitimation de la prostituée et de ses actes. Le chapitre suivant réunit les auteurs utilisés jusqu'ici et exprime un effort pour célébrer le sujet.

Dans ce chapitre, nous avons présenté l'individu qui, au travers les écritures d'Alain Touraine, devient un acteur et un sujet. En premier lieu, nous avons situé la

théorie de Touraine à partir d'un renouveau sociologique suggéré par ce dernier –action sociale et l'écroulement de la vision métasociale. Ensuite, nous avons suivi l'auteur alors qu'il remplace la métathéorie par un nouveau tableau décrivant le sujet, l'historicité et les mouvements sociaux comme éléments centraux. Pour conclure, utilisant le dernier livre de Touraine La Recherche de Soi (2000), nous avons situé ce sujet dans le contexte actuel et avons mesuré les implications reliées à cette théorie.

¹ Touraine détient une position privilégiée, car dans des situations dans lesquelles, en tant que chercheurs ou étudiants nous devons faire des demandes de subventions tout repose sur l'acceptation d'un comité. Un professeur à Concordia me disait un jour « [les agences qui donnent des bourses] nous devons faire en sorte de ne pas les offusquer.

² Cette réflexion, bien que celle-ci se rapportant aux lois, fût l'objet d'un livre par Sigmund Freud Civilization and Its Discontents New York : 1961. Ce rapprochement par Touraine ne fait aucun doute « Freud [...] déchira l'illusion de cette correspondance et révéla que l'univers du désir était en conflit avec celui de la loi » (1997: 118). Dans le contexte présent nous utilisons cette réflexion de Freud pour illustrer une bataille intérieure entre le sujet et les intérêts.

³ Touraine dans Le Retour de L'Acteur ([1984]1997 : 86) soutient que nous devons parler de relations et non d'interactions car ces dernières prennent en considération la conscience des acteurs et nous devons dépasser l'interprétation que les acteurs font de leurs interactions.

⁴ Sur ce thème Touraine rejoint les auteurs tel que Paul Tillich et John Powell qui ont écrit longuement sur le caractère spirituel de notre humanité.

⁵ Il est important de ne pas confondre cette notion d'engagement/dégagement avec le concept de fragmentation. Le sujet ne se « brise » pas il s'engage et se dégage.

⁶ Farhad Khosrokhavar est co-directeur de l'École des hautes études en sciences sociales et un chercheur au Centre d'analyse et d'interventions sociologiques (CADIS) fondé par Touraine.

⁷ Il est très important ici de faire cette distinction – Touraine, en tant que sujet nous place face au social et non dans le social. Il nous sépare et nous joint, engagement et déengagement. Être impliqué en politique oui, militer en tant que sujet, non. Un sujet ne milite pas.

⁸ En ce qui concerne cet argument est repris, en ce qui regarde l'individu à l'intérieur de la nation québécoise, par Gérard Bouchard (1999 : 124).

Chapitre VI

De l'individu au Sujet. Réflexion sur la prostitution -un défi pour le Sujet.

Arrivés à la fin de ce mémoire, nous souhaitons présenter au lecteur un objet d'étude permettant l'application des théories et critiques présentées dans ce travail. De plus, cet objet nous donne la possibilité de percevoir les affinités et les divergences de nos théoriciens. Dans ce chapitre qui se veut exploratoire, nous délibérons sur un événement qui est au cœur de l'actualité montréalaise –la prostitution de rue. Durant l'été 2001, trois députés fédéraux de la région de Montréal proposent la légalisation de la prostitution (Devoir, 16 juillet, 2001). La suggestion n'est pas récente mais cette fois-ci, l'idée est retenue et fera l'objet d'une étude regroupant organismes sociaux, travailleuses du sexe, représentants de quartiers et agents officiels de la ville de Montréal. Bien qu'étant, pour l'instant, contre l'idée de légalisation¹, nous désirions formuler une hypothèse en ce qui concerne les effets possibles causés par la criminalisation et le délogement continuel des prostituées de rue. Inspiré des notions du soi, de l'identité et du Sujet proposé dans ce mémoire, ce chapitre propose un acte de résistance. Munies d'arguments germés dans le social et soutenues par les notions de la morale moderne, les prostituées doivent réévaluer et contester la loi. Nous suggérons que cette confrontation soit basée sur l'hypothèse suivante : la criminalisation et le délogement incessant font obstacle à la formation du soi, rend difficile, voire impossible, le processus de transition (si désiré) des prostituées de rue², et retarde la recherche de solutions. Nous inspirant d'une analyse de Michel Parazelli (1997), nous présentons les principaux éléments contenus dans cette controverse et cette analyse a pour contexte le projet urbain Montréalais. Donc, dans la première section, nous faisons une brève récapitulation des

théories présentées dans les chapitres précédents et ensuite nous définissons le projet urbain et la notion qui en découle – la «ville entreprise». Nous porterons ensuite notre attention sur la restructuration de Montréal dans le projet urbain, ce regard nous conduisant au Faubourg St-Laurent endroit qui sert de résidence aux vestiges du *Red-Light* montréalais. Après quoi, en nous appuyant sur la théorie du soi développée dans ce travail, nous argumentons que la criminalisation et le délogement des prostituées (a) sont néfastes à la conception de leur personne, (b) rendent la transition difficile et (c) elles retardent la recherche de solutions et ne respectent pas les guides moraux adoptés dans la modernité et décrits par Charles Taylor dans The Sources of The Self (1989).

De l'individu au sujet

Ce mémoire présente un individu qui est devenu sujet et dont l'identité se trouve solidement appuyée sur un soi qui est capable de raisonnement moral conçu dans le social. Conséquemment, nous nous devons de souligner brièvement les écritures de René Descartes et d'Émile Durkheim qui ont donné à la morale une place importante dans leur travail.

Le Discours de la Méthode ([1637]1989) fournit à l'être humain une procédure pour atteindre l'autosuffisance morale. Sans adhérer à cet idéal d'autosuffisance, nous conservons une dimension de ce texte : le discernement par la pensée. René Descartes nous incite à la réflexion et à la réévaluation des enseignements moraux reçus, le philosophe nous incite à trouver notre morale à l'intérieur de nous-même. Dans ce mémoire, nous souhaitons que le sujet, contrairement aux recommandations du philosophe, utilise le dialogue pour apprendre à penser *par* lui-même mais à la suite dialogue. Depuis les enseignements de Descartes au 17^e siècle, suivis de Rousseau et

Herder au 18^e, l'individu «cultive» sa liberté. Cependant, cet idéal de liberté n'est pas toujours facile à rejoindre et pour plusieurs, elle demeure un rêve. Utilisant Le Suicide [1897] 1993) et De La Division du Travail ([1893] 1998) d'Émile Durkheim, nous avons démontré que l'individu était un nouveau-né qui devait continuellement composer avec une tension engendrée par sa séparation récente. L'individu qui était *dans* la société se retrouve *face* à elle et il doit continuellement se battre pour y sauvegarder son individualité. Durkheim saura reconnaître la tension perpétuelle entre l'individu et le social. Cette tension est ressentie dans Le Suicide ([1897] 1993), mais jamais pénétrée. Plus tard, dans un cours qu'il donne à la Sorbonne sur l'éducation morale, Durkheim parlera de conflits mais suivant sa méthode, ces derniers resteront des faits sociaux.

Dans L'Éducation Morale ([1922] 1974) Émile Durkheim soutient que l'éducation morale commence à l'école et se poursuit dans les conflits. Ces conflits ne nous informent d'aucune façon sur la conception du sujet, car le sociologue ne pénètre jamais l'individu. En conséquence, pour entrer à l'intérieur de ce fait social qu'est le débat autour de la prostitution, et utiliser ce dernier pour la conception du sujet, nous devons délaissier Durkheim. Le sociologue français sera rappelé lorsque nous ferons un rapport entre le concept de liberté et la loi.

Comme nous l'avons démontré dans ce mémoire, le sujet est conçu à travers ses décisions et ses choix faits dans sa vie quotidienne. Charles Taylor et Alain Touraine, bien que situant ce dernier dans un contexte différent, nous réfèrent tous les deux à un individu capable de raisonnement. Taylor appuie sa notion d'identité sur le «soi» et Touraine théorise un sujet capable de réflexion menant à l'action. Les deux penseurs théorisent un individu qui dialogue, réfléchit et agit pour se former une identité et

devenir un sujet. Quel que soit le but que nous visons pour notre vie, le point de départ est le langage (une forme de communication quelconque) et la pensée –la genèse du soi ; celle-ci revient à Georges Herbert Mead.

Georges Herbert Mead : le Soi

La théorie de Mead est inspirée de Darwin, celle-ci est évolutive et souligne le rôle primordial joué par l'organisme physiologique. Notre «soi» prend naissance à l'intérieur des rôles sociaux (jeu réglementé) et requiert une étroite collaboration entre l'organisme, l'«autrui généralisé» et son élément fondamental est le langage. C'est avec l'introduction du langage, un acte de communication, que Mead pénètre le comportement et formule sa théorie de l'esprit. Cet esprit est essentiel à la formation de notre soi.

L'être humain devient conscient de lui-même et cette conscience est acquise lorsqu'une personne prend et adopte les attitudes de « l'autrui généralisé ». Nous devenons des objets pour nous-mêmes à l'intérieur d'actes et de réponses sociales. Devenir un objet pour nous-mêmes marque le déclenchement d'un processus entre nous et notre environnement qui aura comme résultante la production d'une personnalité bien à nous. «Je » est la partie du soi qui nous donne notre identité il est l'élément créatif du soi. L'humain est le seul organisme qui devient un objet pour lui-même. Cet objet est notre « moi ». Le «Je» agit sur le « moi» et apporte ce qui donne à l'individu sa particularité. À l'instant même où « je » devient conscient, «je» se transforme en un objet qui est « moi ». Le « soi » est une action, un acte de communication. Notre individualité passe au travers d'une action.

Comme individu, non seulement nous réagissons à notre environnement mais nous réagissons contre lui. Il y a lutte entre le « soi » et son environnement. Mead

argumente que c'est grâce à ces combats que nous pouvons espérer les changements. La situation sociale est l'atelier de travail du soi, elle est l'endroit où nous développons notre personnalité et notre compétence à résoudre les problèmes. Dans les situations de conflits, nous négocions notre attachement envers nous-mêmes *et* notre groupe et développons notre compétence en passant au travers les obstacles. Le social non seulement donne notre « soi » mais l'estime de soi ; nous sommes reconnus par notre «manière de faire les choses». Notre dignité et le respect de nous-mêmes passent par nos interactions avec notre communauté.

Il faut se rappeler que beaucoup de nos actions n'impliquent pas notre soi, nous ne sommes pas conscients de toutes nos actions. Par contre, lorsque l'une d'elles concerne « le soi », le psychique y joue un rôle central et nous amène vers une solution au problème situé devant nous.

Georges Herbert Mead théorise un soi né à l'intérieur du pragmatisme américain. La genèse du soi passe par l'action ; «je» est un acte, de la perception à l'échéance.

Charles Taylor : l'identité

Depuis la Réforme, notre vie possède une valeur intrinsèque et elle doit être traitée avec respect ; la modernité se démarque par l'affirmation de la vie ordinaire . Désormais, la dignité, notre valeur en tant qu'être humain, se retrouve à l'intérieur de nos activités quotidiennes, activités qui sont accessibles à tous. Nul besoin de se retirer loin du monde et de mener une existence austère ; il nous suffit de respecter notre vie. Notre identité, selon Taylor, prend naissance à l'intérieur de cette vie quotidienne.

Chaque individu marche vers un idéal de vie. Cet idéal ne se retrouve plus entre les styles de vie et les professions, mais à l'intérieur de ceux-ci. Cette aspiration se

poursuit dans la vie quotidienne, dans un environnement qui *doit* nous fournir l'espace nécessaire à cette poursuite. Quotidiennement, à la suite de conversations et de débats nous faisons des choix, des choix réfléchis qui nous conduisent toujours un peu plus près de notre idéal de vie. L'individu de Taylor ne se préoccupe point de son image mais se soucie de ses décisions et aspire à voir que ces dernières reconnues. Ces choix doivent être justifiés pour éviter de tomber dans le relativisme ; nous devons utiliser l'autre pour dialoguer et bâtir un argument réfléchi en ce qui concerne nos choix. La non reconnaissance de ces choix est ce qu'il y a de plus néfaste pour la formation de notre identité et l'estime de nous-même.

Alain Touraine : le Sujet

Le sujet de Touraine est « le désir d'être acteur». Le sujet emploie le langage, culture et politique de travail et ceci en fonction de *sa* liberté. Découvert dans le travail, le sujet de Touraine prend forme dans cette activité créative et sur laquelle il applique une certaine maîtrise. Notre aspiration aujourd'hui consiste à agir en sujet. Nous servant des trois instruments d'historicité, langage, culture et politique dans un mouvement de continuuel «engagement dégageant», nous travaillons sans cesse pour notre liberté. Pour Touraine, notre profession et notre situation sociale ne révèlent point qui je suis, elles fournissent de l'information démographique. Le sujet est la volonté d'individuation ; l'individu *veut* devenir autonome et libre. Touraine nous détache de tout slogan et idéal politique et nous arrache à nos rêves communautaires ; l'individu endosse une responsabilité plus grande qu'auparavant, mais celle-ci est personnelle et non pour le bien de la société. Les impératifs intérieurs se renforcent alors que les balises institutionnelles et religieuses disparaissent ; les grandes valeurs sont remplacées par un individualisme

qui se veut authentique et une responsabilité personnelle et collective. La culpabilité religieuse est remplacée par un sentiment de honte lorsque que nous ne nous comportons pas en sujet.

Alain Touraine inclut l'amour et le corps dans son discours ; pas la passion qui désubjective, qui «efface» le sujet mais l'amour. Touraine soutient qu'une relation amoureuse qui nous fait découvrir une partie de nous même jusqu'ici ignoré est une chance de subjectivation. Touraine soutient que cet état amoureux nous projette en dehors des conventions et appartient au non social. En ce qui concerne le corps, l'auteur soutient que tous soins corporels n'est pas narcissisme. Le sujet doit agir avec affection envers lui-même et avec souci de bien paraître pour lui-même, et de ce fait souligner l'importance de son corps. « Mon corps c'est moi, je suis mon corps » notre corps étant indispensable pour être en mesure de dire «Je», toujours selon Touraine.

Devenir le sujet décrit par Alain Touraine apparaît, à certains moments, comme utopique et irréalisable ; l'effort demandé semble impossible à fournir. Le sociologue est conscient de cette situation et y ajoute un élément tempérant –la subjectivation. Le sociologue soutient que d'être et agir en sujet est une situation partielle, nous sommes étant toujours en mouvement entre nos rôles et nos désirs. Nous composons avec un mouvement continuuel entre l'engagement et le dégageement. Seule et en me joignant temporairement aux autres, Je gagne *ma* liberté, celle-ci n'étant jamais acquise.

Les trois penseurs nous offrent des notions qui sous-entendent le mouvement. Notre corps et notre esprit sont réunis pour développer un soi sur lequel s'appuiera notre identité et le désir d'être sujet. Rien n'est acquis, tout se gagne dans l'historicité – langage, culture, moralité et politique. Sans renier la notion de rôle présentée par

Durkheim et Mead, Alain Touraine nous invite à les repenser et, dans certains moments, les ignorés. Charles Taylor, sans discuter ceux-ci d'une manière systématique, nous appelle aussi à les reconsidérer à l'intérieur d'une moralité moderne qui inclut la notion de choix. Ayant appréhendé l'essentiel des penseurs présentés dans ce mémoire la prochaine section utilise un événement d'actualité montréalaise pour illustrer leurs théories.

Prostitution et le Faubourg St-Laurent : la création d'un problème

Malgré une évolution incontestable des mœurs entourant la sexualité, la prostitution demeure un sujet difficile à discuter. Les discours académiques et populaires demeurent souvent coincés à l'intérieur d'un débat douloureux théorisant la prostitution comme un acte dégradant et sans aucune dimension ou propriété positive. Certaines villes, comme Amsterdam, relâchent leurs lois en ce qui concerne la prostitution, et d'autres, comme New York, sous le maire Giuliani ont redoublé leurs efforts pour enrayer cette pratique. En ce qui concerne ce débat, il existe à Montréal depuis 1996 un organisme du nom de Stella qui travaille pour la décriminalisation de la prostitution et pour la reconnaissance de celle-ci comme « une activité génératrice de revenus³. » Cette organisation existe grâce à des subventions provinciales, municipales et privées. Conséquemment, nous en sommes arrivés à la conclusion que les administrateurs et certains citoyens étaient disposés non seulement à reprendre le dialogue, mais à l'amener sur la place publique. Malgré le fait que le projet pilote de décriminalisation, lancé en été 2000, fût un désastre total, quatre organismes communautaires, dont Stella, poursuivent leur travail d'accompagnement et de sensibilisation (Le Devoir, 14 mai 2001).

Une prostituée est un sujet, un acteur et elle se conçoit au travers d'une biographie. À l'intérieur de son « activité génératrice de revenus », elle démontre une compétence et acquiert une indépendance qui sans cette activité lui serait impossible. La situation de la prostituée s'étale sur un continuum, de la victime à la femme d'affaires, d'une activité assurant la survie à une autre assurant l'indépendance totale⁴. Toute personne pratiquant la prostitution peut un jour décider de quitter le métier, une décision qui place la prostituée dans une situation transitionnelle. Un dossier criminel rend cette transition beaucoup plus difficile et souvent peut empêcher, au lieu d'encourager, un changement de situation qui serait devenue intolérable. Une prostituée est, en premier lieu, une personne qui marche vers un idéal de vie, elle lutte tous les jours et essaie de composer avec ce que la vie lui présente. Aucune d'elles n'est à l'abri des messages et des attentes formulées par la publicité et par les prescripteurs de styles de vie.

À la suite de notre participation à quelques discussions et de la lecture d'une entrevue dans *La Gazette des Femmes* accordée par deux porte-parole⁵ du groupe Stella (mai-juin 2000), nous concevons le travail de la coalition comme une lutte pour la reconnaissance sociale des prostituées. Forte des théories présentées dans ce mémoire cette revendication nous aura conduites à nous poser deux questions. (1) Comment pouvons-nous justifier cette revendication (de reconnaissance) faite par Stella ? (2) Comment justifier la nécessité d'un *Red-Light*, et par le fait même, condamner son érosion avec tant de vigueur? Avant de répondre à ces deux questions, nous nous devons de localiser le débat de la prostitution à l'intérieur d'un projet urbain – la restructuration de la ville de Montréal.

Le projet Urbain

Bob Jessop (1995) et Patrizia Ingallina (2001) soutiennent que pour assurer leur survivance et être en mesure de mener une concurrence à l'échelle mondiale, les villes doivent développer des moyens pour générer des revenus⁶. Jessop a nommé cette tendance «la ville entreprise», un terme qui en lui-même se rapporte aux fonctionnements d'entreprises et fait référence aux techniques de gestion avec lesquelles ces villes opèrent. Les deux auteurs soutiennent que, dans le contexte de la mondialisation, les villes sont souvent gérées comme des entreprises. La « ville entreprise » est non seulement un endroit où les gens se retrouvent pour la conduite de leurs affaires, mais la ville elle-même devient le produit. Les administrateurs de cette ville la préparent en employant la méthode dite «planification stratégique» dans laquelle le projet urbain occupe une place de premier plan (Ingallina, 2001 : 12).

Dans ce projet urbain «[l]a figure traditionnelle du maire est remplacée par le «maire-manager» qui gère sa ville comme une entreprise » (2001 : 13). De cette position, de gérant le conseil administratif engage des agents qui ont pour mandat de promouvoir la ville et de planifier la génération de revenus.

La mise en marché de Montréal.

Montréal est graduellement devenu «le produit» depuis les années 30 alors que des changements dans l'industrie du transport et du domaine manufacturier forcent l'Administration de la ville à trouver des moyens pour rencontrer leurs responsabilités financières. C'est à ce moment que Montréal commença sa relance économique. Aujourd'hui, la technologie, l'industrie pharmaceutique et l'animation sont devenues les plus importantes industries à Montréal, et la ville est maintenant en pleine expansion.

Donc, la ville de Montréal doit subvenir à ses besoins ponctuels, et comme les événements tels que l'Expo 1967 et les Jeux Olympique de 1976 l'ont démontré, elle doit être en mesure de concurrencer les grandes villes sur la scène mondiale. Des entreprises internationales s'implantent à Montréal ou sont en période de négociation pour s'y introduire. Pour être en mesure d'attirer une clientèle internationale, Montréal doit promouvoir le fait que ses quartiers soient des endroits féconds, annonçant une prégnance économique. Ces quartiers, Michel Parazelli soutient, doivent signifier la prospérité.

L'autre domaine qui est en pleine expansion est l'industrie du tourisme, et les évènements ayant la côte d'affiche sont tous ceux entourant les festivals. Toujours selon Parazelli, la dimension mise de l'avant par les promoteurs est la sécurité des touristes car Montréal a la réputation d'être une des villes les plus sécuritaires au monde. Ce sentiment de confiance est obtenu en manipulant l'environnement, en faisant le ménage et un peu comme font les gens en plaquant les traîneries dans la garde-robe loin des yeux des invités.

Lorsqu'ils font la promotion de la ville, les agents demandent aux administrateurs en place d'opérer certains changements pour présenter au potentiel locataire ou propriétaire son plus beau «visage». Depuis les quarante dernières années, l'administration montréalaise, sous différents maires, a ordonné quelques refoulements majeurs. Vers la fin des années cinquante, Pax Plante procédait au nettoyage de la «scène artistique» avec l'aide d'un jeune avocat, Jean Drapeau. En 1967, et cette fois-ci expressément pour l'Expo 1967, Drapeau qui est à ce moment là le maire de Montréal, procède à un autre refoulement ; cette fois-ci, la cible est, entre autres, la communauté gaie. À nouveau, en 1976 pour les Jeux Olympiques, Drapeau refoule la communauté

gaie. Les temps ont bien changé et aujourd'hui le «dollar rose» est bien ancré dans l'économie de la ville (Rave et le festival Fierté Gaie) et fait partie de la stratégie de mise en marché. Le jardinier, satisfait de sa communauté gaie, se tourne maintenant centre l'industrie du sexe, plus précisément centre la prostitution de rue, un phénomène annonçant la décadence.

Depuis l'automne 1995, Montréal International (MI⁷) mène une campagne concurrentielle pour proposer l'idée que Montréal est la meilleure résidence pour les sièges sociaux internationaux. Montréal est la meilleure ville pour la conduite d'activités financières parce qu'elle est sécuritaire⁸ très abordable et qu'elle apparaît dans un emballage reflétant la prospérité. Cette ambition concurrentielle menée par MI a eu, et a encore, des répercussions sur tous les Montréalais ; ce projet de concurrence internationale touche autant l'actionnaire que l'assisté social. Conséquemment, depuis les dernières années, les Montréalais ont été témoin de changements, de petites à grandes envergures au centre-ville. Certains de ces changements ont fait le bonheur des actionnaires – Montréal dans le domaine des affaires est en grand essor. Par contre, plusieurs quartiers, réputés pour offrir à leurs résidents une qualité de vie à bas prix, voient cette réputation disparaître. Ce changement affecte les moins fortunés car il est de plus en plus difficile pour ces gens de se loger à peu de frais, sans devoir quitter leurs quartiers (Itinéraire, juillet août, 2001). Ce dernier énoncé conduit à un phénomène qui prend de plus en plus d'ampleur à Montréal – l'envahissement et l'érosion de certains quartiers par les promoteurs immobiliers. Ce fait entraîne l'évacuation de plusieurs résidents dont des prostituées.

Selon Ingallina, le projet urbain, contrairement à la notion de plan, est flexible et respecte les aspects sociaux. Il est important que la gestion rejoigne la créativité et le respect de l'aspect humain. Cette description du projet urbain nous porte à formuler l'argument suivant : tous changements apportés au Faubourg St-Laurent ne peuvent exclure la prostitution ; un projet urbain montréalais faisant fi de la prostitution dans ce secteur est impensable, et ce raisonnement, nous le bâtissons sur le travail de Michel Parazelli. Donc, classifiant la mise en marché de Montréal sous deux catégories –affaire et divertissement (incluant l'industrie du sexe), ce qui suit est un regard sur Montréal employant la notion de projet urbain dans la réédification du Faubourg St-Laurent.

Le Faubourg St-Laurent

Montréal comme tout grand centre urbain comprend des quartiers bien distincts. Westmount, Outremont, Centre-Sud, Plateau Mont-Royal, Hochelaga-Maisonneuve et le Faubourg St-Laurent ont toujours été le creuset d'une population aux reflets culturels particuliers. Certains de ces quartiers sont définis, depuis longtemps, comme étant sécuritaires ou dangereux. Ces qualificatifs provenant de l'imaginaire ou de la situation réelle ne changent en rien la réputation de ces différents quartiers et ce renom est automatiquement joint à certains quartiers. Cette réputation pour les promoteurs de la ville est intenable –Montréal doit annoncer, et ce, d'une manière homogène, sécurité et prospérité. Donc, certains résidents de Montréal ressentent la mise en marché et la restructuration de Montréal d'une manière beaucoup plus aiguë que d'autres ; pour notre discussion, nous fixons notre regard sur le Faubourg St-Laurent, un quartier qui est constamment menacé de démolition (Le Devoir, 6 juin 2001)⁹.

Le Faubourg Saint-Laurent est la résidence de deux anciennes «célébrités»

montréalaises –la *Main* (rue Saint-Laurent) et le *Red-Light*. Le quartier, autrefois fréquenté par la bourgeoisie francophone, fut délaissé vers les années 1950 (Parazelli, 1999 : 172). C'est alors que le *Red-Light* prend forme. Celui-ci s'installe dans le quadrilatère cerné au nord par la rue Sainte-Catherine, au sud par de la Gauchetière, à l'ouest par la rue Saint Dominique et à l'est par Saint-Hubert. Donc, l'industrie du sexe s'installe dans ce quadrilatère, et la rue Saint-Laurent qui devient la *Main* sera reconnue par tous les Montréalais ainsi que par les touristes.

L'érosion qui débute dans les années '70 apporte les premiers changements au *Red-Light*. Il sera dorénavant délimité à l'est par la rue Sainte-Elizabeth, à l'ouest par la rue Clark et au nord par la rue Ontario, et la rue de la Gauchetière demeure la clôture sud. Depuis 1992, la ville de Montréal ne donne plus de permis d'alcool pour œuvrer dans l'industrie du sexe sur la rue Saint-Laurent mais les vestiges y demeurent. Quelques bars, dont le *Café Cléopâtre*, des tavernes et le *Montréal Pool Room* attirent encore leurs clientèles régulières et parmi celles-ci nous y retrouvons prostituées et clients.

Cette observation en ce qui concerne l'érosion du *Red-Light* nous a conduit à réfléchir sur la question suivante : pourquoi l'administration de Montréal exhorte-t-elle cette érosion? Parce que ce quartier est habité et utilisé par des criminels et annonce une situation de dégénération qui dans le contexte actuel de concurrence mondiale n'est plus de mise. Cette réponse qui apparaît toute simple nous conduit vers un argument substantiel. Engendrée par la rédaction des théories présentées dans ce travail, cette réponse est lourde de signification et celle-ci nous conduit profondément à l'intérieur d'un débat moral. Elle nous oblige à reconsidérer la prostituée comme un sujet ayant fait un choix de vie et agissant à l'intérieur d'une activité. Avant de continuer, nous devons,

et cela sans adopter une attitude moralisatrice, souligner les dimensions déplorables en ce qui regarde la prostitution de rue : le problème de la prostitution juvénile, la violence, et le trafic des femmes. La problématique reliée à ces situations requiert une approche différente. La travailleuse du sexe utilisée dans cette section est une personne d'âge adulte.

De plus, nous devons souligner que les raisons pour lesquelles certaines pratiquent la prostitution de rue ne font pas l'objet de cette exploration¹⁰. Le but de ce chapitre est de présenter au lecteur un objet d'étude permettant l'application des théories présentées dans ce travail. Cet objet, nous donne la possibilité de percevoir les affinités et les divergences de nos penseurs, et de plus pour faire apprécier la pertinence et la fraîcheur de leurs théories. Inspiré de ces penseurs nous rattachons le présent au passé – René Descartes, Émile Durkheim et Georges Herbert Mead sont encore de mise. Conséquemment, dans ce chapitre appuyé sur les théories présentées dans ce mémoire nous articulons une hypothèse en ce qui concerne les conséquences de la criminalisation et l'érosion du *Red-Light*. Cette discussion autour de la prostitution ne se veut pas polémique, mais un objet nous permettant d'explorer les théories présentées dans les chapitres précédents.

Nous appuyant sur les théories présentées dans ce mémoire nous reprenons, bien que modifié, l'argument présenté par Michel Parazelli. Nous argumentons que le fait de disperser les prostituées de leurs lieux d'appartenance¹¹ « peut constituer une violence symbolique car le phénomène d'appropriation et de désappropriation de lieux investis socialement est intimement lié à la construction de soi, au processus identitaire »

(1997 :181). Conséquemment, nous maintenons que l'érosion constante du *Red-Light* (certains diront qu'il n'existe déjà plus) depuis le début des années 80 :

- (a) - est néfaste pour la **conception** que l'individu a de lui-même particulièrement en ce qui regarde sa compétence, sa capacité à gérer sa vie et son identité.
- (b) - nuit au processus de **transition** (si celui-ci est désiré) et finalement
- (c) - ne règle aucunement le problème, au contraire elle retarde tout **dialogue positif** pour les prostituées et les résidents des quartiers (les prostituées sont maintenant à l'intérieur de quartiers résidentiels) affectés par ce conflit.

Dans la section suivante, nous explorons la première partie de notre argument qui soutient que la criminalisation, et le délogement sont néfastes pour la conception que l'individu a de lui-même. Utilisant la théorie de Georges Herbert Mead nous faisons un rapprochement entre le lieu de travail et la conception du soi, un soi qui, selon Mead, requiert la participation de l'environnement physique et spatial. Notre attention se porte particulièrement sur le sentiment de compétence. Ensuite usant la théorie de Taylor nous soutenons que ce sentiment de compétence apparaît aussi dans la capacité de faire des choix en ce qui concerne notre vie quotidienne et notre idéal de vie des choix argumentés avec l'autre. Ensuite, utilisant la théorie de Touraine, nous soulignons l'importance de notre biographie et faisons un rapprochement entre cette dernière et la reconnaissance pour l'intégrité du sujet.

Georges Herbert Mead –action et sentiment de compétence.

Georges Mead enfouit notre «soi» profondément dans le social ; celui-ci acquiert son authenticité et son estime à l'intérieur d'une relation avec son milieu. Toujours en rapport avec notre «soi», Mead soutient que notre originalité est acquise au travers nos actions, «notre manière de faire les choses». Notre groupe reconnaît ce que nous faisons car nous partageons avec eux un langage, par contre, dans certaines situations nous agissons d'une manière unique. Cette authenticité, cette «manière de faire les choses», elle

vient de notre «je» il en sera toujours l'auteur. Le social est «l'atelier» dans laquelle notre personnalité se développe, où nos échanges avec l'«autrui» généralisé poussent notre soi toujours plus loin et maintiennent notre personnalité en pleine croissance. L'occurrence de situations des plus variées permet à la personne de négocier son appartenance au groupe *et* à elle-même et ce, d'une manière continue car «le soi» et le groupe sont inséparables. L'«autrui» généralisé non seulement donne naissance à notre «soi» mais c'est dans cette relation que nous devenons conscients de qui nous sommes, et acquiert l'estime de nous-même. De l'acte social, incluant le langage et les gestes, naît le sentiment de compétence suivie du respect de soi-même, deux perceptions résultant «d'actes de conscience». Nos activités quotidiennes jouent un rôle primordial dans la formation de notre pensée ; une pensée, qui selon Mead, est un produit social et non l'inverse. De plus, contrastant avec la position psychologique, la théorie de Mead ne soutient que nos expériences doivent être considérées dans le social, jamais complètement détaché. Contrairement à l'argument cartésien (peu importe où je me situe) l'acquisition d'aptitudes est un événement qui non seulement implique toute la personne –corps et esprit ne font qu'un et nécessite une certaine stabilité sociale et spatiale. C'est en relation avec ce dernier point que nous soutenons :

-qu'un déplacement constant (forcé par la répression policière) empêche la formation de groupes, plus ou moins stables, à l'intérieur desquels la prostituée est en mesure d'acquérir dans sa vie de tous les jours un sentiment de compétence et d'estime de soi.

Mead soutient qu'il est impossible de planifier le processus créatif à l'intérieur d'une situation. Il serait alors possible d'avoir un plan, une intention mais il y aura

toujours beaucoup trop de paramètres à contrôler pour exécuter ce plan sans obstacle. C'est ici, face à ces variables, que le «je» s'ajuste et agit ; le «je» n'est pas contemplatif, il est créatif et se manifeste dans ces moments décisifs. Le «je» est une étincelle, une occurrence dans notre «moi» et ce, uniquement quand il fait face à un obstacle qui enrayer l'enchaînement d'un acte; donc, un changement de milieu continuels pourrait surcharger le «je». Nous soutenons qu'une prostituée qui doit se transplanter constamment ou qui doit composer quotidiennement avec cette menace, se retrouve dans un état de déséquilibre quasi ininterrompu. Cette personne doit sans cesse composer avec de nouveaux paramètres et, inévitablement, de nouveaux obstacles pour être en mesure d'agir avec compétence. L'intimidation policière et la menace constante de se faire déloger et perdre son lieu de travail défait cette cohérence et brouillent le rapport essentiel entre la personne et son milieu. Se retrouvant constamment face à de nouveaux problèmes, la personne risque d'éprouver un sentiment d'incompétence en ce qui concerne ses actions, sa manière d'agir. Ce sentiment de compétence est fortement relié à notre estime de soi, qui naît du regard que porte sur nous l'«autrui» généralisé lorsque nous démontrons un certain savoir-faire dans nos actions¹². Nous soutenons cet argument par cette citation de Georges Herbert Mead «not that this world will not eventually be brought within construction , at least by implication, but that for the time being the world and the individual have sufficient coherence to give the conditions under which the problem may be solved...» (1903:108). Sachant très bien que personne, et en aucun temps, n'est en contrôle total de son environnement, nous soutenons comme Mead, que notre milieu doit posséder un minimum de stabilité. La continuité du lieu de travail permet à l'organisme d'automatiser certaines de ses actions, l'allégeant et lui permettant l'acquisition d'une

compétence dépassant la survie. Ce dernier énoncé nous conduit à dimension superposée sur le «soi» -l'identité.

Charles Taylor – le soi, l'identité et la reconnaissance.

La modernité, soutient Taylor, comprend des défis qui n'existaient pas pour nos ancêtres de l'ère pré-moderne –idéal de vie, authenticité et excellence. Empruntant l'argument de Taylor qui soutient que les personnes se retrouvant dans les salles de consultations thérapeutiques se plaignent d'avoir perdu l'estime de soi nous faisons des liens entre la prostituée, la notion d'identité et l'estime de soi.

L'argument de Taylor soutient que notre identité (impossible sans la présence d'un «soi»¹³) est formée à partir de nos choix de vie, choix réfléchis et *discutés* avec notre milieu. Ces discussions en principe se doivent de tenir compte des éléments moraux modernes – autonomie, allègement de la souffrance et respect de la vie quotidienne. C'est dans cette vie quotidienne, soutient Taylor, que chacun de nous fait face à nos choix et à des questions d'ordre moral. Donc à l'intérieur de cette «activité génératrice de revenu» faite à temps partiel ou complet, la prostituée se doit d'être à la recherche d'un idéal de vie, une authenticité et le tout reflétant l'excellence. Taylor ne mentionne pas d'échéance mais il est de toute évidence que la formation de notre identité requiert un niveau de maturité élevé. Taylor soutient qu'une identité est appuyée sur le «soi» et qu'avoir un «soi» est de posséder la profondeur (complexité) nécessaire à la formation d'une identité. Pour être apte à développer cette identité, nous devons aller au fond de nos raisonnements et avoir la capacité de mettre nos valeurs et nos choix en perspective ; avoir une identité, c'est être capable d'atteindre une forme de pensée complexe (Taylor, 1989 : 32). Cette capacité, argumentée par Taylor, sous-entend une notion développementale qui rejoint la

théorie du «soi» de Mead. Cette capacité, nous soutenons qu'elle implique l'organisme et sa capacité d'acquérir une forme de communication –gestuelle ou de langage. La personne doit être en mesure de saisir certaines notions et de les exprimer ; une forme de langage est essentielle pour développer notre identité. Ici, Mead, Taylor et Touraine se rejoignent –le dialogue est capital. L'avortement, l'orientation sexuel, et bientôt (peut-être) le droit à l'euthanasie se sont gagnés, majoritairement à grands coups de mots ; des mots qui ont réussi à faire changer des lois. Car, comme le souligne Guy Rocher, les libertés et les droits passent par les lois du pays (2001 :69), des lois qui doivent être débattues verbalement.

Le linguiste Alain Bentolina soutient que «la maîtrise de la langue, l'apprentissage de la mécanique d'une langue, de la logique du langage, donne accès à tout le reste¹⁴». Sachant très bien que cette affirmation, fasse partie d'un débat linguistique impossible à aborder maintenant, il est impossible de renier le pouvoir des mots et du langage utilisé pour faire *valoir* nos choix ; comment expliquer le raisonnement derrière un style de vie¹⁵ comme la prostitution. Comment faire entendre, faire comprendre à l'autre cet idéal de vie, le raisonnement sur lequel repose l'identité. Sans une certaine forme de langage, sans dialogue, il n'y a pas d'identité.

Selon Charles Taylor, une des préoccupations principales de la modernité concerne nos choix de vie. Ces choix Taylor soutient que nous les faisons à l'intérieur de notre vie de tous les jours en prenant deux principaux chemins – le cœur et la raison. Faut-il encore que ces chemins soient libres d'accès. Nous maintenons qu'un état de déséquilibre quasi perpétuel garde l'organisme en état de survie et rend le processus de réflexion ou de recherche intérieure difficile, sinon impossible pour certaines personnes.

En conséquence, ces personnes ne sont pas en mesure de faire des choix réfléchis, ceux-ci ayant presque toujours cette odeur d'adrénaline. Conséquemment, nous soutenons que la menace d'arrestation et d'expulsions surchargeant le «soi» nuit à la formation de l'identité qui repose la capacité de faire des choix réfléchis.

Taylor argumente que toute personne pense et agit à l'intérieur de structures qui contiennent un idéal ; pour cet auteur, il est impossible d'être en dehors d'une structure quelle que soit cette dernière (Taylor, 1989, 1991). Ces structures forment la base de nos raisonnements. Les structures ont changé, mais il est faux de prétendre que nous sommes sans références morales. L'individu contemporain se retrouve au travers des références créées dans son milieu social (Taylor, 1989 : 9). À partir de sa situation, l'individu vise un idéal, un idéal atteint au travers de choix faits quotidiennement. C'est dans cette situation que les problèmes résultant de la «non-reconnaissance» surgissent – cet idéal ainsi que les choix conduisant vers celui-ci doivent être reconnus ; la «non-reconnaissance» menace l'individu, son sentiment de compétence (en matière de choix) et son estime de soi. Avec la modernité et ses choix, vient l'angoisse d'être dans l'erreur ou pire encore que nos choix, nos arguments face aux questions importantes ne sont pas reconnus par l'autre. Taylor écrit «... our identity is partly shaped by recognition or by its absence, often by misrecongnition of other, and so a person or a group if people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves» (1994 :25). Cette reconnaissance vise nos choix de vie, ceux que nous faisons chaque jour. Il est sans doute difficile pour plusieurs d'imaginer la prostitution de rue comme un style de vie; par contre, nous devons considérer tous les angles de cette activité génératrice de revenus.

Tout en soulignant que cette activité peut-être le résultat, comme le souligne Parazelli, d'un «choix contraint», il faut réfléchir et poser des questions. Il est fort possible qu'au milieu d'une situation qui apparaît comme tragique pour plusieurs, se trouve un atelier dans lequel la personne bâtit son «soi».

Cette écoute, ce dialogue si important pour la formation de notre identité, sont fournis majoritairement par les travailleurs de rue¹⁶ des centres communautaires comme Stella (Duval, Fontaine, 2000 : 53). Malheureusement, ce dialogue est constamment compromis par les déplacements continuels des prostituées ; il se résume souvent à des conversations autour de besoins ponctuels. Les travailleurs de rue sont en mesure de confirmer qu'il est souvent très difficile d'établir des liens intimes avec la prostituée, des liens qui pourraient dépasser l'échange d'informations. Ce lien par le dialogue, si nécessaire à Taylor, nous conduit à notre dernière dimension en ce qui concerne la conception de l'individu –le désir d'être un acteur.

Alain Touraine : sujet et Subjectivation.

«Langue, culture, politique, voilà donc les instruments de la liberté» (Touraine, 2001 : 43). Ces instruments, nous le reconnaissons, représentent l'historicité dont le porteur est le sujet. Faut-il encore y avoir un sujet! Le dialogue entre les travailleurs de rue et les prostituées est primordial dans la formation et l'affirmation du sujet. Ce désir d'être acteur et d'être capable de mener sa vie, présenté par Touraine comme étant élémentaire, est clairement transmis aux prostituées par les travailleurs de rue (Parazelli, 1997 ; Duval et Fontaine 2000).

Comment faire pour mener sa vie dans la criminalité et dans la honte? Comment aller puiser au fond de nous ce désir de liberté et d'affirmation de soi? Ce désir, nous

théorisons, accompagne l'estime de soi et pour retrouver celle-ci, la prostituée devra questionner ces étiquettes apposées sur sa personne : victime, perverse, amoral, pour en nommer que quelques-unes. « On apprend à un enfant à accepter le discours de l'autre, mais à ne pas l'accepter comme pain béni, à l'accepter avec un minimum d'exigences, à poser des questions, à se poser des questions » nous dit Alain Bentolila (2001 :26). Cette recommandation est sans aucun doute inspirée de René Descartes, et Touraine l'utilise. Plaçant Descartes au début de la subjectivation, Touraine donne à ce questionnement et à ces remises en question une place centrale dans la définition du sujet ; un sujet qui se bat pour sa liberté, qui défie le statu quo, qui dérange. Inspirés de la philosophie cartésienne, et avec l'aide de l'«autrui» généralisé, nous nous devons de questionner les accusations et réviser la légitimité des étiquettes. Sans renier le rôle primordial de la loi, et sans jamais manquer de respect pour l'autre, ce questionnement doit se faire.

De plus, nous soulignons que dans les dialogues dont parle Touraine, les voix individuelles doivent être entendues, toutes les réflexions doivent être écoutées. Une fois encore, nous soulignons l'importance du respect, de l'écoute et du dialogue, mais pas nécessairement l'approbation ; car sans cette légitimité, notre biographie demeure incomplète. Le petit fil rouge dont nous parle Touraine est coupé, et à ce moment là comment se raconte-t-on sa vie? Touraine nous dit¹⁷ qu'aujourd'hui il est essentiel de pouvoir dire : «[m] on histoire de vie est l'histoire de *ma* vie» (2001 : 47, emphase ajoutée). Comment la raconter aux autres notre histoire? Encore plus important, comment raconter cette histoire à nous-même? Ici nous rejoignons le processus de transition qui dépend, en partie, d'une biographie intégrale, et aussi de l'estime de soi qui nécessite un regard indulgent que seul un sujet travaillant pour sa liberté peut se donner. La honte,

soutient Touraine, vient du fait que nous n'agissons point en sujet et non du sentiment ancien relié au péché (Touraine, 2000).

En ce qui concerne la formation de l'individu, les trois auteurs se rencontrent sur le langage. Par contre, ce langage est utilisé différemment par les penseurs. Mead et Taylor ont tous les deux des tendances beaucoup plus communautaires que Touraine. Touraine détache l'individu de l'«autrui» généralisé et du mouvement politique et communautaire, le sujet étant conçu dans un perpétuel mouvement d'engagement et de déengagement. Le langage est utilisé par le sujet pour défendre sa liberté en non pour l'unir aux autres. Le sujet de Touraine, sans être isolé, ne se joint à aucun groupe de manière permanente ; sa rencontre avec la communauté est éphémère. Alain Touraine insiste pour entendre les voix individuelles et sur l'action politique pour la liberté du sujet, Charles Taylor insiste sur l'action politique pour le bien communautaire. Taylor donnerait son approbation à Stella plus rapidement que Touraine. Ce dernier serait plus méfiant de Stella et soulignerait le danger qui guette les coalitions, le sujet devant se battre avant tout pour lui-même, la coalition aurait toujours le deuxième rang. À ce sujet, Mead et Taylor sont plus près de la sociologie d'Émile Durkheim, une sociologie qui travaillait toujours pour la *santé* sociale. Pour Touraine, Stella ne doit pas militer pour la santé sociale mais pour infuser aux travailleuses du sexe le courage de devenir des sujets, les encourager les travailleuses à se tenir debout pour elle-mêmes et non pour la soi-disant quiétude des citoyens de Montréal. Nos impératifs moraux, et ce désir de paix qui doit venir de l'intérieur, prend naissance dans l'amour et l'estime de soi et non dans le devoir ; cette paix elle doit être désirée.

L'utilisation du corps est reconnue par les trois penseurs. Mead soutient que le corps et l'esprit ne peuvent se passer l'un de l'autre dans la conception du soi ; Taylor reconnaît le corps dans sa capacité de véhiculer une attitude et Touraine, soutient que l'estime de soi passe par le corps «je suis mon corps» (2000 :119).

Les trois penseurs théorisent sur la conception de l'individu, et nous devons à Mead la genèse du soi. Sans jamais nous permettre de réduire «le soi» à un processus biologique et dénudé de mystère, nous appuyons l'identité moderne sur le soi tel qu'il théorise. Forts de cette notion du soi, nous sommes aussi en mesure d'apprécier le raisonnement de Taylor en ce qui concerne l'identité.

La prostitution de rue est souvent dangereuse et triste à voir. Violence et drogues faisant souvent parties de cette activité. Cette situation, certains argumenteront, pourrait être transformée par une simple décision –changer de milieu, partir et changer sa vie. Pour contrecarrer cet argument (des plus simplistes) entendu souvent dans le discours populaire et médiatique, nous utilisons la notion de transition.

Processus de transition (si désiré¹⁸).

William Bridges définit la transition comme suit «[t]ransition is the psychological process people go through to come to terms with a new situation. Change is external, transition is internal» (1993:3). Selon Bridges, ce ne sont pas les changements qui bouleversent notre existence, mais le fait d'ignorer la notion de transition. Le processus transitionnel comprend trois étapes –une fin, une zone neutre et un nouveau début. Donc, pour réussir à composer avec les changements une personne doit (a) avoir la possibilité de faire le deuil de la situation laissée derrière elle, (b) avoir les ressources pour tolérer le «vide» et (c) s'assurer l'espace pour spéculer sur son avenir. Il est sans doute difficile

pour certains de concevoir qu'une prostituée de rue puisse éprouver du regret en ce qui regarde son travail. Sur ce point, William Bridges soutient que même les pires situations restent difficiles à quitter (1980 : 90-110, 1991 : 5). De plus, il faut réaliser que dans ses activités de tous les jours, l'individu y retrouve des personnes qui lui sont chères et des rituels. Ces rituels, aussi pénibles qu'ils puissent paraître au monde extérieur, donnent du sens à la vie. Comment alors faire le deuil d'une situation criminelle et honteuse ? Comment faire le deuil d'une situation qui pour l'autre semble ne posséder aucune dimension positive, donc nullement reconnue? Comment tolérer la zone «vide» et comment envisager la nouvelle? Nous soutenons que la transition est une phase essentielle pour toute personne désirant abandonner la prostitution de rue, et qu'elle s'avère beaucoup plus difficile si les prostituées demeurent criminalisées et non reconnues. Ce concept de reconnaissance est de nature suffisamment importante pour que Taylor écrive « ... misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need» (Taylor, 1994 : 26). Cependant, comment accorder une reconnaissance à cette action qui soulève tant de dédain ?

Le fait de reconnaître la prostitution de rue ne veut pas dire que nous approuvons son exercice. La reconnaissance présuppose un respect pour l'autre, un respect qui, avant de porter des jugements, nous incite à poser des questions qui peuvent nous aider à comprendre l'autre. Nous pourrions, suivant l'exemple de Parazelli, considérer que dans la pratique de la prostitution de rue il y a des éléments utiles à l'estime de soi et à au développement de la compétence. Les prostituées n'ont pas besoin de l'approbation des gens, ni de leur pitié ; elles ont juste besoin de l'espace qui accompagne souvent la

reconnaissance. Cet espace est essentiel pour entreprendre une démarche transitionnelle et ne peut être fourni que par l'État (la décriminalisation doit venir du gouvernement fédéral). Les citoyens de Montréal se doivent donc de réévaluer la criminalisation de la prostitution car tout changement apporté à cette loi, soutiendrait Durkheim, passe par eux.

Si nous retournons à l'argument de Taylor soutenant que la modernité nous garantit le respect, nous nous devons de réfléchir sur la proposition de Stella ; nous nous devons de remettre en question la loi entourant la prostitution. Charles Taylor pour être congruent se devrait de faire de même. Cette reconnaissance demande un effort et celui-ci, nous dirait Touraine, doit venir du cœur ; nous devons nous ouvrir à l'inconnu et à l'incertitude. Sans cette ouverture d'esprit il n'y a pas de maturation, selon Mead. Pas de chance pour cette étincelle (le psychique) qui enclenche le processus de résolution et qui fait appel au «je» responsable de notre créativité, et par le fait même notre authenticité. Cette reconnaissance est non seulement nécessaire pour la travailleuse du sexe, mais pour nous tous. Dans l'esprit de Descartes, ce débat nous donne la chance de pousser notre pensée plus loin, de défier les enseignements passés. Puis, dans l'esprit de Durkheim, il pourrait permettre aux citoyens de grandir.

La criminalisation retarde le dialogue, donc la quête de solutions, et aggrave le problème.

La ville de Montréal a mis des années à se pencher sérieusement sur le problème. Un des aboutissants de cette attitude «laissez-faire» aura été de laisser prostituées et résidents de certains quartiers comme Hocholaga-Maisonneuve et Centre-sud, se débattre seuls. Une des conséquences fut le fiasco de l'été 2000 quand le projet pilote a tourné à la

violence, une tension qui ne laisse plus aucune place pour le dialogue qui pourtant est essentiel à tout dépistage de solutions.

Charles Taylor nous raconte, dans The Sources of The Self (1989), la conception de notre guide moral dans la modernité. Le penseur décrit la pensée morale sur trois axes –le respect de l’autre, la vie ordinaire et la dignité. La criminalisation de la prostitution n’enfreint-elle pas cette pensée morale? Pour répondre à cette question nous avons consulté maître Benoit Lauzon. Il nous a expliqué que l’adoption de la charte canadienne des lois en 1982 a provoqué un questionnement sans précédent en ce qui concerne les lois canadiennes. Sachant bien qu’une remise en question de la charte canadienne des droits de la personne dépasse nos compétences actuelles, nous devons souligner que maître Lauzon a corroboré les écrits de Bock (1998) au sujet de la charte des droits et le rôle important que celle-ci joue dans les causes apportées devant un juge¹⁹. Maître Lauzon a lui-même débattu cette problématique (morale et loi) dans un mémoire qui doit être publié d’ici peu et a souligné l’impact de la charte sur les arguments légaux. Ici nous sommes en mesure d’apprécier les écritures de Durkheim qui, dans De La Division du Travail ([1893] 1998) argumente qu’une loi est un fait social, l’expression d’une valeur adoptée socialement. Donc nous pouvons donner de la substance à notre question est ce que la criminalisation de la prostitution au Canada est morale? Est-ce qu’elle suit les lignes de conduites morales données par Taylor? Sachant qu’aucun de nos théoriciens ne prône l’individualisme atomistique nous soutenons que la criminalisation doit être confrontée avec l’aide de la charte, la loi et les lignes de conduite rapportées par Taylor.

La ville annonce partout à l’aide de bannière que le Faubourg St-Laurent est un quartier en plein essor; nous demandons bien pour qui?

Le dialogue.

La prostitution est une activité qui ne laisse personne indifférent. Dans ce chapitre, nous avons utilisé les écritures de Georges Herbert Mead qui théorise un soi porteur du contrôle social. Charles Taylor pour sa part qui soutient que notre idéal de vie se rattache aux choix reliés à la vie bonne, et Touraine parle de liberté. Comment ces intellectuels apprécieraient-ils l'usage de leurs théories et comment ces théoriciens considéreraient-ils notre approche? Avant de spéculer, rappelons aux lecteurs que l'objet de notre discussion est une personne adulte et que la prostitution au Canada n'est pas criminelle; l'élément illégal est la sollicitation.

Ces théoriciens recevraient cette réflexion avec réserve, sans aucun doute, mais chacun d'eux serait «obligé» d'écouter attentivement les arguments proposés. Influencé par Durkheim, et récemment par Zygmunt Bauman (1999 : 183-4), nous argumentons que les conflits annoncent une prégnance permettant la maturation de notre morale. Notre capacité de revoir les lois et les règles est augmentée, car nos arguments obtiennent leurs valeurs lors de dialogues sociaux; au sein de notre communauté, nous allons débattre les questions se rapportant à la prostitution. À la lumière de cette dimension célébrée par Descartes et les Lumières ce dernier énoncé explique la capacité de réfléchir et questionner, de penser pour nous-mêmes, et aussi l'importance de la présence du cœur.

La moralité, en ce qui concerne le corps et la sexualité, tout comme l'avortement, restera toujours à l'intérieur de débats brûlants. Les débats permettent aux gens de repenser leur position, cette situation devient possible au travers de dialogues et non de situations manquant de respect. Sans jamais tomber dans le relativisme, chacun de nous devra expliquer son choix et les prostituées de même. Appuyer sur l'historicité d'Alain

Touraine, et les éléments de la vie ordinaire de Charles Taylor les prostituées devraient être en mesure de faire des choix et nous le rappelons, elles n'ont point besoin de notre approbation, elles ont droit à notre écoute.

Notre réflexion encourage un acte de transgression, car après une longue réflexion renchérie par les théories présentées dans ce travail, il est impossible de soutenir que la criminalisation de la prostitution fait partie des solutions. Ayant eu le privilège de rencontrer plusieurs prostituées, il est évident que l'Administration de la ville de Montréal se comporte d'une manière inacceptable envers les travailleuses du sexes. La lenteur des démarches n'aura fait qu'augmenter la tension sur les rues de Montréal. Pour permettre aux prostituées de prendre leur place de sujet, nous nous devons d'engager les Montréalais dans un processus de réflexion qui ouvrira l'esprit et le cœur afin de légitimer le statut de ces dernières. Le temps est arrivé où nous devons repenser la prostitution et comme Jacques Brel le disait en chantant Amsterdam, «que d'un geste grave et le regard fier nous ramenions nos bâtards en pleine lumière»²⁰.

Comment vivre ensemble ? Cette question nous la posons tout comme l'ont fait les théoriciens utilisés dans ce travail. Nous cherchons, comme eux, à comprendre comment vivre avec nos différences et apprendre à nous respecter. Ce dernier chapitre ne se veut pas une bataille théorique, ni un discours polémique, mais nous le percevons comme le début d'une conversation.

Dans ce chapitre nous avons fait une brève récapitulation des théories présentées dans les chapitres précédents et ensuite nous avons défini le projet urbain et la notion qui en découle – la «ville entreprise». Nous avons porté notre attention sur la restructuration de Montréal dans le projet urbain, un regard qui nous a conduit au Faubourg St-Laurent

endroit qui sert de résidence aux vestiges du *Red-Light* montréalais. Après quoi, en nous appuyant sur la théorie du soi développée dans ce travail, nous avons argumenté que la criminalisation et le délogement des prostituées (a) sont néfastes à la conception de leur personne, (b) rendent la transition difficile et (c) elles retardent la recherche de solutions et ne respectent pas les guides moraux adoptés dans la modernité et décrit par Charles Taylor dans The Sources of The Self (1989).

¹ L'égalisation veut dire un contrôle des prostituées, un contrôle que nous ne sommes pas en mesure de discuter.

² De ce point-ci, toute discussion se rapporte à la prostitution de rue. Il est évident que cette forme de prostitution soulève des débats ardents (Brook, 1998; Shaver, 1987). Conséquemment et par mesure d'économie, nous nous limitons à cette forme quand nous entrons dans notre argument principal. Donc, à l'intérieur de la formation du «soi», de la transition et du dépistage des solutions, toute mention «prostitution», et «prostituées» se rapporte toujours à la prostitution de rue. De plus, le genre est féminin mais applicable au masculin, et ce, toujours pour une question d'économie. De plus, cette transition peut se faire de la rue à un autre volet du travail du sexe. L'idée de transition que nous suggérons ici suit celle de Taylor, la travailleuse peut décider de passer de la rue à l'escorte. Nous acceptons le travail du sexe et les idéaux sont atteints à partir de ce point.

³ La prostitution tel que définit par Stella.

⁴ Nous soupçonnons que la prostitution de rue est le sort de la victime, plus que la femme d'affaire.

⁵ Claire Thiboutot est responsable des levées de fonds chez Stella et Marie-Claude Charlebois est la Cofondatrice de la Coalition des travailleurs et travailleuses du sexe. Toutes les deux font partie du conseil d'administration.

⁶ Cette première partie a bénéficié de la terminologie française puisé dans le livre de Patrizia Ingallina Le Projet Urbain (2001). L'idée originale en ce qui concerne ce chapitre est venue de Bob Jessop (1995) et Michel Parazelli (1997).

⁷ Pour référence voir La Presse du 6 janvier 2001. Le Grand Montréal a-t-il gagné son pari? Par Jacques Girard.

⁸ La notion de sécurité a été soulignée par Michel Parazelli (1999) et se rapporte aux festivals comme le Festival de Jazz et Juste pour rire. Je me suis permise d'étendre sa théorie à Montréal en général.

⁹ Je retiens ce quartier car inspirer de Parazelli j'explore les conséquences de la mise en marche de la ville. Par contre, il faut noter qu'en ce moment le même sort est réservé aux quartiers Centre-Sud et Hocholaga-Maisonneuve.

¹⁰ Une analyse des raisons pour lesquelles ces femmes font de la prostitution de rue nécessiterait, au minimum, la rédaction d'un autre chapitre.

¹¹ Malgré le fait que les prostituées sont en générale «migrantes» le Red-Light fut adopté par celles-ci vers les années 50.

¹² La dimension qui fait presque toujours pencher la balance lors d'une entrevue en vue d'un emploi est reliée à notre expérience. L'incompétence est très mal vue.

¹³ Taylor ne décrit pas le «soi», il se contente de nous dire ce que le «soi» n'est pas (Taylor, 1989 : 32).

¹⁴ Dans L'idée du siècle : La liberté du citoyen de Michel Lacombe Editions Fides (2001 : 16). Ce livre est un écrit à partir d'entrevues et viens avec disque laser inclus, donc nous avons écouté ces mots.

¹⁵ Il est difficile d'imaginer que la prostitution de rue est pour toutes celles qui la pratique un choix réfléchi, empruntant l'expression de Parazelli nous écrivons «choix contraints».

¹⁶ Des travailleurs de rues qui doivent se battre pour leur propre reconnaissance au niveau professionnel (Duval et Fontaine, 2000)

¹⁷ Dans L'idée du siècle : La liberté du citoyen de Michel Lacombe Editions Fides (2001 : 47). Ce livre est un écrit à partir d'entrevues et viens avec disque laser inclus, donc nous avons écouté ces mots.

¹⁸ Il est très important ici pour le lecteur de réaliser que dans aucun cas nous faisons la suggestion que les prostituées, doivent ou devraient quitter la prostitution. Cette décision revient à elles.

¹⁹ Ces informations nous viennent d'une entrevue avec Benoit Lauzon membre du barreau.

²⁰ Dans Amsterdam (1964).

Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons retracé la notion de l'individualité dans la modernité. À partir de la méthode de René Descartes, nous nous sommes séparés graduellement du cosmos et de cette séparation est née la pensée individuelle. Suivant les recommandations du Discours de la Méthode, la source de notre savoir a dû être trouvée à l'intérieur de nous et non dans l'univers. De plus, pour atteindre le bonheur, nous avons dû nous « défaire » de notre corps qui fut pour Descartes une nuisance. Dans la quatrième partie du Discours, il écrit : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps» (91). Pour certains des chercheurs du 19^e siècle, l'objet à observer sera désormais la pensée de l'individu et la science qui observera ce dernier sera la psychologie. À cette époque, un Français du nom d'Émile Durkheim a pour projet de donner aux études des sociétés une place non seulement particulière, mais dotée d'un caractère scientifique. Pour ce faire, il écrit Les Règles de la Méthode Sociologique qui donne aux sociologues un objet à étudier dont la nature est purement sociologique – le fait social.

Dans la sociologie durkheimnienne, l'individu est relégué au deuxième plan. Sans jamais renier l'importance de l'individu, le sociologue lui refusera l'emplacement central et autosuffisant que Descartes et la psychologie lui donnent. Durkheim soutient que le sociologue doit replacer l'individu dans *La* société et que l'objet d'étude doit être un fait social – une manière de penser et d'agir. Durkheim

contesta une méthode inspirée de la philosophie utilitaire qui soutenait qu'en examinant l'individu nous serions en mesure de tirer des conclusions d'ordre social. Durkheim, dans son désir de se séparer de la psychologie, ne regarde jamais « à l'intérieur » de l'individu, et ceci lui vaudra l'accusation de sombrer dans le sociologisme. Le sociologue français a une passion pour l'individu, ayant perdu un fils à la guerre nous supposons qu'il était très conscient des sacrifices que « La » société, pouvait attendre de ses citoyens. Son attachement pour la personne est sans équivoque dans Le Suicide ([1897] 1993). Durkheim nous présente un individu coincé, mais jamais effacé. Le sociologue soutient que la recherche d'un individualisme total, indépendante du social, est une illusion. Il est impossible que notre manière de penser et d'agir soit inaltérée par ceux qui nous entourent. Notre guide moral prend naissance à l'école, et se poursuit dans les conflits qui, en toute possibilité, seront articulés par un fait social (manière d'agir ou de penser) qui forme nos lois.

À la même époque, aux États-Unis, un sociologue du nom de Georges Herbert Mead conçoit un individu qui lui aussi est solidement ancré dans le social, mais soutient que ce dernier possède une dimension émancipatrice contenu dans le soi – le «je». Suivant la théorie de Mead, l'individu est conçu avec un soi né dans le social et capable de lui faire face. Le soi prend naissance dans les rôles sociaux, mais « je » peut modifier ces rôles et de là l'innovation de la théorie de Mead en ce qui regarde le soi. « Je » est conçu à partir d'un acte et c'est dans l'action que Mead théorise notre créativité. Le sociologue américain aura, à partir du pragmatisme, donné une dimension particulière à la notion du soi. Sa théorie

en ce qui concerne notre soi n'est pas seulement libératrice, mais nous permet de reconsidérer les mesures d'intelligence et le concept de compétence. La théorie de Mead, à notre avis, est un outil incomparable pour repenser le corps, l'esprit et la créativité. Finalement, l'article *The Definition of the Psychological* doit être repris pour nous permettre de réfléchir sur les notions d'objectivité/subjectivité qui fait encore l'objet de brûlants débats au sein de divers groupes de chercheurs (Pires, 1997).

Nous suggérons que la théorie de Mead ne soit réduite en aucune manière. Elle contient des dimensions biologiques, physiologiques, psychologiques et sociales. À une époque où le modèle médical connaît une nouvelle vague de popularité, nous devons, en tant que sociologues, contrecarrer cette tendance extrêmement coûteuse à l'individu et à son milieu social. Nos faits sociaux analysés dans le contexte des droits individuels ont atteint une complexité sans précédent et il devient parfois irrésistible (et rassurant) de les recouvrir d'une couverture médicale. Sans ignorer les maladies mentales, nous devons demeurer vigilants par rapport à des diagnostics qui sont employés comme des panacées¹.

Partant du principe gestaltiste les éléments compris dans la théorie de Mead demeurent inséparables. C'est sur cette base même que nous nous proposons de continuer le projet de Mead, soit tout projet concernant le soi et son environnement. Nous proposons une continuation du projet de Mead qui suive la méthode qu'il développe dans sa définition du psychique, soit : un maillon dans une chaîne d'événements responsable pour la genèse et la croissance de l'esprit qui est la matière première du soi.

La théorie de Mead nous laisse avec un soi «prêt à employer» et sur ce «soi» nous avons déposé l'identité de Charles Taylor². Capable de réflexivité et de résistance, le soi se développe une identité qui lui est propre. À force de dialogues et de conversations, au travers ses acceptations et ses refus l'individu se bâti une identité unique. La théorie de l'identité de Taylor est bien appuyée sur un « soi » capable d'utiliser ses capacités pour prendre des décisions d'ordre morales et spirituelles en ce qui concerne ses choix de vie. Notre identité se bâtit quotidiennement sur un fond pragmatique – un esprit de nature inter/active. Ce « soi » est capable de penser et d'agir conséquemment, car nous soutenons que nos décisions morales et spirituelles doivent être à certains moment ancrés solidement dans la vie quotidienne. Sans cette remarque, la théorie de l'identité de Taylor pourrait, pour certains d'entre nous, apparaître comme un idéal difficile à atteindre et se voir attribuer l'étiquette de théorie élitiste et bourgeoise. Le chercheur qui utilise la théorie de Taylor pour faire l'analyse de ses données doit prendre en considération les moyens que les individus ont à leur portée. Certains des chercheurs sont versés dans l'art de converser et de discuter sur des thèmes moraux, mais sans jamais prendre en considération l'autre et son contexte³. Taylor nous raconte l'histoire de nos choix et nous présente un « bassin » dans lequel nous puisons ces choix. À ce moment ci, nous nous sommes tournés vers Alain Touraine qui nous a suggéré l'historicité comme outil pour, non seulement faire ces choix, mais faire valoir ceux-ci.

Selon Touraine, cet outil doit être utilisé par le Sujet et les mouvements sociétaux. L'historicité – la culture, la cognition, l'économie et l'éthique. L'accès

à ces instruments, ces modèles culturels, cognitifs, économiques, et éthiques contenus dans le bassin, que nous a décrit Taylor, est au centre d'un conflit. Quel est le modèle de cognition, d'économie et d'éthique qui deviendra acceptable et *sera transformé en pratiques sociales* ? Les enjeux pour certains sont plus importants et omniprésents dans leur vie de tous les jours.

Touraine nous demande de dire «je», mais en gardant l'autre dans notre champ de vision. Le sociologue français est très conscient de l'effort qui doit être déployé pour être Sujet et pour enlever à sa théorie sa dimension utopique il suggère un mouvement continuel « d'engagement déengagement ». Ce mouvement se fait entre l'accomplissement de nos rôles et nos désirs de toutes sortes. Dans son dernier livre La Recherche de Soi (2000) il est évident que Touraine est conscient des difficultés que nous rencontrons dans notre vie quotidienne et des souffrances qui souvent accompagnent celles-ci. Sa théorie du Sujet en tient compte. En nous suggérant ce mouvement d'engagement déengagement Touraine nous offre une approche réaliste et adapté à notre quotidien, jamais il nous suggère la recherche de la perfection et de l'équilibre. Nous soutenons que la théorie du Sujet d'Alain Touraine contient un élément émancipateur sans précédent. Cette notion «d'engagement déengagement» donne à l'individu l'espace nécessaire pour se mouvoir entre ses devoirs envers l'autre et lui-même. Sans nous relever de nos responsabilités, Touraine nous permet de repenser celles-ci et de les reintroduire dans nos vies d'une manière différente.

Dans le sixième et dernier chapitre nous donnions aux lecteurs non seulement un objet avec lequel nous avons été en mesure d'explorer les diverses

théories présentées dans ce travail, mais un aperçu de nos arguments futurs en ce qui concerne le dossier de la prostitution à Montréal. Ce chapitre démontre une démarche originale dans le but de faire avancer le débat sur la prostitution. Nous soutenons que notre contention théorique contient des éléments nouveaux dans le discours entourant la prostitution – l’individu, les notions d’estime de soi, de compétence. Et, sans avoir fait une recherche exhaustive nous soupçonnons que la notion de transition n’est pas utilisée en ce moment dans les formes d’interventions offertes à Montréal à l’intérieur des services communautaire.

Ce mémoire est arrivé à destination. Aidé d’un philosophe et de quatre théoriciens nous avons relaté la naissance de la pensée individuelle, un soi intersubjectif, dialogique, capable de discernement dans la pensée et d’émancipation. Issu du social, l’individu travaille sans cesse pour sa liberté –une liberté jamais totalement acquise. Suivant l’argument de Touraine nous soutenons que la notion de société durkheimnienne est sans aucun doute plus applicable. Cette notion de Société est disparue; par contre, le social demeure. Il suffit d’assister à un débat sur la prostitution pour réaliser que la pression est très forte pour faire revenir les marginaux vers le centre. «Tenir son bout» quand il s’agit de confronter des prescriptions morales mûries depuis des siècles demande une capacité de penser, soutenir et convaincre. De plus, certaines rencontres testent l’estime de soi et la compétence des participants car elles exigent l’investissement intégral de la personne. Pour l’instant, dans le but de conclure, quelle est la nature de ces individus que nous côtoyons quotidiennement ?

La nature de l'individu est sociale. Son esprit et sa pensée sont de nature sociale. Son individualité est construite à travers sa manière d'agir et de solutionner les problèmes rencontrés dans son quotidien. L'individu moderne possède un « soi ». Bien appuyé sur cette dimension et à partir de celle-ci l'individu développe une identité – il fait des choix moraux. L'individu moderne se veut libre, il veut dire « Je ». Il peut le dire temporairement et jamais sans combat.

Les individus qui participeront au débat sur la prostitution verront leurs personnalités, leurs identités et leurs subjectivations mis à l'épreuve. Un acte de résistance ne doit jamais tomber dans le relativisme et se doit de tenir compte de l'autre. Comme nous a fait remarquer maître Lauzon, la charte des droits de la personne nous conduit en dehors des terrains battus. Les penseurs doivent faire face à des situations complexifiées par les revendications en matière de styles de vie, de droits individuels et de groupes. Le tout souvent contenu dans une enveloppe multiculturelle.

Aujourd'hui les théoriciens comme Taylor et Touraine ne parlent plus de contrôle social mais semble chercher à comprendre comment composer avec les demandes des groupes et des individus. Notre prochaine étape sera de reprendre la problématique qui entoure la décriminalisation de la prostitution et de lier l'individu (la prostituée) à un groupe et pour en suite situer celle-ci dans le projet urbain, face à la politique et au droit. Ce mémoire n'était que l'ébauche d'un projet visant la confrontation du statu quo en ce qui concerne la prostitution. Un projet impossible à envisager sans la présence de Sujets, d'individus possédant un « soi

» et une identité. Nous ne cherchons point l'utopie, au contraire, comme dans la tradition durkheimnienne, nous favorisons les « chaos contrôlés ». Ou comme l'écrit si bien Bauman : «l'ordre destructive, et la chaos créatif».

En écrivant les mots de la fin, les écritures de Michel Foucault et la notion de reconnaissance, telle qu'exposée par Axel Honneth, effleurent notre esprit. Ces mots déclenchent la formation d'arguments qui devront attendre le futur pour y trouver la vie.

¹ Caroline Knowles touche à ce sujet dans son étude sur la schizophrénie à Montréal. Bedlam on the Street. London : Routledge 2000

² Conscientes du fait que Taylor perçoit le sociologue américain comme un behavioriste, un fait que nous attribuons à un manque d'information, nous soutenons qu'une relecture des écritures de Mead par Taylor lui donnerais une autre perception.

³ De là le moralisateur versus le théoricien.

Bibliographie

- Alexander, J. C. Twenty Lectures. New York: Columbia University Press. 1987.
- Bauman, Z. Urban Space Wars : On Destructive Order and Creative Chaos. Citizenship Studies, Vol. 3, No.2, 1999. 173- 185.
- Bentolila, A. Dans L'idée du siècle. La liberté du citoyen. Michel Lacombe. (21-32) Fides 2001.
- Berthelot, J. M. Dans Les Règles de la Méthode Sociologique. Flammarion [1893]1988
- Bridges, W. Transitions. New York : Addison-Wesley Publishing Company. 1980.
- Bridges, W. Managing Transitions. New york : Addison-Wesley Publishing Company. 1991.
- Brock, D.R. Making Work Making Trouble. University Press. 1998
- Descartes, R. Le Discours de la Méthode. Paris : Librairie Philosophique J.Vrin [1897]1989
- Devoir (Le), Retour à la case départ dans le Centre-Sud. Montréal, Dimanche le 14 mai, 2001 A1
- Devoir (Le), Trois Députés fédéraux dans le bordel de la prostitution règlementée. Montréal, Lundi le 16 juillet, 2001 B6.
- Dewey, J. The Reflexive Arc Concept in Psychology. Dans John Dewey The Early Works, 1882-1898 -5 : 1895-1898. London : Southern Illinois University Press Feffer & Simons, Inc. 1972
- Durkheim, E. Le Suicide. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France [1897] 1993
- Durkheim, E. De La Division du Travail. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France. [1893]1998
- Durkheim, E. Les Règles de la Méthode Sociologique Flammarion. [1893]1988
- Durkheim, E. L'Éducation Morale. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France. [1922] 1992
- Duval, M. Fontaine, A. « Lorsque des pratiques différentes se heurtent : les relations entre les travailleurs de rue et les autres intervenants ». Revue Nouvelles Pratiques Sociales. Vol. 13 No 1 juin 2000

- Giddens, A. « The 'Individual' in the Writings of Emile Durkheim ». European Journal of Sociology. 1971, vol. 12, pp. 210-228.
- Giddens, A. Durkheim. London : Fontana Press. 1986.
- Gilson, E. Le Discours de la Méthode. Paris : Librairie Philosophique J.Vrin. [1897]1989
- Goffman, E. The Presentation of Self in Everyday Life. New York : DoubleDay Anchor Book. 1959.
- Horton, J. Charles Taylor : Selfhood, Community and Democracy. Dans Liberal Democracy and its Critics. Perspectives in Contemporary Political Thought. April Carter and Geoffrey Stokes editors. Polity Press 1998.
- Ingallina, P. Le projet Urbain. Presse universitaire de France.2001
- Itinéraire (Journal L'), Aliénation Sociale. Montréal, juillet 2001. 18
- James, W. The Principles of Psychology Vol.1. New York: Dover Publications, Inc. 1950
- Jessop, B. The Entrepreneurial City. Dans Transforming Cities. Nick Jewson & Susanne MacGregor Editors. London : Routledge. 28-41 1997
- Joas, H.. G. H. Mead A contemporary Re-Examination of His Thought. Mass: The MIT Press. 1997
- Levine, D. N. Visions of the Sociological Tradition. Chicago: The University of Chicago Press. 1995.
- Lukes, S. In Emile Durkheim The Rules of Sociological Method. New York : The Fress Press 1982.
- Mead, G. H.. « The Definition of the Psychical ». Decennial Publications of the University of Chicago First Series, Vol III: Chicago (1903): 77-112.
- Mead, G. H.. « The Mechanism of Social Consciousness ». The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Method Vol. 9 (1912), pp. 401-406.
- Mead, G. H.. « The Social Self ». The Journal of Philosophy Psychology and Scientific

Method Vol. 10 (1913), pp.374-381.

Mead, G. H. « The Genesis of the Self and Social Control ». International Journal of Ethics 35, (1925).

Mead, G. H. Mind, Sel. & Society. Charles W. Morris Ed. Chicago: The University of Chicago Press. 1934.

Parazelli, M. « L'encombrement sociosymbolique des jeunes de la rue au centre-ville de Montréal. Le cas d'un quartier en revitalisation : Le Faubourg Saint-Laurent ». Dans Sites Publics Lieux Communs Jean-Pierre Augustin et Claude Sorbets (2000).

Presse (La), Le Grand Montréal a-t-il gagné son pari? Montréal, Samedi le 6 janvier, 2001 A3

Rocher, G. Dans L'idée du siècle. La liberté du citoyen. Michel Lacombe. (70-80).Fides 2001.

Taylor, C. Souces of The Self. Mass: Harvard University Press. 1989.

Taylor, C. The Malaise of Modernity. Anansi. 1991

Taylor, C. The Politics of Recognition. In Amy Gutmann Multiculturalism. New Jersey : Princeton University Press. 1994.

Touraine, A. Pourrons-Nous Vivre Ensemble ? Fayard.1997.

Touraine, A. Critique de la modernité. Fayard.1992

Touraine, A., Khosrokhavar, F. La Recherche de soi. Fayard. 2000.

Touraine, A. Le retour de L'Acteur. Fayard ([1984]1997)

Touraine, A. Sociologie de l'Action. Seuil. 1965

Touraine, A. Dans L'idée du siècle. La liberté du citoyen. Michel Lacombe. (43-48). Fides 2001.