

Revue

A5

volume 8, numéro 1, hiver 2018

L'égalité des sexes et
l'accommodement raisonnable pour
motif religieux : mariage harmonieux
ou divorce inévitable? / 4

Sophie BENOIT

Représentations de la personne atteinte
de la maladie d'Alzheimer : le point de
vue des proches / 29

Mathieu NOIR

Réflexion sur la dimension relationnelle
de la sexualité : analyse du « casual
sex » / 53

Noé KLEIN

Traitement et interprétation de la
catastrophe naturelle : le poids des
imaginaires sociaux dans la production
de l'événement-catastrophe / 81

Diane ALALOUF-HALL

Compte-rendu critique : L'inhérence
entre théorie du langage et théorie de la
connaissance : une évidence
cassirérienne limitée selon Habermas /
105

Sonia TRÉPANIÉ

L'égalité des sexes et l'accommodement raisonnable pour motif religieux : mariage harmonieux ou divorce inévitable?

Sophie Benoit
Maitrise en sociologie, UQÀM

La fonction du droit n'est pas d'exprimer des valeurs, mais d'en permettre l'expression ; pas de dire l'identité mais de régler les rapports entre les identités (Rousso-Lenoir, 1994 :73)

La rhétorique de l'égalité des sexes fut et continue d'être fortement mobilisée au Québec lors des débats entourant la diversité religieuse, les accommodements raisonnables et la laïcité, notamment afin de limiter l'exercice de la liberté de religion. On retrouve d'ailleurs dans les projets de loi 60 et 62 la volonté de baliser les accommodements raisonnables pour motif religieux par leur nécessaire respect de l'égalité des sexes.¹ Dans le cadre de cet essai, j'ai choisi de me pencher sur cette question du point de vue de la rationalité juridique ainsi que du point de vue sociologique afin de déterminer s'il est légitime de subordonner la liberté de religion à l'égalité des sexes, deux droits protégés par les Chartes des droits au Canada comme au Québec.²

¹ Respectivement, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, Parti Québécois (2013) et *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*, Parti Libéral du Québec (2016)

² Dans la mesure où la Charte canadienne des droits et libertés (1982) et la Charte des droits et libertés de la personne au Québec (1975) offrent des protections très similaires en ce qui concerne cette problématique, je mobiliserai dans ma démonstration la Charte canadienne en raison de son

Dans un premier temps, je propose d'offrir un portrait des protections juridiques concernant les droits semblant entrer en tension dans ce débat. Il sera donc question d'analyser le sens et la portée de la liberté de religion et de conscience, de l'égalité entre les sexes et du droit à l'égalité duquel découle l'obligation d'accommodement raisonnable. Dans un deuxième temps, je désire offrir une analyse sociologique critique des problématiques liées à une possible hiérarchisation entre ces droits. J'aborderai notamment les enjeux entourant la fixation du sens des symboles religieux visés implicitement par ces différents projets de loi, ce qui nous amène inévitablement sur le terrain des rapports de pouvoir inégaux entre majorité et minorités.

I. Le cadre juridique actuel et les protections offertes en vertu des Chartes

Les libertés fondamentales

D'abord, la liberté de conscience et de religion est protégée en vertu de l'article 2 de la Charte canadienne et constitue une liberté fondamentale. Dans son versant positif, elle assure à tout individu la liberté de croire et de professer sa croyance. Dans sa composante négative, elle protège contre toute coercition en matière religieuse, qu'elle soit le fruit de l'État ou d'autres individus. Un individu ne peut donc pas être contraint d'adopter des comportements ou des croyances contraires à sa propre

statut constitutionnel. Ceci permettra à terme d'alléger la lecture du présent essai, sans toutefois perdre trop de précision analytique.

conception de la vie bonne (Bosset, 2000). Puis, une troisième composante de cette liberté fondamentale concerne l'État et l'attitude qu'il se doit d'adopter face au pluralisme des valeurs présent dans les sociétés multiculturelles. L'État est ainsi soumis à une obligation de neutralité dans ses décisions, ses lois et sa manière de traiter les individus ayant nécessairement des conceptions parfois distinctes et parfois divergentes de la vie bonne. Il ne peut pas favoriser ou défavoriser une croyance par rapport aux autres et se doit d'agir avec la même neutralité vis-à-vis des positions athéistes ou agnostiques (Woehrling, 2007).

L'égalité des sexes, quant à elle, est protégée en vertu de l'article 28 de la Charte canadienne qui indique que tous les droits y étant énoncés s'appliquent également aux femmes et aux hommes. Ainsi, contrairement à ce qu'on entend souvent dans les débats entourant la laïcité qui ont cours au Québec, l'égalité des sexes n'est pas qu'une valeur ou un principe ; elle est véritablement protégée juridiquement (CDPDJ, 2013 : 4).

Le droit à l'égalité et l'obligation d'accommodement raisonnable

Une protection juridique supplémentaire s'ajoute à celles présentées ci-haut et concerne à la fois la liberté de religion et l'égalité des sexes, soit l'article 15.1 qui stipule le droit à l'égalité. Parmi les motifs interdits de discrimination³, nous retrouvons à la

³ Le droit québécois ajoute aux motifs de discrimination interdits par la Charte canadienne d'autres motifs tels l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, les convictions politiques,

fois le sexe et la religion. Cet article central en droit canadien, duquel découle l'obligation d'accommodement raisonnable, indique que

la loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont le droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques (Charte canadienne des droits et libertés, 1982, art. 15.1)

C'est donc dire qu'aucun individu ne pourra être discriminé en vertu de la religion qu'il pratique ou du fait qu'il s'identifie comme femme ou homme. Dans une situation concrète où l'un ou l'autre de ces motifs serait source de discrimination et minerait le droit à l'égalité, une demande d'accommodement raisonnable pourrait être faite. Afin de comprendre la portée de cet outil juridique, il est nécessaire de s'attarder à la conception de l'égalité qui la sous-tend. En effet, l'égalité dont il est question ici se veut réelle et non formelle et implique donc qu'en absence d'égalité réelle, des mesures doivent être prises afin de pallier la situation et de s'assurer que tous et toutes puissent réellement et matériellement se prévaloir de leur droit à l'égalité sans discrimination (Bosset, 2007). Comme l'indique Milot, « il ne s'agit pas, en effet, d'énoncer un droit ; il faut aussi que, dans la pratique, les citoyens puissent véritablement l'exercer » (2002 : 128). Cette conception

la condition sociale et la langue (Charte des droits et libertés de la personne, art. 10).

de l'égalité rompt donc avec l'idéal d'un traitement identique pour tous et peut parfois exiger qu'un traitement différentiel soit accordé afin d'arriver à des résultats véritablement équitables (Bosset, 2007 : 5). De cette interprétation du droit à l'égalité par les juristes découle l'obligation d'accommodement raisonnable, définit en droit canadien comme

[...] une *obligation juridique*, applicable dans une situation de *discrimination*, et consistant à aménager une norme ou une pratique de portée universelle dans les limites du *raisonnable*, en accordant un traitement différentiel à une personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application d'une telle norme (Bosset, 2007 : 10).

Une première nuance s'impose déjà face à son acceptation dans le sens commun : l'accommodement raisonnable n'a pas de portée collective. Il n'est pas un outil de gestion multiculturelle ni d'intégration des minorités ethniques ou religieuses (Azdouz, 2007), mais bien « un moyen visant à rétablir l'égalité dans une situation concrète et individuelle de discrimination » (Bosset, 2007 : 6). À cet effet, pour qu'un individu se prévale d'un accommodement raisonnable, il doit fournir la preuve qu'il subit une discrimination au sens de la loi. Il doit ainsi prouver que l'application d'une norme ou d'une pratique créée chez lui une « distinction, exclusion ou préférence » fondée sur un motif interdit de discrimination et que cette distinction, exclusion ou préférence compromet ou détruit le « droit à la pleine égalité dans la reconnaissance et l'exercice d'un droit ou d'une liberté de la personne » (Lampron, 2009 : 224).

Quant à la problématique qui nous intéresse ici, il est intéressant et même central de noter qu'à la fois le sexe et la religion constituent des motifs interdits de discrimination. C'est donc dire que la tension entre l'accommodement raisonnable pour motif religieux et l'égalité des sexes constitue une tension à l'intérieur même du droit à l'égalité. Les deux, en effet, découlent du même droit (Bosset, 2009 : 189). Rappelons pour l'instant que différents projets de loi sur la laïcité, débattus au cours des dix dernières années au Québec avaient comme proposition d'inscrire dans le droit que les accommodements religieux devaient être balisés par leur nécessaire respect de l'égalité des sexes. Est-ce dire que les accommodements raisonnables ne comportent pas déjà, en leur sein, des balises et des limites? Afin de poursuivre cette exploration juridique, il importe de s'attarder à un aspect central de la notion d'accommodement raisonnable qui est, en l'occurrence, sa *raisonnabilité*.

Tout d'abord, la Charte canadienne prévoit une clause limitative, soit l'article 1, qui indique que les droits et libertés garantis par la Charte peuvent être limités ou restreints lorsque justifié dans le cadre d'une société libre et démocratique. C'est donc dire que l'ordre public et les valeurs démocratiques peuvent être mobilisés afin de restreindre un droit protégé, par exemple lorsqu'il est question de limiter la liberté d'expression chez des individus professant des propos haineux ou appelant à la violence. Outre cette clause, la notion de contrainte excessive est au cœur de la possible limitation des demandes d'accommodements raisonnables. Il est possible de relever trois domaines permettant

d'évaluer si une demande d'accommodement raisonnable comporte une contrainte excessive, soient des coûts prohibitifs, une entrave au bon fonctionnement de l'organisation ou encore une véritable atteinte aux droits d'autrui (CDPDJ, 2013). En ce qui concerne la problématique qui nous intéresse ici, il est primordial de noter qu'un d'accommodement raisonnable ne peut porter atteinte aux droits d'autrui ; dans un tel cas, il serait rejeté, car entraînant une contrainte excessive. Comme l'indique le juriste Pierre Bosset,

Inhérentes à la notion même d'accommodement raisonnable, qui exclut ce qui amènerait sur le terrain du déraisonnable, les limites internes du concept sont également l'expression de l'idée selon laquelle les droits et libertés de la personne sont inséparables des droits et libertés d'autrui et du bien-être général (2007 : 21).

Bref, aucun droit n'est absolu ; ni les droits fondamentaux ni le droit à l'égalité sans discrimination. En ce sens, au niveau strictement théorique, une demande d'accommodement raisonnable pour motif religieux qui mettrait en péril le droit à l'égalité sans discrimination basée sur le sexe serait rejeté par les tribunaux. Les limites internes à la notion juridique d'accommodement raisonnable comportent déjà, en leur sein, les limites que les différents projets de loi sur la laïcité désirent formaliser dans le droit. Au niveau de l'analyse juridique, il est donc difficile d'entrevoir la pertinence et l'apport de tels ajouts au cadre législatif actuel. En tant que sociologue, il est nécessaire de se demander pourquoi et quels effets cette formalisation aurait sur

les individus issus de groupes minoritaires ainsi que sur la qualité du vivre ensemble. C'est à cette tâche que tentera de répondre la prochaine section de cet essai, où le cadre strictement juridique laissera place à une analyse sociologique de cette question épineuse.

II. Religion et égalité des sexes : une analyse sociologique

L'implicite antagonisme entre religion et droits des femmes

Il convient tout d'abord de se pencher sur le fait que, dans les projets de loi 60 et 62, il est clairement explicité que ce sont uniquement les accommodements raisonnables pour motif *religieux* qui seront encadrés par leur nécessaire respect de l'égalité entre les femmes et les hommes⁴. En effet, dans ces deux projets de loi, nous retrouvons le même alinéa indiquant qu'un organisme ou une institution publique recevant une demande d'accommodement raisonnable pour motif religieux doit s'assurer « que l'accommodement demandé respecte le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes » (Gouvernement du Québec, 2013 ; 2016). Cette proposition législative semble problématique à deux niveaux. Dans un premier temps, nous avons vu dans notre portrait juridique que l'accommodement raisonnable comporte déjà des balises et des limites. En effet, « il n'existe pas de vide juridique en matière d'accommodement raisonnable » (CDPDJ, 2013 : 15). Ces limites comportent notamment l'atteinte aux droits d'autrui, et

⁴ Le projet de loi 94 du parti libéral de Jean Charest déposé en 2010 concernait toute demande d'accommodement raisonnable et ne mettait aucune emphase, du moins explicitement, sur le motif religion.

donc au droit à l'égalité sans discrimination basée sur le sexe. Or, en inscrivant dans le droit une des multiples limites que comporte un accommodement raisonnable, pour motif religieux ou autre, on laisse sous-entendre que les accommodements raisonnables n'ont pas de frein ; qu'ils sont un outil dont on aurait en quelque sorte perdu le contrôle et sur lequel il faut reprendre une emprise. Ceci relève certainement d'une incompréhension ou d'un aveuglement de la part du politique face à la documentation jurisprudentielle existante sur le sujet.

Cela dit, ce n'est pas sur ce point que ces projets de loi me semblent les plus problématiques. J'ai explicité ci-haut qu'il y a plusieurs motifs de discrimination interdits et permettant à un individu de se prévaloir d'une demande d'accommodement raisonnable. En ne balisant que les accommodements pour motif religieux par l'égalité entre les sexes, on suscite un sous-entendu implicite : celui d'un antagonisme entre les catégories religion et égalité des sexes. La religion devient dans ce paradigme la menace par excellence à l'égalité des sexes. Ainsi, « [...] la formulation employée favorise la perception selon laquelle l'exercice de la liberté de religion nécessiterait des balises supplémentaires parce qu'elle comporterait une menace intrinsèque aux autres droits » (CDPDJ, 2013 : 17). Ceci peut entre autres favoriser un climat social de soupçon envers les religions et les individus s'associant, notamment par leur apparence vestimentaire, à une religion minoritaire (Benhadjoudja, 2014). En ce sens, ces projets de loi sur la laïcité désirant favoriser le vivre ensemble semblent au contraire

attiser une méfiance envers les minorités religieuses, en premier lieu l'islam, méfiance qui semble en croissance depuis la *crise* des accommodements raisonnables.

Les conflits de droit et les conflits de valeur

Une distinction analytique entre les conflits de droit et les conflits de valeur nous permettra de poursuivre cette réflexion. Nous avons vu précédemment que l'exercice d'un droit fondamental n'est pas absolu et qu'il peut être limité lorsqu'il entre en conflit avec un autre droit. Dans une telle situation, réelle et non hypothétique, où des droits s'entrechoquent, il serait possible de faire intervenir le droit afin de remédier à cette situation et tenter une conciliation. Il faut donc comprendre qu'« on ne peut opposer à un droit qu'un autre droit » (CDPDJ, 2013 : 4). Dans le cas qui nous intéresse, il faut donc se demander si l'exercice de la liberté de religion entre en conflit avec le droit à l'égalité sans discrimination basée sur le sexe dans une situation concrète. Si tel est le cas, alors le droit pourra être mobilisé afin de remédier à cette situation en trouvant un juste milieu pour que les droits soient le moins lésés (Lampron, 2009).

Toutefois, dans les débats publics et politiques entourant les projets de loi sur la laïcité au Québec, c'est plutôt l'argument de l'*offense aux valeurs* (Gaudreault-Desbiens, 2007) qui a été invoqué afin de subordonner la liberté de religion à l'égalité des sexes, ce qui nous amène sur un terrain extérieur au droit. Afin d'illustrer ce que constitue l'argument de l'offense aux valeurs,

nous reprendrons ici l'exemple du hidjab qui illustre bien comment valeurs et droits semblent se confondre dans ces débats. De manière schématique, on peut résumer cet argument ainsi : certains signes religieux sont associés par la majorité à l'inégalité entre les femmes et les hommes et, pour cette raison, ils devraient être interdits, car « intrinsèquement offensants » (Bosset, 2009 ; Gaudreault-Desbiens, 2007). Je laisserai au juriste Jean-François Gaudreault-Desbiens le soin de décortiquer cet argument,

En effet, il [l'argument] semble postuler, sans pour autant procéder à un examen critique préalable de ce postulat, que 1) le sens du hidjab (ou d'un équivalent fonctionnel) est à la fois évident et univoque, 2) que ce sens univoque encode le message de la soumission de la femme à l'homme, 3) que toutes celles qui portent le hidjab sont ou bien forcées de le faire ou bien font preuve de fausse conscience en le portant, 4) que, partant, celles qui le portent ne sont jamais en mesure de faire un choix libre et éclairé en ce sens, et 5) que la vue d'une femme portant le hidjab est, pour ces raisons, intrinsèquement offensante (2007 : 254).

Avant d'effectuer une critique de ce type d'argument, il importe d'indiquer qu'au niveau de la rationalité juridique, une offense aux valeurs, même des valeurs de la *majorité*, ne saurait en soi être suffisante pour restreindre un droit fondamental (CDPDJ, 2013 : 4). Les individus sont libres d'adhérer aux croyances qui leur siéent en matière religieuse et de manifester leur appartenance tant et aussi longtemps que cet exercice ne porte pas véritablement préjudice à un autre droit.

Cela étant dit, l'argument de l'offense aux valeurs demeure problématique à plusieurs égards. *Primo*, cet argument est éminemment subjectif : l'offense dépend en effet fortement de la personne qui se retrouve face à un symbole religieux (Gaudreault-Desbiens, 2007). S'il peut être offensant pour certain-es, force est de constater que pour d'autres, ce signe religieux ne sera pas perçu comme opportun. En ce sens, le droit ne peut se modeler à certaines subjectivités sur des enjeux aussi cruciaux que la restriction des droits fondamentaux. *Secundo*, ce type d'argument méconnaît le caractère fortement polysémique des signes religieux, notamment en ce qui concerne le hidjab (Eid, 2006 ; Gaudreault-Desbiens, 2007). En effet, les signes religieux peuvent être réappropriés et réinvestis de sens ; la religion n'est pas un bloc figé et monolithique dans lequel les individus entrent en toute conformité. Les signes peuvent être subvertis et plusieurs études optant pour une approche compréhensive ont montré que les femmes musulmanes décident de porter le voile pour des raisons qui dépassent largement celles invoquées dans le sens commun (Mahmood, 2001; Ben Salem, 2010 ; Eid, 2006). La polysémie intrinsèque aux symboles religieux pourrait constituer à elle seule une thèse de doctorat ; il ne sera pas possible dans le cadre de cet essai de dresser un portrait des diverses rationalités religieuses ou encore des pratiques de subversions et de réappropriations du hidjab, mais il convient tout de même d'établir qu'il serait réducteur de l'associer uniquement à son instrumentalisation la plus conservatrice et patriarcale.

Le port d'un signe religieux : entre pression communautaire et décision éclairée

Comme indiqué précédemment, inscrire dans le droit que la liberté de religion est conditionnelle à l'égalité des sexes conforte l'idée selon laquelle religion et droit des femmes sont difficilement conciliables, voire même, que les droits des femmes sont menacés par l'exercice de la liberté de religion. Or, on pourrait difficilement passer sous silence qu'il existe, au sein des religions, des tendances patriarcales et conservatrices (CDPDJ, 2006). Le port d'un signe religieux peut donc à la fois être le fruit d'une décision libre et éclairée, mais il peut aussi venir d'une pression interne au groupe religieux auquel s'identifie l'individu, ce qu'il ne faut pas perdre de vue dans l'analyse d'une demande d'accommodement raisonnable. Il importe à ce point de considérer ces deux cas de figure. Compte tenu du fait que le port d'un symbole religieux puisse autant refléter une pression interne qu'une décision individuelle assumée, est-il souhaitable de figer dans le droit le sens d'un signe religieux? Nous verrons comment il est possible d'être attentif aux rapports de force inégaux au sein des groupes religieux sans toutefois systématiser dans le droit cet antagonisme entre religion et égalité des sexes qui se révèle fort problématique du point de vue des femmes qui choisissent librement de s'appropriier - ou de se réapproprier - ces symboles.

Force est de constater que les traditions religieuses ne forment pas des entités immuables et qu'il se produit, au sein de ces traditions, des rapports de force entre différentes interprétations

des traditions, allant des plus progressistes aux plus conservatrices (CDPDJ, 2006). L'État, lorsqu'il est responsable d'évaluer les demandes d'accommodement raisonnables, doit être sensible aux contextes desquels émergent ces demandes. Il doit avoir une connaissance minimale des rapports de pouvoir qui se jouent au sein des groupes minoritaires, dans un premier temps entre les femmes et les hommes, mais aussi entre ces diverses traditions interprétatives entrant nécessairement en concurrence dans la définition légitime du sens des signes et des traditions. Bref,

Il incombe à l'État – tant à travers son bras législatif que judiciaire – de filtrer les diverses pratiques et normes religieuses en quête de reconnaissance institutionnelle « de manière à ne cautionner que celles qui vont dans le sens des objectifs recherchés par les cadres législatifs et constitutionnels », dont celui d'assurer l'égalité entre les sexes. (CDPDJ, 2006 : 9).

Il est donc nécessaire, dans toute demande d'accommodement raisonnable, d'être sensible à ces rapports de pouvoir. Un dialogue et une compréhension des contextes et des cadres sociaux et culturels desquels émanent les demandes s'avèrent en ce sens nécessaires. Finalement, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse propose quelques questions pragmatiques qui devraient sous-tendre toute analyse d'une demande d'accommodement et qui permettraient d'être alerte face aux rapports inégaux au sein des groupes minoritaires,

À cet égard, les praticiens de l'accommodement raisonnable qui œuvrent au sein des institutions publiques doivent se poser certaines questions fondamentales, notamment : 1) quels sous-groupes au sein de la communauté minoritaire définissent les droits qui sont revendiqués au nom des traditions culturelles et religieuses? 2) Ces revendications servent quels intérêts de groupe à l'intérieur de ladite communauté? Pour répondre à ces questions, il importe de déconstruire les rapports de pouvoir qui sous-tendent le mode de production des traditions (2006 : 6).

Cette approche semble mieux s'harmoniser à la logique de l'accommodement raisonnable, qui demeure contextuelle, que les propositions faites dans différents projets de loi sur la laïcité qui participent à figer l'antagonisme entre religion et égalité des sexes. Une évaluation contextuelle des demandes permettrait ainsi à la fois d'exclure certaines demandes le cas échéant, tout en n'excluant pas d'emblée les rationalités minoritaires qui, plus souvent qu'autrement, se détachent des interprétations patriarcales en donnant un sens nouveau, parfois même contestataire, à ces symboles éminemment polysémiques (Gaudreault-Desbiens, 2007).

Attardons-nous maintenant au deuxième cas de figure, celui dans lequel la femme décidant d'arborer un symbole religieux le fait de manière libre et éclairée. Il semblerait que lorsque c'est le cas, la fixation dans le droit par la majorité du sens *intrinsèquement offensant* du symbole religieux dont elle se prévaut soit lourde de conséquences. En effet, le processus de fixation du sens d'un symbole religieux, malgré la polysémie

qu'on lui connaît, « se déroule dans un contexte où s'expriment des rapports de pouvoir » (Gaudreault-Desbiens, 2007 : 250). On ne peut passer sous silence que cette fixation du sens dans le droit s'effectue par le groupe majoritaire qui statue sur le sens d'un symbole qui lui est extérieur et qui occupe une place centrale de l'intégrité morale de citoyen-nes issu-es de groupes minoritaires (Maclure, 2009). En ce sens, il est nécessaire de rendre compte de la violence symbolique inhérente à un tel processus où le groupe majoritaire fait fi des diverses interprétations de ce symbole en fixant dans le droit son interprétation la plus patriarcale, conservatrice et idéologique. Se faisant, la majorité sociologique refuse un dialogue avec les minorités sur le sens qu'elles donnent à ce signe, impliquant qu'elles le portent soit par soumission ou parce qu'elles font preuve de *fausse conscience* (Gaudreault-Desbiens, 2007). La fixation du sens d'un signe religieux est donc un enjeu de pouvoir qui peut avoir des conséquences symboliques et matérielles⁵ importantes sur les rapports entre la majorité et les minorités en société.

Lorsque le port d'un signe religieux relève d'une décision éclairée de la part des femmes, son interdiction ou la fixation de son sens dans le droit peut être vécue comme un rejet d'une identité choisie et à laquelle elles tiennent. Ceci peut, à terme, participer au processus de mise en altérité (Jodelet, 2005) d'une

⁵ Pensons seulement à la discrimination systémique à l'emploi qui résulterait d'une interdiction des symboles religieux ostentatoires dans la fonction publique québécoise, notamment chez les femmes issues de minorités religieuses (Haince *et al.* 2014).

communauté d'ailleurs déjà fortement stigmatisée. Bref, il semble que face aux constats émis jusqu'à présent, il ne semble pas nécessaire ni souhaitable, dans le cadre actuel du droit, de formaliser que les accommodements raisonnables pour motifs religieux doivent respecter l'égalité des sexes. Il est du devoir de la majorité de laisser aux minorités religieuses le soin d'interpréter, de subvertir et de se réapproprier les symboles religieux tout en demeurant attentif aux enjeux de pouvoir inhérents au processus de définition du sens légitime au sein de ces groupes. Une formalisation dans le droit participerait à nier l'agentivité des femmes en fixant une interprétation parmi tant d'autres.

La conciliation et l'arbitrage avant la hiérarchisation des droits

S'il a été démontré que le droit ne peut pas intervenir lorsqu'il s'agit d'une tension entre des valeurs, qu'en est-il lorsqu'il y a effectivement un conflit de droit? Lorsque deux droits protégés par les chartes s'entrechoquent, quelle démarche est à prioriser? Afin de répondre à ces questions, il importe de revenir à la logique interne des chartes des droits et libertés au Canada et au Québec. À cet effet, les droits protégés en vertu des chartes doivent se comprendre comme un *ensemble* de droits offerts à l'individu : ils sont en ce sens indissociables les uns des autres et on ne peut établir une hiérarchie entre eux. La métaphore de la chaîne illustre bien ce propos : « [...] ces droits peuvent être présentés comme étant les maillons d'une chaîne. Chaque maillon est aussi important que les autres, car c'est la combinaison et l'interdépendance de tous ces droits qui assurent la solidité et

l'équilibre de la chaîne » (CDPDJ, 2013 : 5). C'est donc dire qu'il serait artificiel de présupposer une hiérarchie entre des droits éminemment interdépendants et formant un tout cohérent (Bosset, 2009 : 191). Dans le cas précis où des droits entreraient en conflit, il revient aux instances judiciaires d'établir un équilibre entre les droits de façon à assurer qu'il y ait une atteinte minimale aux droits protégés (Bosset, 2009 : 192 ; Maclure, 2013 : 162).

Cela dit, il importe de noter que malgré cet idéal d'arbitrage des droits, la jurisprudence canadienne statue assez fermement sur le fait que le droit à la liberté de religion et de conscience ne peut être invoqué pour légitimer des pratiques qui porteraient atteinte à l'intégrité physique des individus, et particulièrement des femmes (Milot, 2002 : 131). S'il est souvent difficile, à la lumière des cas jurisprudentiels, de déterminer une position claire des instances juridique sur la question de la hiérarchisation entre la liberté de religion et l'égalité des sexes (Lampron, 2009), il semble que lorsque l'intégrité physique des femmes est menacée, leur position est claire

[...] l'analyse de la jurisprudence pertinente tend à éliminer tout questionnement quant à la potentielle « constitutionnalité » des pratiques culturelles ou religieuses impliquant une atteinte à l'intégrité physique des femmes. En conséquence, des pratiques telles que l'excision, l'infibulation, le sati ou encore les cas de violence conjugale « autorisées » par des règles religieuses ou des traditions culturelles ne pourraient être justifiées en vertu de la protection de la liberté de conscience et de religion (Lampron, 2009 : 239-240).

Bref, face à ces constats, il demeure clair que la tension qu'il peut exister entre l'égalité des sexes et la liberté de religion et de conscience est une question qui fait intervenir l'équilibre, la conciliation et, si cela s'avère nécessaire, l'arbitrage entre des droits qui demeurent sur un même pied d'égalité (Bosset, 2009 : 193). En présence d'un accommodement raisonnable pour motif religieux qui pourrait avoir un impact négatif sur le droit des femmes, certaines questions peuvent permettre d'orienter le processus d'équilibre entre les droits, comme l'indique la sociologue Micheline Milot,

compte tenu du fait que, dans plusieurs religions, il existe des préceptes qui s'avèrent discriminatoires contre les femmes en regard des Chartes des droits, des conflits de normes risquent de se produire. Dans de tels cas, plusieurs considérations doivent être pondérées, et la solution est alors une question de fait plutôt qu'une question théorique : y a-t-il une atteinte grave au droit à l'égalité? La femme a-t-elle pu donner un consentement éclairé? L'accommodement a-t-il des répercussions néfastes sur l'ensemble de la société? (2002 : 131).

Encore une fois, une approche contextuelle et basée sur les faits en cause permet, à elle seule, de concilier des droits entrant en conflit. La formalisation dans le droit d'une hiérarchie entre des droits interdépendants s'avère donc problématique, tant au niveau juridique que sociologique. Finalement, considérant la logique propre aux chartes des droits et libertés, force est de constater que la seule façon d'établir une hiérarchie entre des droits également protégés reviendrait, de la part de l'État, à imposer sa propre

conception du bien et de la *vie bonne*. En insistant sur la primauté de l'égalité des sexes, sur la liberté de religion, l'État contreviendrait à sa responsabilité de neutralité face à toutes les conceptions de la vie bonne et, surtout, tendrait à en imposer une et à l'inscrire dans le droit. Utiliser un projet de loi sur la laïcité pour imposer une conception particulière et éminemment subjective de ce qui constitue une vie bonne est fortement paradoxal et contrevient aux postulats fondamentaux de la laïcité. En effet, « c'est précisément pour éviter l'imposition politico-juridique d'une conception particulière du bien que la laïcité demeure nécessaire » (Maclure, 2013 : 162).

Pour un véritable débat sur l'égalité des sexes au Québec

Pour conclure, l'égalité entre les hommes et les femmes semble être devenue un sujet incontournable et prioritaire au sein de l'arène politique québécoise depuis l'avènement des débats sur la laïcité et l'encadrement des accommodements raisonnables pour motif religieux. Or, d'autres avenues s'ouvrent aux parlementaires afin de favoriser, réellement, une égalité entre les femmes et les hommes.

Pour y arriver, il ne suffit toutefois pas de multiplier les déclarations de principes ou les énoncés de valeurs. Il faut plutôt viser à assurer la réalisation effective des droits qui sont déjà reconnus par la Charte, notamment par le renforcement des droits économiques et sociaux (CDPDJ, 2013 : 5).

Toutefois, ces considérations semblent absentes des agendas politiques. Ceci peut nous orienter vers l'hypothèse selon laquelle

la survalorisation de l'égalité des sexes dans ces débats sur la laïcité sert une cause extérieure à l'avancement réel des droits des femmes québécoises. Comme le proposent les analyses de la sociologue Sirma Bilge (2010, 2012), il semblerait qu'on puisse replacer cette glorification de l'égalité des sexes dans un contexte de « patrouille des frontières » de la nation, permettant ainsi de déterminer ceux qui peuvent légitimement en faire partie de ceux qui en sont intrinsèquement exclus. Cette mise en valeur de l'égalité des sexes comme bien commun nationalisé (Eid, 2016) est d'autant plus pernicieuse qu'elle participe à idéaliser les rapports sociaux de sexes dans la société majoritaire et à reléguer le sexisme et la misogynie à l'altérité religieuse (Hamel, 2005 ; Delphy, 2006). En d'autres mots, *le sexiste, c'est l'Autre!* En conséquence, la société majoritaire ne s'emploie pas à effectuer un examen de la particularité de ses propres pratiques sexistes qui perdurent ici et maintenant, notamment les inégalités salariales, le partage inégal du travail domestique, les publicités sexistes ou encore la culture du viol. Si ce texte visait à démontrer comment au niveau à la fois juridique et sociologique les propositions législatives de subordination de la liberté de religion à l'égalité des sexes sont problématiques, il conviendrait de poursuivre cette réflexion sur la portée identitaire de ces débats qui visent explicitement à favoriser le vivre ensemble, ont plutôt participé à diviser la société québécoise et qui n'ont, en aucun cas, fait avancer les droits des femmes.

Bibliographie

Azdouz, R. (2007). Les conflits de valeurs et de droits dans le secteur de la santé et des services sociaux. Dans *les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (p. 349-370). Cowansville : Yvon Blais.

Benhadjoudja, L. (2014). Vivre ensemble au-delà du soupçon à l'égard de l'Autre. Dans *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?* (p. 55-74). Montréal : Mémoire d'encrier.

Bilge, S. (2010). «...Alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi»: la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une «nation» en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.

Bilge, S. (2012). Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of «Crisis of Reasonable Accommodations». *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 303-318.

Bosset, P. (1999). Le foulard islamique et l'égalité des sexes: réflexion sur le discours institutionnel en France et au Québec. Dans M. Coutu (dir.), *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?* (p. 303-321). Montréal : Thémis.

Bosset, P. (2000). Pratiques et symboles religieux: quelles sont les responsabilités des institutions? Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Récupéré de http://www.cdpcj.qc.ca/publications/pratiques_symboles.pdf

Bosset, P. (2007). Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable. Dans *les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (p. 3-28). Cowansville : Yvon Blais.

Bosset, P. (2009). Accommodement raisonnable et égalité des sexes: tensions, contradictions et interdépendance. Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p. 181-206). Québec : Presses de l'Université Laval.

Charte canadienne des droits et libertés. Partie 1 de la Loi constitutionnelle de 1982, annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada. R.U. (1982). c. 11. Récupéré de <http://laws.justice.gc.ca/fra/Const/page-15.html>

Commission des droits de la personne et de la jeunesse. (2006). *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes: la cohabitation est-elle possible?* Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/publications/accommodement_religion_femmes.pdf

Commission des droits de la personne et de la jeunesse. (2013). *Commentaire sur le document gouvernemental. Parce que nos valeurs, on y croit. Orientations gouvernementales en matière d'encadrement des demandes d'accommodements religieux, d'affirmation des valeurs de la société québécoise ainsi que du caractère laïque des institutions de l'État.* Récupéré de http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/Commentaires_orientations_valeurs.pdf

Delphy, C. (2006). *Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), 59-83.

Eid, P. (2016). *Les nouveaux habits du racisme au Québec : l'altérisation des arabo-musulmans et la (re)négociation du Nous national.* Dans D. Lamoureux et F. Dupuis-Déri, *Au nom de la sécurité! : criminalisation de la contestation et pathologisation des marges* (p. 81-109). Saint-Joseph-du-Lac : M Éditeur.

Gaudreault-Desbiens, J.-F. (2007). *Quelques angles morts sur le débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de points d'interrogation.* Dans *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (p. 241-286). Cowansville : Yvon Blais.

Gouvernement du Québec (2013). *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements.* Récupéré de

<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

Gouvernement du Québec (2016). *Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements religieux dans certains organismes*. Récupéré de <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-62-41-1.html>

Haince, M.-C., El-Ghadban, Y. et Benhadjoudja, L. (2014). *Le Québec, la Charte, l'Autre. Et après?* Montréal : Mémoire d'encrier.

Hamel, C. (2005). De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire. *Migrations société*, 17(99-100), 91-104.

Jodelet, D. (2005). Formes et figures de l'altérité. Dans *L'Autre: Regards psychosociaux*. Grenoble : Les Presses de l'université de Grenoble. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/jodelet_denise/forme_figure_e_alterite/forme_figure_alterite.html

Koussens, D. (2008). Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée? *Globe: revue internationale d'études québécoises*, 11(1), 115-131.

Lampron, L.-P. (2009). Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes: ambiguïtés du droit québécois et canadien. Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p. 207-259). Québec : Presses de l'Université Laval.

Maclure, J. (2009). Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité: l'obligation d'accommodement est-elle équitable? Dans *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* (p. 327-350). Québec : Presses de l'Université Laval.

Maclure, J. (2013). Le projet d'une charte de la laïcité: les raisons d'un sain scepticisme. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 155-166.

Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent : Some reflexions on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.

McAndrew, M. (2007). Pour un débat inclusif sur l'accommodement raisonnable. *Revue internationale d'éthique sociale et gouvernementale*, 9(1).

Milot, M. (2002). *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout : Brepols.

Rouso-Lenoir, F. (1994). *Minorités et droits de l'homme : l'Europe et son double*. Bruxelles et Paris : Bruylant/Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Salem, M. B. (2010). Le voile en Tunisie. De la réalisation de soi à la résistance passive. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (128). <http://dx.doi.org/10.4000/remmm.6840>

Woehrling, J. (2007). Les principes régissant la place de la religion dans les écoles publiques du Québec. Dans *Les accommodements raisonnables: quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous* (p. 215-234). Cowansville : Yvon Blais.

Représentations de la personne atteinte de la maladie
d'Alzheimer : le point de vue des proches

Mathieu Noir
Doctorat en sociologie, UQÀM

Les troubles liés à la maladie d'Alzheimer produisent des changements dans le comportement, les goûts, les attitudes et les manières d'être au monde de la personne atteinte. Tandis que la pathologie est largement redoutée dans les représentations communes et fait l'objet d'une « peur sociale » (Gzil, 2014 ; Mollard-Palacios et Lechenet, 2016 ; Ngatcha-Ribert, 2012, p. 221-258), elle fait l'objet de nombreuses réflexions dans l'espace scientifique qui portent sur le statut et l'« identité » de la personne atteinte par la maladie. Les troubles neurocognitifs, parce qu'ils affectent la manière d'être au monde de la personne atteinte, posent le problème du maintien et de la permanence du Soi : qui est-elle ? Partage-t-elle un même mode d'existence qui caractérise les humains ?

Après les avoir introduits, je proposerai ici de s'éloigner des discours qui tentent de résoudre la problématique de l'« identité », du Soi et du statut du malade d'Alzheimer afin de rendre compte, dans une perspective sociologique, des réponses qu'apportent les proches aidants-es sur cette problématique à laquelle ils ou elles sont confrontés-es. À mon sens, les conclusions présentes dans la littérature scientifique forment des réponses qui, aussi fines et intéressantes soient-elles, tendent à se substituer au point de vue des proches. Ainsi, plutôt que d'offrir une réponse concurrentielle

ou univoque sur la manière dont la maladie affecterait « véritablement » l'être au monde de l'individu qui en est atteint, ma démarche vise à documenter la pluralité et l'ancrage du point de vue des personnes vivant l'expérience des remaniements dans la personnalité, le caractère et le comportement d'un proche atteint.

I. Quelques repères méthodologiques

Le présent article s'appuie sur des entretiens menés auprès de proches aidants-es de personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer. Ces personnes ont été rencontrées au cours d'un travail de terrain réalisé au sein d'une plateforme de répit⁶ située à Lyon (France) dont j'ai intégré au quotidien les activités (de février à juillet 2016) dans le cadre d'une maîtrise de sociologie. Bien que des notes de terrain ne soient pas mobilisées ici, l'enquête avait été réalisée suivant une démarche qui combine la conduite d'entretiens formels à l'observation participante où le chercheur prend part aux activités du milieu enquêté. Les deux méthodes ont été employées parallèlement au fil de l'enquête (et non pas l'une après l'autre), si bien qu'elles se sont influencées mutuellement, particulièrement lors des premiers moments de la

⁶ Les plateformes de répit sont des structures créées à la suite des préconisations émises en France dans le cadre du dernier plan Alzheimer 2008-2012 (Pour une description des mesures de répit, voir l'URL : http://www.cnsa.fr/documentation/plan_alzheimer_2008-2012-2.pdf); L'objectif de ces dispositifs protéiformes est d'offrir un soutien aux proches engagés dans un travail de soin auprès d'une personne atteinte de la maladie d'Alzheimer ou apparentée. Les dispositifs de répit ne sont pas propres au contexte français, mais sont présents dans d'autres pays d'Europe ainsi qu'au Québec et Canada.

recherche. Ainsi, l'observation participante a permis d'affiner et de réajuster la grille d'entretien par la rencontre de phénomènes dont l'importance avait été initialement insoupçonnée, tandis que les propos tenus lors des entretiens pouvaient amener à être attentif à de nouveaux aspects lors des situations d'observation. Outre les entrevues menées auprès du personnel de la structure de répit, un total de 12 entretiens a été réalisé auprès de 11 aidants-es (4 hommes et 7 femmes) suivant un guide d'entretien semi-directif. La durée moyenne des entretiens était de 1h50. Les interviewés-es sont majoritairement des conjoints-es de malades (9 conjoints-es contre deux enfants de parents atteints). Cet échantillon a été sélectionné parmi la population d'aidants-es usagers de la plateforme de répit à des fréquences inégales. L'objectif initial était d'éviter de n'avoir accès qu'au discours des « habitués-es » de la structure afin de prendre en compte, dans une certaine mesure, les effets du recours au dispositif de répit.

La méthode par la pratique d'entretiens a été choisie suivant l'objectif de valoriser la subjectivité de l'acteur comme espace de construction de la réalité. L'emploi de l'entretien de type qualitatif a semblé adapté à la problématique élaborée, en ce qu'il s'établissait comme un moyen privilégié pour éclairer les conduites et la façon dont les aidants se représentent les situations qu'ils vivent, ainsi que la manière dont ils perçoivent le proche atteint, la maladie, et le sens de l'aide prodiguée. Les aidants-es semblaient les mieux placés-es pour en parler. Les questionnements qui au départ étaient ouverts, riches, mais incomplets, ont permis d'établir graduellement des thèmes

pertinents qui se sont spécifiés au fur et à mesure que l'enquête a progressé.

La plupart des entretiens ont été effectués sans la présence de la personne atteinte. L'évacuation du malade avait été initialement pensée suite à la conduite des trois premiers entretiens dont l'un s'était déroulé en présence du malade ; cette présence avait grandement influencé le discours tenu par l'aidante, ce qui avait pour conséquence l'euphémisation de ses propos portant sur les troubles, l'adaptation à la nouvelle situation et l'existence de conflits dans la relation. Cependant, malgré le fait que je n'en ai pas pris conscience lors de la phase de « terrain », il me semble important de noter *a posteriori* que la présence du malade ne représente pas seulement un biais car le discours de l'aidant-e viendrait dans une forme censurée, mais plutôt elle renseigne sur l'état des relations entre malades et aidants-es. La présence de l'aidé-e dans la situation d'entretien peut donc représenter un certain apport pour l'analyse (Mallon, 2015, p. 199) qui n'a pas été exploité ici.

I. Une approche philosophique du mode d'existence du malade d'Alzheimer

Selon le philosophe F. Gzil (2014), c'est parce que la maladie d'Alzheimer est ordinairement perçue comme opérant un processus de déshumanisation chez la personne atteinte qu'elle est ressentie sur le plan collectif comme un fléau. Cette angoisse serait liée à la peur d'être biologiquement vivant tout en n'étant plus

assuré d'être soi sur le plan psychique et social. À cet égard, F. Gzil relie la popularité des zombies avec le statut mythique de la maladie d'Alzheimer, dans le sens où ces deux éléments traduiraient nos angoisses collectives actuelles, celles d'un long crépuscule où la vie se maintient tandis que l'identité de l'individu, ses valeurs et sa personnalité sont retirées.

C'est bien l'incertitude sur le degré de conscience et l'humanité d'un malade d'Alzheimer qui se pose comme une problématique à laquelle de nombreux-ses auteurs-es tentent d'apporter quelques éléments de réponse. Cette problématique du statut de la personne atteinte de la maladie d'Alzheimer (qui est-elle ?) a pu être posée de manière similaire à la parabole du bateau de Thésée : un bateau dont toutes les pièces ont été progressivement changées à l'identique, si bien qu'il ne reste aucune pièce d'origine, est-il encore le même ? Traduit dans le contexte de la maladie d'Alzheimer, l'enjeu porte sur les changements dans la personnalité, le comportement, les manières d'être et de faire des personnes atteintes en tant qu'elles connaissent de profonds remaniements avec l'apparition des troubles, alors même que l'apparence corporelle reste peu affectée.

Cette problématique de l'identité du malade d'Alzheimer a été abondamment discutée en prenant appui sur des outils conceptuels issus de la philosophie, mais reste cependant sur des conclusions disparates. En effet, les revues de littérature portant sur la manière dont la question de la perte ou du maintien de l'« identité » et du « Soi » du malade d'Alzheimer est traitée dans l'espace

scientifique présentent une relative polarisation du débat (Caddell et Clare, 2010 ; Chiong W, 2013) : d'un côté la personne atteinte est perçue comme distincte de ce qu'elle était avant l'arrivée de la maladie, les valeurs et préférences passées n'étant plus d'actualité, tandis que de l'autre côté, sont mises en avant les incapacités décisionnelles, la perte d'autonomie ainsi que la permanence d'une « identité » même aux stades les plus avancés de la maladie, et conduit par exemple à privilégier la prise en compte des préférences émises par la personne avant l'apparition des troubles. Dans les deux cas, c'est la notion polysémique d'« identité » ou de « Soi » qui est souvent mobilisée afin d'évaluer le statut de la personne malade quant à son authenticité vis-à-vis de ce qu'elle était préalablement. Parfois, cela consiste à mesurer finement auprès d'un échantillon de patients l'impact des troubles sur certaines dimensions constitutives du « Soi » ou de l'« identité », certaines apparaissant plus impactées que d'autres selon le degré d'atteinte cognitive (Caddell et Clare, 2010 ; Fargeau *et al.*, 2010 ; R. Gil *et al.*, 2011). Cependant, si ces démarches permettent d'offrir une alternative à une vision stigmatisante et catastrophiste de la maladie d'Alzheimer, le discours des proches qui sont confrontés quotidiennement à la maladie marque par son absence de prise en compte dans les analyses.

Par exemple, R. Gil (2012), neuropsychiatre et professeur de neurologie, s'appuie sur les apports de P. Ricœur à la notion d'« identité » pour répondre à la question de la permanence d'un « Soi » mis à mal par la maladie d'Alzheimer. Dans le cadre

conceptuel ricœurien, l'« identité » n'est pas entendue comme un invariant qui se conserverait de manière intacte à travers le temps, mais plutôt elle est présentée dans un découpage permettant de la concevoir comme une construction permanente, suivant une double dynamique d'intégration et de défis aux changements. Ainsi, la notion se décline sous deux modalités, l'une désignant une permanence en fonction de laquelle on reconnaît une personne (« identité mêmeté »), l'autre indiquant un maintien identitaire mis en œuvre – notamment par la parole – par la personne malgré et en dépit des changements (« identité ipséité »). À partir de cette distinction, R. Gil conclut que l'« identité ipséité » connaît une « déstructuration » due aux effets de la maladie qui, en « atteignant la mémoire épisodique, rompt la continuité et la connexion des expériences vécues » (Roger Gil, 2012, p. 59). Par conséquent, les troubles affectent le « maintien de Soi » en empêchant le sujet de « témoigner de lui-même [...] et des compétences dont elles portaient témoignage » (Roger Gil, 2012, p. 60).

Le point commun de ces recherches tient à un effort déployé pour résoudre la problématique de la maladie d'Alzheimer en tant qu'elle remettrait en question l'authenticité et le style propre de la personne atteinte. Les comportements et la manière d'être de la personne atteinte évoluent conjointement à l'avancée des troubles cognitifs, si bien que certains agissements pourront paraître très différents de ce que la personne était auparavant, voire « étrangers » lorsque les comportements semblent littéralement incompréhensibles. Toutefois, contre cette tendance à statuer sur ce qu'il en est de l'authenticité ou de l'« identité » du malade, je

propose de placer la focale sur les représentations des personnes engagées dans l'aide à un proche atteint de la maladie d'Alzheimer. Ainsi, je considère les analyses présentées ci-dessus comme un point de vue parmi d'autres, mais qui ne s'y substitue pas à la manière d'un savoir surplombant. Dans ce sens, ces analyses aussi justes soient-elles sur le plan théorique, politique ou éthique⁷, renseignent peu sur l'expérience vécue des proches, et laissent une zone d'ombre sur les représentations et la réalité vécue par les personnes engagées quotidiennement dans le soin auprès d'un malade. Dès lors, c'est bien la réponse des proches à la problématique du maintien et de la permanence de « Soi » concernant la personne atteinte (qui est-elle ?) qu'il s'agit de saisir.

II. Une cohabitation entre familiarité et étrangeté

Les changements dans la manière d'être de la personne atteinte semblent réaliser, aux yeux des aidants-es familiaux-les, une scission au sein de la personne atteinte, et se traduisent par une distinction faisant apparaître d'un côté la personne telle qu'elle était *avant* la maladie, et de l'autre côté, celle qu'elle est *sous l'effet* de la maladie. Cette discrimination proche/malade peut être observée à de nombreux égards, aussi bien dans des discussions

⁷ Précisons que les analyses proposées portent souvent une visée éthique ainsi qu'une certaine bienveillance à l'égard des malades. Par exemple, pour W. Chiong (2013) l'objectif de fond est de participer à la mise en place d'un dispositif permettant de prendre en compte le souhait des personnes malades ne pouvant plus s'exprimer elles-mêmes sur leurs parcours de soin. Quant à R. Gil (2012), il s'agit de contribuer à une posture éthique qui vise à prolonger l'identité du malade devenu Autre.

informelles qu’au cours de groupes de soutien psychologiques où les aidants-es familiaux-les prennent la parole pour partager leur vécu de la situation avec le proche atteint. La distinction opérée par ces aidants-es m’est d’abord apparue par l’écoute attentive de leurs discours.

Dans les récits recueillis par entretiens, les oscillations entre l’emploi du singulier et du pluriel marquaient soit ce qui se rapporte à la maladie (pluriel), soit tout ce qui a trait à la personnalité antérieure de la personne atteinte (singulier). Par l’emploi du pluriel, l’aidant-e désignait ce qu’il ou elle attribue aux effets de la maladie et qui pourrait tout à fait se retrouver chez d’autres malades :

« Par contre la mienne [date de naissance], elle ne s’en rappelle plus. L’âge des filles par moments... ma fille elle a 60 ans Pauline, et elle me dit “non c’est pas vrai, Pauline n’a pas 60 ans, elle a 40 ans Pauline”. Bon alors on n’insiste pas, parce que ce que j’ai appris c’est de ne pas les contrarier, surtout pas les contrarier » (Extrait d’entretien auprès d’Armand, époux de Mireille)

On retrouve également, dans l’extrait qui suit, ce saut vers l’emploi du pluriel lorsqu’il s’agit d’aborder certains traits de la personne atteinte qui nécessitent alors un ajustement particulier de l’attitude de l’aidant. Ces traits sont attribués aux effets de la maladie plutôt qu’à la personnalité du proche atteint :

« Elle ne dit pas les prénoms de ses enfants, et ses petits-enfants. Elle en parle pas. Mais si on donne “P... A” elle va dire “Patrice”, tandis que là elle [sa belle-fille] ne lui disait pas, elle ne lui disait rien. Et ce n’est pas une chose à faire, il ne faut pas les stresser. Je l’ai dit à ma belle-fille, je lui ai dit “vous allez la stresser” parce que la belle-fille, tu sais les belles-filles sont bien gentilles, mais des fois... » (Extrait d’entretien auprès de Raymond, époux de Huguette)

L’usage du pluriel se rapporte aux effets de la maladie. Ainsi, il désigne des traits qui ne sont pas propres au proche, mais sont partagés par les malades. Dès lors, en employant le pluriel, Armand ne désigne plus seulement « elle », Mirelle, son épouse, mais une entité générique : « eux-elles », les malades. Ainsi, au sein d’une même personne, semblent cohabiter deux aspects aux yeux des aidants-es qui apparaissent dans l’affirmation répétée d’une dichotomie « lui-elle » / « eux-elles » : l’un correspond au familial et présente une continuité avec ce que le proche était avant l’arrivée de la maladie, tandis que l’autre apparaît moins incarné, moins personnifié, il n’est pas propre à la personne atteinte, mais est attribué à la maladie.

En même temps qu’apparaît cette entité générique, certains-es proches peuvent reconnaître des parcelles de continuité avec l’ancien caractère de la personne atteinte, cet être familier se reconnaissant dans le maintien d’une unicité manifeste. À mon sens, cette unicité n’est pas fondée sur un principe d’immanence,

mais peut être vue comme un effort déployé par un ou plusieurs individus pour la reconnaître, la maintenir, la faire exister⁸.

Armand, par exemple, reconnaît la discrétion et l'« heureux caractère » de son épouse comme un trait de personnalité qui lui serait propre :

« Vous avez une idée du sentiment que votre femme a de l'aide qui lui est apportée ? »

Armand. – Elle s'en rend pas compte. Elle est très secrète hein. Avant elle était même très secrète, elle était pas bavarde, elle réfléchissait, elle écoutait, quand elle sortait quelque chose c'était bien préparé. Dire qu'elle ne s'en rend pas compte de son état de maladie... j'en suis pas si sûr. Il y a des moments [où] à mon avis elle est lucide [...]. Elle a un très heureux caractère, même encore maintenant. Vous allez lui donner quelque chose, c'est de son éducation, elle dit "merci". S'il y a une fille qui vient et qui dit " [surnom de son épouse] vous me reconnaissez ?", elle va l'embrasser. Elle dit merci pour un oui pour un non. Elles l'emmènent aux toilettes elle dit

⁸ C'est bien pour affirmer que les représentations ordinaires valorisées de la stabilité, de l'invariabilité de la personnalité et de fidélité à soi-même sont des constructions sociales que plusieurs auteurs ont désigné l'unicité de l'être en tant qu'« illusion ordinaire » (Lahire, 2005, p. 23- 27), « illusion biographique » (Bourdieu, 1986). Dans ce sens, la perception dans le sens commun de l'invariabilité relève d'un effort déployé pour maintenir cette invariabilité, cet effort consistant à « se tourner vers son propre passé pour l'inventorier, mettre en ordre et rendre cohérent les événements de sa vie jugés signifiants au moment même du récit » (Candau, 1996, p. 136).

“merci”. Vous voyez, donc elle a toujours été ce qu’elle a été il y a... parce qu’elle a 88 ans... ce qu’elle a été quand moi je l’ai connu à 24 ans. Elle a pas changé. » (Armand)

À propos du refus de son épouse à s’asseoir auprès d’autres résidents au sein de l’Ehpad où elle vit, Raymond retrouve une continuité avec sa personnalité « solitaire » :

« Par contre si, si, il y a une chose... comme c’était une solitaire, j’ai jamais pu la mettre à côté... j’ai jamais pu la mettre “tiens, mets-toi à côté de...” elle me dit “non je veux pas !” » (Raymond)

Parce qu’ils portent sur le même individu avec qui l’aidant est en relation, les découpages proche/malade et familial/générique semblent plutôt consister en une coexistence qu’une séparation claire dont les frontières lui apparaîtraient stables et assurées. Pour paraphraser Laplantine et Nouss (1997, p. 79) dans leur propos sur la question du métissage, il ne s’agirait pas de l’un-e *ou* l’autre (le proche ou le malade), mais de l’un-e *et* l’autre : la personne atteinte est alors caractérisée par une multi-appartenance où se mêlent les repères familiaux (connaissance intime concernant les manières d’être et de réagir qui lui sont spécifiques), et les repères conventionnels (connaissances « générique » s’étendent à l’ensemble de la catégorie « Alzheimer »).

Afin de poursuivre sur cette hypothèse de la perception d’une pluri-appartenance chez le malade, je prendrai pour exemple trois

situations qui présentent une variété des points de vue des proches sur la personne atteinte.

III. Le cas de Mireille

Mireille a auparavant exercé le métier d'institutrice, elle est maintenant à la retraite. Claude, son époux, est un ancien général de l'armée française diagnostiqué avec la maladie d'Alzheimer depuis deux années. J'ai rencontré Mireille et Claude au sein de la plateforme de répit où il se rend deux fois par semaine pour une prise en charge à l'accueil de jour. C'est après avoir connu plus en avant le couple lors d'un séjour de vacances organisé par la plateforme de répit, que je propose à Mireille une entrevue à son domicile afin de discuter plus longuement de son parcours et de son ressenti sur la situation. En effet, si Mireille m'a partagé plusieurs fragments de son récit au cours de diverses discussions informelles, nous avons souvent été interrompus, soit par les activités du groupe, soit par le personnel encadrant qui semblait percevoir nos échanges comme tenant d'une certaine « gravité » ou d'un « sérieux » allant à l'encontre de l'objectif de détente du séjour. La situation de ce couple m'avait initialement intéressé, car Mireille m'avait fait part de sa croyance en Dieu qui lui apparaissait comme un « support moral » face à l'accumulation des difficultés qu'elle rencontrait (un époux diagnostiqué avec Alzheimer, un fils schizophrène et un frère en fin de vie – maintenant décédé).

Un des éléments ressortis de nos échanges, est que Mireille ne conçoit pas sa relation avec Claude suivant une rupture affective liée aux changements de son époux sous l'effet de la maladie. Plutôt, elle présente une version où il s'instaure une continuité avec la relation affective précédant l'arrivée des troubles :

« J'essaie d'être gentille avec lui, parce que je sens qu'il en a besoin, et qu'il est très sensible finalement. Ils ont beaucoup de sensibilité mine de rien. Dès que je lui fais un petit câlin il est content, il me sourit, ça le touche je le vois, alors tout n'est pas perdu au contraire, alors je continue à être [gentille]... à essayer de... [...]. Finalement bon, cinquante ans [de vie commune] sont passés, et puis je me dis "il a toujours été gentil avec moi, je peux pas ne pas être gentille avec lui hein" et puis ça me ferait... On s'attache quand même hein, on s'attache d'une autre façon »

Dans cet extrait on reconnaît à nouveau l'usage du pluriel pour indiquer l'aspect générique de son époux (« ils ont beaucoup de sensibilité »), c'est-à-dire concernant tout ce qui peut se rapporter à la maladie, qui ne lui était pas propre, et qui peut être attribué à la catégorie « malade ». Pour autant, on entrevoit une certaine dynamique de familiarisation avec cet Autre : Mireille lui reconnaît une sensibilité qui lui permet de vivre une continuité avec la relation qui a précédé l'arrivée des troubles. L'idée d'une frontière immuable entre proche et malade semble mise à mal, car même si Mireille distingue des changements chez son époux qui sont liés à la maladie, elle semble avoir trouvé de nouveaux repères (les retours affectifs de Claude) à partir desquels elle

inscrit leur relation actuelle dans le droit fil de leur histoire de couple. Qui plus est, Mireille reconnaît certaines continuités entre la situation actuelle et le type de relation qu'elle entretenait avec son mari avant l'arrivée de la maladie. Par exemple, elle reconnaît le peu de communication verbale avec Claude comme une caractéristique déjà présente auparavant, qu'elle relie alors avec la personnalité de son époux avant l'apparition des troubles :

« Il parle très peu de lui, il s'exprime pas tellement... mais même avant, c'est pour ça aussi peut-être que... mais même avant il ne s'est jamais exprimé, donné ses impressions, ses sentiments. »

Ainsi, si certains effets des troubles induisent des changements chez la personne atteinte (Claude ne parle quasiment plus, et est reconnu au sein de la plateforme de répit comme « aphasique »), ceux-ci ne s'établissent pas forcément à la manière d'une rupture profonde, voire complète, avec le passé du point de vue du proche. Autrement dit, si Mireille reconnaît que son époux fait de moins en moins l'usage de la parole suite aux effets de la maladie, elle semble déjà familiarisée avec le peu de communication qu'elle estime propre à son mari. Dans cet exemple, si le familier et le générique peuvent se distinguer conceptuellement, ils coexistent du point de vue du proche.

IV. Le cas de Maïté

La représentation que Maïté se fait de son frère atteint de la maladie d'Alzheimer me paraît tout aussi exemplaire pour illustrer

la manière dont un proche atteint peut être perçu suivant la pluri-appartenance proche/malade, tout en s'intégrant dans le prolongement de l'histoire familiale. De plus, le récit de Maïté rejoint celui de Mireille sur le fait que la part de comportements attribuée aux effets de la maladie n'est pas vécue comme indésirable, ce qui rompt grandement avec les perspectives (dominantes dans la littérature médicale, psychologique et épidémiologique) abordant l'aide prodiguée suivant la notion de « fardeau »⁹. En effet, la seule prise en compte des effets délétères de l'engagement auprès d'un proche atteint semble peu pertinente pour comprendre pleinement le vécu de certaines familles ; les aspects potentiellement positifs de la relation restants dans l'ombre.

Pour Maïté, les effets de la maladie de son frère diagnostiqué avec Alzheimer ont agi comme un « révélateur » de sa « vraie personnalité », un être finalement fragile et sensible que sa virilité recouvrait. Elle a exprimé, lors d'un entretien et au cours d'un groupe de soutien psychologique auquel j'ai assisté¹⁰, avoir enfin pu accéder à des aspects de son frère Carlo qu'elle n'avait jamais

⁹ Cette conception considère l'aide comme un « fardeau » pour les aidants-es qui se constituent ainsi en « victimes cachées » des pathologies de leurs proches (Zarit *et al.*, 1980).

¹⁰ Par ailleurs, c'est suite aux propos interpellant de Maïté au cours d'un groupe de soutien psychologique que je pris contact avec elle en lui proposant une rencontre ultérieure au cours de laquelle elle pourrait m'exprimer son point de vue sur la maladie. Elle l'accepta en montrant un certain enthousiasme. Lors de la séance, Maïté racontait comment elle s'était décidée à organiser un séjour avec son frère Carlo dans son île natale : « ils [les personnes atteintes de la maladie] peuvent encore vivre, c'est pas la peine de les assassiner ! ».

pu atteindre. Car pour Maïté, Carlo a tenu tout au long de sa vie un caractère fortement « autoritaire et macho » qui se traduisait par une mise à distance affective.

Son frère n'était pas présent lors de notre entrevue. Elle me fit part de la manière dont la maladie de Carlo l'affecte : en même temps qu'elle se sent rapprochée de son frère, la mémoire de sa famille disparaît avec les troubles amnésiques. Maïté passa la majeure partie de l'entretien à faire le récit de l'histoire de sa famille qui pour elle tenait une importance capitale pour ma compréhension de la situation présente : Carlo grandit seul avec sa mère dans les îles Canaries d'où la famille est originaire, son père – un partisan du parti communiste – s'étant exilé aux alentours de Lyon avant la naissance de Carlo afin de chercher un travail tout en évitant la dictature de Franco. Quinze années plus tard, Carlo et sa mère rejoignaient le père à Lyon. Une fois réunis, les parents de Carlo auront cinq autres enfants, dont Maïté. Tous sont nés à Lyon. Les parents ne parlant pas (ou très mal) la langue française, c'est Carlo qui, en tant qu'aîné d'une fratrie de six enfants, tint le rôle d'un « père autoritaire ». En effet, lorsque la famille a immigré en France, c'est Carlo qui a tenu le rôle d'éducateur « sévère » auprès de ses frères et sœurs (surveillance des devoirs, des sorties, des comportements, des fréquentations, conseils sur l'orientation scolaire, etc.).

Mais depuis l'arrivée des troubles liés à la maladie d'Alzheimer, Maïté peut enfin « se rapprocher » de lui, par exemple en partageant des activités comme le jardinage, en lui parlant, en lui

adressant quelques caresses. Son frère ne la repousse plus. Pour Maïté, le machisme et l'autorité de son frère étaient des « carapaces ». Les troubles communicationnels de Carlo lui ont alors fait « chuter ses barrières sociales », et lui permettent maintenant un accès à son frère sans cette « carapace » qu'il aurait tenu tout au long de sa vie. Ce rapprochement avec son frère, Maïté le vit simultanément avec le sentiment douloureux de la perte de la mémoire de la famille qu'elle définit comme une mémoire des origines, celle d'une vie aux îles Canaries que seuls Carlo et ses parents ont connue et abondamment discutée au foyer, si bien que Maïté lui confère une dimension « mythique ».

On reconnaît dans les exemples de Mireille et Maïté la pluri-appartenance (proche/malade) de la personne atteinte, ce métissage s'intégrant dans la continuité de leur histoire familiale (ou conjugale dans le cas de Mireille). Cependant, il ne faudrait pas conclure que tous les aidants-es familiaux-les partageraient cette même perception de la personne atteinte et de la relation avec elle. En effet, d'autres situations montrent que différentes manières de se représenter le proche et de s'y ajuster ont cours, celles-ci pouvant rompre avec la conception d'une pluri-appartenance que tous-tes percevraient.

V. Le cas de Marcel

Le récit de Marcel vient en contrepoint avec les représentations abordées jusqu'à maintenant suivant lesquelles le proche atteint est perçu dans un constant entre-deux, étant à la fois

proche, à la fois malade. Les propos de Marcel semblent plutôt indiquer qu'il conçoit Denise, son épouse, avant tout comme une malade, les troubles ayant fait disparaître ce qu'il y reconnaissait de familier chez elle. Cette manière de percevoir son épouse se pose à lui comme une réelle incertitude sur son statut par rapport à elle. C'est donc son propre positionnement qui lui apparaît problématique, notamment parce que coexisteraient plusieurs statuts et éléments contradictoires : être marié, faire le « deuil » de son épouse tout en n'étant pas veuf.

Marcel a exercé le métier d'ajusteur avec une forte implication dans des activités syndicales à la CGT (confédération générale du travail). Denise était opératrice sur machines de filage pour habits, puis chef d'atelier. Elle est atteinte d'un trouble neurocognitif, diagnostiquée avec la maladie d'Alzheimer depuis quatre années. Denise vit depuis plus d'une année en Ehpad (établissement d'hébergement pour personne âgée dépendante), tandis que Marcel est resté au domicile. Il est très présent à la plateforme de répit et participe à quasiment toutes les activités proposées au sien de la structure. L'extrait d'entretien qui suit a été réalisé au cours d'une visite de Marcel auprès de son épouse. Pendant notre entrevue, il évoque le sentiment de vivre une forme de « deuil » :

« Marcel. – Les femmes qui font de la gym douce, il y en a beaucoup qui ont leur mari malade, et d'autres qui sont veuves. Donc moi je suis un peu... Je suis pas veuf, mais... j'ai l'impression d'être tout seul quoi. Elle est là, bon, elle est dans son monde à elle, elle m'a oublié. Voilà donc, ça sera moins douloureux si un jour ça se termine mal

quoi, parce que moi j'aurais fait le deuil quoi avant.

– *Vous avez fait ça maintenant ? ça se passe comment ?*

Marcel. – C'est-à-dire dire que j'ai un peu l'impression que ça y est j'ai plus de femme quoi. C'est ça.

– *Depuis quand ?*

Marcel. – Oh, ça me travaille pas pour en chercher une autre hein ! Parce que j'en ai eu une dans ma vie ça suffit. Je rigole, mais j'aime bien amuser à blaguer avec les copines du bistrot, mais sans que... même celles qui seraient libres, qui seraient... tu sais qui sont veuves hein, non c'est pas mon truc ça, ça m'intéresse plus. À l'âge que j'ai, la bagatelle c'est fini.

– *Vous vous sentiez du coup comme ça depuis qu'elle est rentrée en Ehpad, ou déjà un peu avant ? Vous dites que vous aviez fait une sorte de deuil.*

Marcel. – Euh... ça c'est surtout là, parce que... Elle me reconnaissait, quand on était à la maison on était ensemble, donc tu vois il n'y avait pas cette coupure. Tandis que là je suis un peu celui qui vient comme ça, de temps en temps... je suis plus le mari quoi, et puis en plus elle me reconnaît plus quoi, c'est clair et net. »

Lorsque Marcel emploie le terme « deuil » (il précise avoir « fait le deuil avant »), il semble que cela fasse référence à une rupture de lien avec son épouse. Les échanges, et communications avec elles lui apparaissant rompues, « elle m'a oublié », « je suis un peu celui

qui vient comme ça ». Ceci se retrouve également à la fin de l'entretien, lorsqu'il me demande juste avant de partir :

« Si je ne venais jamais la voir, est-ce qu'elle serait pas mieux ? Voilà, ou si, à ton avis, est-ce que tu crois que on a un contact ? T'as vu quelque chose toi ? [...] elle me reconnaît plus, je suis tout seul... » (Marcel)

Bien qu'il affirme « elle est là »¹¹, l'absence de communication avec Denise semble se poser à lui comme une rupture de la condition de l'intersubjectivité. Au cours de mon immersion au sein de la plateforme, Marcel aura pu affirmer dans une multitude de situations (par exemple au cours d'un groupe de soutien psychologique, autour d'un café, et durant une visite auprès de sa femme) : « je ne suis plus le mari ».

Si certains-es aidants-es perçoivent la coexistence proche/malade ou familier/générique concernant leur proche atteint, cela ne va pas de soi pour Marcel qui ne semble plus vraiment distinguer ce qu'il y a de familier chez son épouse. Marcel aura exprimé, à plusieurs reprises au cours de l'entretien, une tentation à l'indifférence au regard de l'étrangère que son épouse semble être devenue. Cette indifférence semble se traduire par un désinvestissement progressif, avec des visites qui sont de plus en plus espacées.

¹¹ Il faudrait se demander ce qu'il entend vraiment par « elle est là » : est-ce lié au fait que Denise est toujours présente en tant que corps physiquement reconnaissable, ou trouve-t-il d'autres éléments qui, outre l'apparence physique, le portent à considérer qu'elle est présente au monde en tant que proche et non en tant que malade.

Conclusion

Avec la démarche empruntée ici, consistant en une prise en compte des représentations des proches à propos de la personne atteinte, nous avons mis en exergue la pluralité de manières dont les personnes peuvent intégrer la maladie dans l'histoire de leur relation, notamment la grande diversité d'approches (ou de façons) au travers desquelles les proches se saisissent des transformations de leur parent malade. Cette variété dans la manière de « faire sens » et d'« appréhender » la maladie s'établit sur un large spectre, allant d'une représentation prenant la forme d'une pluri-appartenance (proche/malade) qui s'intègre dans la continuité de la relation vécue auparavant (voir le cas de Mireille et Maïté), à une incertitude sur le statut de la personne atteinte (est-elle encore là ?) renvoyant à son tour, dans le cas de Marcel, à une incertitude sur son propre statut par rapport au malade (suis-je encore le mari ?).

Ainsi, les représentations du proche à propos du malade portent en elles un aspect « dynamique » : elles semblent en mouvement, ce que les approches en termes d'« identité » peinent à prendre en compte. Si la notion d'« identité » telle qu'elle a été mobilisée dans la littérature scientifique concernant la maladie d'Alzheimer permet de reconnaître le découpage proche/malade (ce que la personne était et continue à être, et ce que la personne devient sous l'effet de la maladie), elle rend peu compte des dynamiques de familiarisation que l'aidant-e entretient avec la personne atteinte. Or, il semble que cette dynamique de familiarisation mêle les repères familiers et conventionnels et agit suivant une

appropriation dans l'univers familial d'éléments génériques attribués à la maladie.

Par ailleurs, cette dimension semble parfois peu prise en compte par les professionnels-les de plateformes de répit qui peuvent considérer l'engagement d'un proche auprès d'une personne atteinte en privilégiant la perspective d'un « fardeau » subit qu'il faut alléger. Or, on a vu avec l'exemple de Maïté et Mireille, que la part de comportements attribués aux effets de la maladie n'est pas forcément vécue comme indésirable, qu'elle pouvait être solidement entrelacée avec l'histoire de la relation vécue. Le risque serait alors de fournir des services inadaptés prenant insuffisamment en compte l'inscription de l'aide par les proches dans l'histoire de leur relation avec la personne atteinte, tout en étant peu attentif à cette dynamique de familiarisation au malade qui peut s'établir par l'alternance entre repères familiaux et génériques. En effet, au cours de mon terrain d'observation au sein de la structure de répit, j'ai pu constater tout un travail d'interprétation des situations des aidants familiaux auxquelles se lançaient l'animatrice et la psychologue : quand bien même un-e aidant-e pouvait affirmer « aller bien », il planait presque invariablement la suspicion de son incapacité à se rendre compte « subjectivement » de son fardeau « objectif », et qu'il ou elle pouvait bien le dissimuler « inconsciemment ».

Bibliographie

- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), 69-72.
- Caddell, L. S. et Clare, L. (2010). The impact of dementia on self and identity: A systematic review. *Clinical Psychology Review*, 30(1), 113-126.
- Candau, J. (1996). *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Presses universitaires de France.
- Chiong W. (2013). Dementia and personal identity: implications for decision-making. *Handbook of clinical neurology*, 118, 409-18.
- Fargeau, M. N., Jaafari, N., Ragot, S., Houeto, J. L., Pluchon, C. et Gil, R. (2010). Alzheimer's disease and impairment of the Self. *Consciousness and Cognition*, 19(4), 969-976.
- Gil, R. (2012). *Vieillesse et Alzheimer : comprendre pour accompagner*. Paris : l'Harmattan.
- Gil, R., Fargeau, M.-N. et Jaafari, N. (2011). Conscience de Soi, maintien du Soi et identité humaine au cours de la maladie d'Alzheimer. *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 169(7), 416-419.
- Gzil, F. (2014). *La maladie du temps sur la maladie d'Alzheimer*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lahire, B. (2005). *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*. Paris : Armand Colin.
- Laplantine, F. et Nouss, A. (1997). *Le Métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris : Flammarion.
- Mallon, I. (2015). *Vieillir : contextes, trajectoires, identités* (p. 344). Mémoire de synthèse HDR : Lyon (France).
- Mollard-Palacios, J. et Lechenet, V. (2016). Les peurs suscitées par la maladie d'Alzheimer, Fears engendered by Alzheimer's disease. *Gérontologie et société*, 38 / n° 150(2), 31-41.
- Ngatcha-Ribert, L. (2012). *Alzheimer : la construction sociale d'une maladie*. Paris : Dunod.
- Zarit, S. H., Reever, K. E. et Bach-Peterson, J. (1980). Relatives of the Impaired Elderly: Correlates of Feelings of Burden. *The Gerontologist* *The Gerontologist*, 20(6), 649-65

Réflexion sur la dimension relationnelle de la sexualité :
analyse du « *casual sex* »

Noé Klein

Maitrise en sociologie, UQÀM

La sexualité peut être vécue d'une pluralité de manières dans la société occidentale contemporaine. Si elle fut traditionnellement rattachée à une conception romantique de l'amour, où il n'était légitime de vivre sa sexualité qu'au sein d'une relation sentimentale reposant sur la réciprocité entre partenaires, on observe aujourd'hui divers modèles alternatifs de relations dans lesquels la sexualité prend place. Suite à une large enquête effectuée sur la sexualité chez les Canadiens de plus de 18 ans, on relève qu'environ 16 % des individus interrogés étaient sexuellement actifs au cours de la dernière année sans être en situation de couple ou de relation romantique (Rodrigue et al., 2015). Ce phénomène de relation sexuelle hors de relation amoureuse correspond à une réalité sociale qui concerne de plus en plus d'individus, essentiellement les jeunes et les étudiants (jusqu'à 67% des étudiants américains seraient concernés selon certaines études) (Lyons et al., 2014). La sexualité, reconnue comme dimension importante de la vie de l'individu contemporain, semble devenir un motif de constitution de types de relations, éphémères ou durables, qui ne sont plus liés exclusivement à l'amour. On parle alors de *casual sex*, qui devient un terrain d'exploration et de formation de nouveaux modèles relationnels. La sexualité semble s'immiscer de plus en plus dans diverses configurations

relationnelles, ce qui mène les sciences sociales à se confronter à des problématiques encore peu étudiées.

Si la sexualité dans la société est un objet d'étude assez courant, les modalités de son intégration dans les dynamiques relationnelles restent un sujet plutôt timide en sociologie. Pourtant, en étudiant la structure des relations affectives qui incluent la sexualité dans leur cadre, on parvient à déceler un enjeu important pour l'étude de l'intimité qui est celui du sens donné aux pratiques au sein des relations intimes. La réflexion qui sera proposée ici se divise en trois parties. Dans un premier temps, il sera question d'un survol des différentes conceptions des relations intimes dans la modernité avancée, en portant une attention particulière sur le décroisement de la sexualité des modèles relationnels traditionnels. Ensuite, notre regard sera porté sur les pratiques au sein des relations formées autour du *casual sex*, et plus particulièrement de l'enchevêtrement entre amitié et sexualité. Enfin, après avoir décrit diverses modalités et enjeux décelés dans ces relations particulières, une réflexion sera proposée sur la possibilité de considérer la sexualité comme un affect particulier pouvant mener à la formation de relations sans qu'elles ne se réfèrent à l'amour ou à l'amitié, mais qui se confrontent aux limites conceptuelles des approches couramment utilisées.

I - La vie intime dans la modernité avancée

Des individus libres et des « relations pures »

Dans la société occidentale contemporaine, les relations intimes sont un enjeu important dans la vie et les réflexions des individus. Dans ce que Giddens (1992) nomme la “modernité avancée”, ces relations sont sujettes à des problématiques nouvelles. Le constat avancé est le suivant : la société occidentale connaît un affaiblissement de l’influence directe des institutions et des traditions sur la vie privée des individus. Les individus se retrouvent livrés à eux-mêmes et à leurs choix pour se forger une trajectoire sociale. Ils sont investis d'une responsabilité face à leur situation personnelle. La famille et le mariage, auparavant institutions fondamentales permettant d’assurer le maintien de l’ordre social, se voient perdre leur rôle de pilier structurel. Désormais, le modèle relationnel privilégié est celui de la “relation pure”. Ces relations reprennent les caractéristiques véhiculées dans la société démocratique pour les appliquer à l'intimité. L'intimité devient un espace où l'individu peut s'accomplir pleinement pour ce qu'il est vraiment, et ne répond plus directement à diverses injonctions sociales. Les relations intimes deviennent un lieu privilégié de respect, de confiance, de révélation de soi. La relation pure dépend alors de la volonté des individus à s'engager dans une relation intime. C'est parce que cette relation apporte un bien-être et un épanouissement pour chacun qu'elle est maintenue. Si des démonstrations d'inégalité, d'irrespect ou de désintérêt apparaissent, cela peut signifier la fin de celle-ci. La relation n'est

plus un contrat fixe, mais tournant, auquel il faut souscrire de manière récurrente, et ne pas prendre pour acquis la pérennité du lien entre les individus (Giddens, 1992 : 76).

La place de la sexualité est bien évidemment affectée, elle aussi, par ces remaniements de l'intimité dans la modernité avancée. Si la sexualité s'est vue détachée de sa fonction reproductrice lors de son inclusion à la sémantique amoureuse passionnelle et romantique (Simmel, 1988), elle devient désormais un enjeu central à la vie intime contemporaine (Luhmann, 1990). La notion de sexualité plastique apportée par Giddens désigne la sexualité comme un domaine d'expérience autonome, devient un enjeu que les individus sont amenés à négocier au cours de leur vie intime. L'individu doit parvenir, à travers ses choix et au fil des relations qu'il tisse, à atteindre son bien-être dans sa sexualité. Les formes institutionnelles étant affaiblies, l'individu peut alors chercher à vivre sa sexualité à travers des relations pouvant sembler nouvelles, dans lesquelles la sexualité est une composante importante, sinon centrale, mais sans que des sentiments amoureux ou romantiques y soient nécessairement impliqués.

On peut ainsi considérer que le phénomène de plus en plus visible du *casual sex* et de la culture de la sexualité récréative découlent logiquement de ce décloisonnement de la sexualité de son carcan romantique, et qu'une hybridation avec les relations amicales ne serait qu'une extension de cette tendance. L'inclusion ou l'exclusion de la sexualité au sein d'une relation est une question qui se règle d'après le consentement des individus

concernés. L'autonomisation de la sexualité conduit à repenser les relations sexuelles non plus comme une expression affective particulière, mais comme un accord ou un échange particulier entre des individus qui cherchent chacun à obtenir le plus de satisfaction possible (Béjin, Pollack, 1977 ; Green, 2014).

Les modèles relationnels : entre tradition et remise en question

Les relations affectives dans la société occidentale se comprennent essentiellement à travers les relations amoureuses et amicales. Le modèle amoureux traditionnel est celui de l'amour romantique. Cette conception donne un cadre légitime à la force passionnelle des sentiments amoureux, et permet aux individus de former une relation intime basée sur un sentiment irréprouvable et transcendant qui pousse "naturellement" à la formation d'un couple monogame, hétérosexuel et exclusif dans lequel la sexualité a une place totalement légitime (Luhamnn, 1990). Ce modèle romantique n'est plus le seul opérant dans la modernité avancée, comme nous l'avons vu plus haut avec le modèle de "relation pure" décrit par Giddens. Mais il ne faut toutefois pas considérer que l'on s'est totalement détaché de la conception traditionnelle de l'amour. D'après Gross (2005), si dans la modernité avancée, les individus sont censés être plus libres de se détacher des injonctions traditionnelles dans la manière de mener leur vie, il n'en reste pas moins que les conceptions que l'on peut avoir des relations intimes ne rompent pas totalement avec ces modèles traditionnels. Les traditions ont orienté la manière de former leurs relations intimes par la diffusion de modèles, tel le mariage, auquel les individus

devaient se conformer sous peine de sanctions institutionnelles. La modernité, ou plutôt le phénomène de détraditionnalisation contingent à celle-ci mène à abandonner et à reconfigurer les traditions socioculturelles établies (Gross, 2005 : 287). Cette remise en question des traditions ne signifie toutefois pas leur abandon total et une distanciation stricte par rapport à ce qu'elles impliquent. Ce serait d'ailleurs par la persistance de ces modèles traditionnels "constitutifs de sens" (*meaning-constitutive traditions*) que l'on parvient à se référer à des sens partagés et des attentes partagées concernant, entre autres, les relations intimes.

Les relations interpersonnelles se classaient et étaient étudiées traditionnellement selon "l'opposition" amour/amitié. Roseneil et Budgeon (2004) relèvent toutefois les limites d'une telle dichotomie dans l'analyse des relations intimes. L'amitié est en effet traditionnellement définie à travers les différences que ces relations proposent face aux relations amoureuses (Kelen, 1992). De plus, les formes de relations amicales peuvent faire preuve d'une telle variabilité selon les personnes concernées qu'il n'est jamais aisé de savoir à quoi fait référence l'amitié (Pahl, 2002). Roseneil et Budgeon interrogent ces conceptions relationnelles face aux réalités vécues dans les milieux homosexuels, chez qui les réseaux d'amis deviennent une "famille de choix", et dont la sexualité ne suit pas nécessairement les principes de la conjugalité et de l'exclusivité. Il en va de même dans certains ménages hétérosexuels, où des amis du même sexe peuvent décider de vivre

et d'élever leurs enfants ensemble sans qu'il y ait une relation amoureuse ou sexuelle entre eux.

Au-delà des exemples de configurations relationnelles dépassant les modèles connus, Roseuil et Budgeon font le constat d'une prise d'importance de la place de l'amitié face aux relations amoureuses et sexuelles dans la vie affective des individus. À cela s'ajoute une diversification des formes de relations sexuelles et amoureuses, qui s'éloignent peu à peu d'une conception hétéronormative en se rapprochant de ce qui est associé aux relations que l'on retrouve plus couramment dans les milieux homosexuels (Roseuil, Budgeon, 2004 : 142). On constate un passage plus fluide entre le statut d'amant et d'amis, mais les personnes interrogées par les chercheurs insistent toutefois sur la distinction faite entre ces statuts, marquant l'importance de se référer à des modèles relationnels connus pour désigner les relations interpersonnelles vécues. Cette distinction appuyée par les personnes interrogées par les chercheurs indique également que l'amitié et la sexualité sont à première vue incompatibles avec les modèles culturels connus.

La difficulté rencontrée à la reconnaissance et la compréhension de telles relations est difficile dans la modernité avancée, car celle-ci est traversée par la "culture du couple". D'après Budgeon (2008), cette culture du couple amène les individus dans la société à se positionner en rapport à une norme hétérosexuelle des relations, c'est-à-dire à une relation à long terme, monogame où les partenaires partagent leur intimité et leur

espace. Les partenaires doivent aussi se procurer, entre eux, une satisfaction sexuelle. La présence d'une telle norme conduit les individus à établir leurs relations en rapport à cet idéal. Face à cette culture, les célibataires doivent justifier leur situation en se situant face à la norme du couple plutôt qu'être reconnu comme un autre type de configuration relationnelle, dans lequel l'amitié occupe souvent une place plus décisive que l'amour et le couple. Ainsi tout type de relation (et absence de relation) se situe et se forme de manière tacite face à une norme hétérosexuelle, un standard vers lequel les relations affectives, dans leur ensemble, devraient tendre (Budgeon, 2008). Dans cette "culture du couple", la sexualité est donc confinée dans cet espace conjugal, et fait continuellement référence à un modèle amoureux, ou du moins, engageant émotionnellement.

La perspective relationnelle

Face à cette effervescence de la diversification des pratiques de l'intimité, le phénomène du *casual sex* est représentatif de la difficulté existante d'étudier des relations interpersonnelles et leurs références aux modèles traditionnels. Le *casual sex* fait référence aux relations impliquant des rapports sexuels en dehors des relations amoureuses. Cela peut impliquer des relations éphémères, des relations entre anciens partenaires amoureux, mais aussi des relations sexuelles entre "amis" (Rodrigue et al., 2015). Cet enchevêtrement de l'amitié avec la sexualité peut se comprendre de premier abord comme l'aboutissement de l'autonomisation de la sexualité, qui serait devenue une activité comme une autre,

pouvant être investie d'une émotionnalité, mais qui pourrait également en être détachée. Il ne sera pas question ici de remettre en question cette idée, mais plutôt de s'intéresser à cette rencontre entre amitié et sexualité pour mieux saisir le sens investi dans la relation.

La sociologie relationnelle permet d'apporter un regard pertinent sur cette situation en s'intéressant davantage à la dynamique proprement relationnelle dans laquelle ces changements opèrent. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de considérer l'état des relations intimes dans la société en y décelant des changements structurels ou la transformation d'un imaginaire social, mais plutôt d'étudier le processus relationnel dans lequel les individus se trouvent. Avec les "cadres relationnels" proposés par Fuhse (2013), qui s'appuient sur le concept de « cadre de l'expérience » de Goffman (1974), on parvient à déceler un enjeu majeur dans toute relation affective, il s'agit de la question du sens donné à la relation. Les cadres relationnels (*relational frames*) peuvent se comprendre comme le sens intersubjectif qui permet aux individus de classer et comprendre les relations dans lesquelles ils sont impliqués. En partant du postulat de la double contingence, qui implique que dans une relation entre humains, il est strictement impossible de pénétrer la pensée des autres, le cadre relationnel permet une stabilité des actions au sein d'une relation par l'établissement de diverses attentes (*expectations*) entre les partenaires (Fuhse, 2013).

Le sens donné à une relation ne se forme pas *ex nihilo*, mais convoque une dimension culturelle importante à partir de laquelle les individus peuvent se référer. Les cadres relationnels reposent en effet sur des modèles culturels préexistants aux relations dans lesquelles ils opèrent. Les modèles présents dans les cultures en question se trouvent utilisés, négociés, réinterprétés et critiqués au sein des relations vécues pour en ajuster le sens et les attentes relationnelles (Calderwood, 1987 ; Bergeron, 2004).

Afin d'explorer les implications du croisement entre amitié et sexualité dans les relations concernées, des articles scientifiques sur ces sujets seront étudiés. L'approche proposée est qualitative, et repose sur des données secondaires. Il sera question d'en analyser les diverses dimensions décrites, dont les attentes envers la relation et le partenaire, la communication, la place des sentiments et de l'intimité, les types d'interactions et activités partagées entre les partenaires. L'enjeu de cette réflexion est de parvenir à mieux cerner les implications de la présence de la sexualité dans une relation affective qui ne se revendique pas comme "amoureuse" ou conjugale.

II – Casual sex, amitié sexuelle et sexualité amicale

« *Casual Sex Relationships and Experiences* » et « *hook-up culture* »

La sexualité est une dimension très présente dans la vie des jeunes adultes, et s'incarne dans une diversité de pratiques qui s'écartent parfois d'une tradition romantique. Certains chercheurs

parlent d'une "*hook-up culture*" (Heldman, Wade, 2010 ; Garcia et al., 2012), dans laquelle les rencontres sexuelles sont un lieu d'expérimentation et qui a une influence grandissante dans la considération que les jeunes peuvent avoir de la sexualité. Celle-ci n'engage plus à aucune promesse d'engagement ou d'investissement émotionnel, mais devient une pratique qui conduit à une nouvelle typologie des relations interpersonnelles dans lesquelles sont impliqués des rapports sexuels.

Rodrigue et ses collègues (2015) désignent l'ensemble de ces relations sous le terme de « casual sexual relationships and experiences », ou CSRE. Ces relations et expériences sont : la rencontre sexuelle unique, qui consiste à un rapport sexuel sans récurrence avec le partenaire ; la relation entre d'anciens partenaires romantiques, qui continuent à avoir des rapports sexuels sans se trouver dans une relation amoureuse ; les amitiés surtout sexuelles, où la sexualité est au fondement de la relation, l'amitié étant facultative ; la relation intime et sexuelle entre partenaires, définie comme à mi-chemin entre l'amitié et la relation romantique, où les partenaires ont des relations sexuelles fréquentes et une forme d'engagement émotionnel, mais ne se définissent pas comme couple ; les relations où l'amitié est privilégiée à la sexualité forme le dernier type de CSRE, et consiste en une relation amicale à laquelle une dimension sexuelle est ajoutée, mais dont les échanges amicaux prévalent sur la sexualité (Rodrigue et al., 2015 : 215).

Ce sont essentiellement les trois derniers types qui nous intéresseront ici, car ils impliquent une relation qui dépasse la simple pratique sexuelle, contrairement à la rencontre sexuelle unique, mais qui ne fait explicitement pas référence à une relation romantique, ce qui n'est pas le cas des relations entre anciens partenaires. Les relations où amitiés et sexualité se croisent ont diverses appellations : “*friends with benefits*”, “*sexfriend*”, “*fuck buddy*”¹². Si *sexfriend* est un terme générique, *friends with benefits* fait généralement référence à une relation amicale à laquelle fut intégrée une composante sexuelle, alors que *fuck buddy* (ou *fuck friend*) désigne une amitié surtout axée autour de la sexualité et qui s'est généralement construite à partir de ces échanges sexuels (Wentland, Reissing, 2011).

L'amitié comme distanciation face au romantisme

La sexualité est vécue différemment selon la motivation qui sous-tend l'acte sexuel, que cette relation soit une CSRE ou une relation romantique. La motivation sexuelle a tendance à varier entre les relations romantiques et les CSRE, l'émotion étant privilégiée dans les premières, le plaisir physique dans les secondes, avec une légère différence entre hommes et femmes, mais la tendance reste la même (Armstrong, Reissing, 2015 : 930). Si les motivations varient selon le type de relation, il reste que la

¹²Les articles étudiés à propos de ces sujets sont tous publiés en anglais, cela me conduit à utiliser ces expressions anglophones qui n'ont pas tous d'équivalents francophones. Sexfriend désignera pour la suite de l'article l'ensemble des relations qui regroupent de l'amitié et une sexualité sans faire référence à une relation romantique.

sexualité est plus satisfaisante si elle est vécue pour des motivations se rapportant à l'action sexuelle elle-même plutôt que si elle est perçue comme une réponse à des attentes relationnelles non directement liée à un désir, qu'il soit physique ou émotionnel (Muise, 2017 : 70). Face à une "culture du couple" (Budgeon, 2008), les personnes qui se trouvent dans des CSRE font preuve d'une véritable volonté d'affirmer leur relation comme différente d'une relation romantique (Lehmiller et al. 2010 ; Weaver et al. 2011). Il s'agit même d'un véritable enjeu pour ce genre de relation (Rodrigue, Fernet, 2016).

Pourtant, la dimension sexuelle ne suffit pas à l'appellation d'une relation sexuelle non éphémère entre des individus. Les termes *fuck buddy* et *friends with benefits* témoignent de cette nécessité de rapporter la compréhension du sens de la relation à des termes partagés culturellement, comme ceux de l'amitié. On peut toutefois s'interroger sur le sens même de ces termes, qui, derrière une apparente compréhension du type de relation, laisse une sorte de flou sur les implications au niveau des attentes pouvant exister. C'est pourquoi on peut légitimement supposer que les termes *fuck buddy* et *friends with benefits* ne sont pas considérés ici pour leur lien avec une composante amicale, mais pour affirmer une situation où la sexualité est vécue dans une relation non éphémère. La dimension amicale semble être un moyen de se détacher du sens romantique d'une relation avec une sexualité présente, situation qui ne possède pas d'appellation légitime et reconnue pour elle-même (Lehmiller et al., 2010).

Au sein même de ses relations, la tendance principale est de ne pas définir explicitement la relation vécue. La majorité des personnes impliquées dans une relation de *sexfriends* optait pour une communication indirecte entre les partenaires pour définir la relation. Les interrogations concernant le type de relation dans laquelle ces interactions sexuelles prennent place se font généralement succinctement, par affirmation brève que cette relation est « juste du sexe » afin de confirmer le non-engagement romantique. Les attentes au sein des CSRE reposent alors sur la présomption d'une compréhension réciproque de la relation (Weaver et al., 2011 ; Wentland, Reissing, 2011).

Il existe des règles tacites, des attentes entre les partenaires, qui peuvent mener à des faux pas qui remettent en question le sens supposé de la relation. Ces attentes sont supposément partagées entre les partenaires dans la compréhension générale de la relation et c'est ce qui permet de maintenir une certaine continuité dans la relation (Fuhse, 2013). Dans les relations entre *sexfriends*, le mot d'ordre pourrait être "tout sauf le romantisme", et chaque comportement qui peut mener à considérer que les partenaires s'attachent "trop" est un danger pour le bon déroulement de la relation (Weaver et al., 2011 : 49-50). La plupart du temps, les relations de *sexfriends* ont tendance à être considérées comme des phases transitoires, qui mèneront à la formation d'une relation amoureuse, à un retour à une relation simplement amicale ou à la fin de la relation entre les individus. Lorsque la relation est davantage centrée sur la sexualité que sur l'amitié (*fuck friend*), la

fin des échanges sexuels mène à la fin de la relation, alors que les relations où l'amitié était préexistante aux échanges sexuels, la cessation de ceux-ci ne signe pas nécessairement la fin de l'amitié entre les individus (Wentland, Reissing, 2011 : 85). Il semblerait toutefois qu'il n'y ait pas de volonté particulière de la part des individus à faire évoluer la relation dans laquelle ils sont impliqués. En effet, les relations entre *sexfriends* semblent être vécues pour ce qu'elles apportent en elles-mêmes à ce que les partenaires désirent, et non en tant que simple compensation à une relation romantique impossible ou demandant un trop grand investissement (Lyons et al., 2014 : 91). Sans être transitoires, ces relations sont toutefois temporaires. Les raisons d'un arrêt d'une telle relation peuvent varier, mais revient régulièrement le fait que le début d'une relation romantique avec un partenaire différent implique la fin des autres relations impliquant une activité sexuelle. Il semble convenu pour les partenaires que l'exclusivité sexuelle d'une relation romantique prime sur les relations de *sexfriend*. Il se peut aussi que la relation cesse en raison d'un attachement trop fort, de sentiments non réciproques ou d'une simple perte d'intérêt face à la relation (Wentland, Reissing, 2011).

Le danger des sentiments

La distanciation volontaire face à l'idéal romantique renforce la méfiance envers les émotions au sein de la relation. L'apparition de sentiments et d'un attachement entre les partenaires est considérée comme un faux pas chez les *sexfriends*, car cela compromet le caractère « *casual* », non engagé et récréatif de la

relation. Dans ces relations, l'accent est mis sur le plaisir physique et sur l'amusement lié à la sexualité (Rodrigue, Fernet, 2016 : 213). Les attentes entre les partenaires sont alors davantage centrées sur la dimension sexuelle de la relation que les dimensions amicales ou passionnelles. Les sentiments sont alors compris comme relevant du romantisme, et la sexualité est considérée comme dissociable de sa composante émotionnelle (Lehmiller et al., 2010 : 281).

Selon le type de relation entre *sexfriends*, le sexe a un rôle différent pour les partenaires. Lorsqu'il est un ajout à une relation amicale (*friends with benefits*), la sexualité est une activité supplémentaire, mais reste secondaire en importance face à la relation amicale. Dans le cas des relations où la sexualité prime, c'est l'amusement, le plaisir qui prévaut sur la relation. Les partenaires sont davantage objectivés comme un moyen de parvenir à sa propre satisfaction (cela n'empêchant pas de s'intéresser au plaisir de l'autre). L'absence d'émotion dans chez les *sexfriends* est parfois considérée comme accordant un plus grand contrôle sur la relation en évitant des volontés inégales et déséquilibrées entre les partenaires (Rodrigue, Fernet, 2016).

Cette séparation entre sexualité et émotion est un travail permanent, et parfois ardu, au sein de la relation. La récurrence de la problématique des sentiments non réciproques qui se développent au sein de la relation témoigne d'une dimension affective présente dans ces relations, mais considérée comme indésirable. La règle tacite répandue du rejet des sentiments

semble toutefois en déphasage avec la réalité vécue par les *sexfriends*. En effet, dans plusieurs études relevées par Rodrigue et Fernet, les partenaires trouvaient difficile d'être détachés et de réguler leurs émotions. Les attentes envers l'absence d'émotion liées à ces relations amènent des participants à se blâmer pour ressentir des émotions diverses menant à l'attachement ou une forme de jalousie (Rodrigue, Fernet, 2016).

Il apparaît toutefois dans certaines études qu'un désir de proximité physique et émotionnelle soit aussi une motivation récurrente pour des *sexfriends*. D'une manière assez contradictoire avec cette distanciation des émotions, certaines CSRE sont des relations qui permettent de combler un besoin d'intimité et de proximité émotionnelle et sexuelle entre partenaires sans former une relation romantique engagée (Lyons at al., 2014 : 90). Rodrigue et Fernet relèvent que des *sexfriends* trouvent un degré d'intimité émotionnelle et psychologique significatifs, et que cette proximité est importante à leur relation. Loin de repousser coûte que coûte toute dimension sentimentale, les émotions et sentiments développés au sein de ces relations peuvent être acceptés dans une considération différente de sentiments romantiques (Rodrigue, Fernet, 2016).

C'est sur cette idée que va porter la suite de cet article : une relation fondée sur la sexualité peut inclure une dimension émotionnelle sans se rapporter à une conception romantique de la relation. Ainsi, en poussant ce raisonnement plus loin et en supposant que cette dimension émotionnelle est en fait la

dimension affective de la sexualité, qui peut mener à un attachement basé sur la sexualité sans qu'il soit question d'engagement amoureux ou romantique, mais que cette relation peut également s'affranchir d'une référence à l'amitié pour justifier sa durabilité, on pourrait alors dire qu'on peut s'attacher amicalement, amoureuxment, mais aussi sexuellement.

III – Émotions sexuelles et relations affectives

Une autonomisation de la sexualité à relativiser

Les cadres relationnels des CSRE, dont les relations entre *sexfriends* font partie, s'établissent en référence aux relations romantiques, sous une forme de distanciation du modèle, qui mène à des attentes tacites entre les partenaires. Ces attentes sont implicites, et si elles varient légèrement entre le *fuck buddy* ou *friends with benefits*, c'est toujours en fonction d'une distanciation volontaire des attentes propres aux relations romantiques. Il n'y a pas de cadre relationnel de CSRE aussi reconnu que pour des relations romantiques engagées ou les relations amicales, même si la définition de celles-ci reste vague (Pahl, 2002, Eve, 2002), ce qui peut expliquer la variabilité des structures et le flou qui règne au niveau des attentes entre *sexfriends*.

On constate ici la place ambivalente des traditions constitutives de sens qui encadrent la sexualité, dont les CSRE se placent entre une prolongation et une critique de la tradition romantique. On retrouve ici une similitude avec l'analyse du célibat évoquée par Budgeon dont il a été brièvement question plus

haut. Toute relation et comportement affectifs et/ou intimes doit se justifier et se comprendre par rapport à la norme instaurée par une « culture du couple » (Budgeon, 2008). L'omniprésence de cette culture peut se comprendre comme la persistance d'une tradition constitutive de sens romantique, qui englobe la sexualité et les émotions dans une perspective de relation amoureuse monogame et à durée indéterminée. Cette tradition est indispensable à l'accord à priori sur le sens que revêt la sexualité, et permet ainsi aux individus de se placer face à cette norme. Seulement, cette tradition devient problématique lorsqu'elle devient tacite, qu'elle est comprise comme une évidence, devenant alors invisible ou partiellement révélée : elle devient une référence incontournable sans qu'elle se fasse remarquer. C'est ainsi que les partenaires de CSRE, dans leur volonté de se distancer de la norme romantique, maintiennent celle-ci en référence suprême de ce que représente la sexualité et la sentimentalité. Les études de ces phénomènes semblent aussi aller dans ce sens, ne serait-ce qu'avec le concept de *casual sex*, qui pourrait se comprendre comme différent d'une sexualité plus normale, qui n'aurait pas besoin d'adjectif pour se qualifier.

L'autonomisation de la sexualité ne dépend pas nécessairement de la relation dans laquelle elle prend place. La manière dont la sexualité s'intègre dans des relations, qu'elles soient romantiques ou non, dépend davantage des décisions et négociations entre les partenaires que d'une structure relationnelle qui impose des comportements particuliers entre des individus. Ainsi, le fait de vivre la sexualité pour répondre à un désir de nature sexuel plutôt

que pour répondre aux attentes d'une relation particulière n'est pas une caractéristique propre des CSRE (Armstrong, Reissing, 2015). La sexualité n'est pas une simple activité partagée entre partenaires dans une relation particulière, mais bien un enjeu fondamental à la définition des relations dans lesquelles elle prend place. Elle peut aussi bien être vécue par désir (soit la composante affective sexuelle) dans une relation romantique (Muisse, 2017), et non une simple réponse aux attentes d'une telle relation ; elle peut être une activité parmi d'autres entre amis dans une relation de *friends with benefits* ; ou être le socle principal de la relation affective entre *fuck friends* (Wentland, Reissing, 2011). L'autonomisation de la sexualité est donc un phénomène social qui n'est pas directement incarné par l'émergence des CSRE, mais dont ce type de relation est symptomatique. On peut considérer que la démocratisation de la contraception a déjà permis une forme d'autonomisation de la sexualité, pouvant alors être vécue pour elle-même sans considération pour la reproduction. La sexualité est plus ou moins autonome selon la manière dont les individus la considèrent au sein de leur relation.

Des affects sexuels dans l'angle mort

Les relations entre *sexfriends* semblent se fonder sur une dimension affective propre à la sexualité, et se trouvent en même temps à se méfier des formes de sentimentalités naissantes. Le domaine de l'émotion et de l'intimité est en effet perçu comme appartenant aux relations romantiques, la plupart des CSRE misant sur une séparation entre émotions et sexualité (Rodrigue, Fernet,

2016 : 233). La récurrence de cette problématique de la séparation des émotions de la sexualité semble symptomatique à la fois d'une distanciation marquée avec le romantisme, mais aussi de la présence problématique de la gestion des émotions dans ces relations. L'apparition d'émotions et de sentiments chez un des partenaires est souvent signe prémonitoire de la fin de CSRE, car cela indiquerait que les attentes divergent et se déséquilibrent. Cette sentimentalité peut mener à une volonté non réciproque de changer la nature de la CSR pour parvenir à inclure cette dimension émotionnelle (Wentland, Reissing, 2011 : 84-5).

Paradoxalement, certaines CSRE sont revendiquées comme une manière de combler un besoin de proximité affective et sexuelle (Lyons et al., 2014). Des relations d'amitié peuvent naître des relations fondées d'abord sur la sexualité, et un attachement peut se créer. On peut établir que les dimensions amicale et sexuelle constituent chacune une des dimensions affectives des relations interpersonnelles. L'idée de séparer la sexualité de tout sentiment et émotion semble alors contradictoire avec la nature même du désir qui mène à la sexualité. Le plaisir physique et l'amusement invoqués comme motivations à l'établissement de ces relations entre *sexfriends* sont eux-mêmes des types d'affects, mais qui ne trouvent pas un sens suffisamment légitime face à la culture du couple et du romantisme.

L'absence de reconnaissance élargie des CSRE, dont le recours permanent à la notion d'amitié fait preuve, est problématique pour les individus qui ne parviennent pas à

rapporter leur expérience dans ces relations à un cadre relationnel “légitime”. Il semblerait que pour désigner des relations affectives durables, nous n'ayons que deux possibilités : parler d'amour ou bien d'amitié. Ces deux conceptions de l'affectif sont en effet suffisamment polysémiques pour pouvoir désigner un ensemble de relations variées. C'est pourquoi lorsque l'on parle de CSRE durable, le concept d'amitié est utilisé pour désigner le lien entre les individus. Mais ce terme est toutefois vague, et ne permet pas de rendre compte de la modalité affective présente dans la relation. L'amitié peut tout autant désigner un rapport de familiarité avec une reconnaissance personnelle des partenaires à une relation intime forte, intense, qui peut durer toute une vie. Le fait de se rapporter aux termes évoquant l'amitié comme *fuck buddy*, *fuck friend* ou *friend with benefits* est alors problématique lorsque l'on cherche à saisir les attentes présentes entre les partenaires. Certaines études vont tenter de différencier les types de liens entre partenaires dans des CSRE entre « vraie » amitié ou « vraie » relation romantique, sans spécifier de quoi relève cet aspect « véritable » de ces concepts (Lehmiller et al. 2010 : 278).

Conclusion

La considération de la dimension affective de la sexualité semble poser un problème tant chez les acteurs qu'au niveau de la recherche en sciences sociales. Le fait que la sexualité puisse s'incarner dans des comportements de manière assez univoque et explicite à mener à réunir sous le concept de sexualité un ensemble d'affects équivalents à des affects amoureux ou amicaux et les

rapports sexuels comme comportements entre individus. Ainsi, dans les CSRE qui rejettent toute émotion, la sexualité n'est considérée que comme activité, et la dimension affective qui pousse au simple désir d'avoir une relation sexuelle est passée sous silence. En revanche, certaines CSRE semblent être parvenues à intégrer une dimension sexuelle affective à la relation sans considérer ces émotions comme amoureuses ou romantiques. Ce problème rencontré chez les partenaires de CSRE se rencontre aussi en science sociale. Les modèles de relations reconnus et véhiculés en sociétés sont teintés d'une forte influence du romantisme, un héritage d'une tradition constitutive de sens persistant, et ce faisant, il est pratiquement impossible de nommer un modèle de relation durable fondé sur une dimension affective sexuelle sans faire référence à l'amour ou à l'amitié. Non pas que ces relations n'existent pas ou qu'elles ne sont pas désignées par des moyens indirects (*one night stand*, *booty call*, ou *plan cul* pour les francophones), mais il n'existe pas de terme qui fait référence à la sexualité dans ce qu'elle implique dans une relation au-delà du rapport sexuel, comme c'est le cas pour l'amitié ou l'amour.

L'étude des CSRE témoigne d'une difficulté présente dans les sciences sociales pour cerner les dimensions affectives des relations. Il est impossible de rendre compte des sentiments et des émotions directement, mais seulement à travers leur manifestation ou par des témoignages. À travers l'étude de phénomènes sociaux qui ne semblent pas correspondre aux modèles relationnels connus et partagés, les sciences sociales se trouvent face à une difficulté. Il est question de comprendre ou d'expliquer des phénomènes

émergents sans pouvoir se reposer sur des concepts qui témoignent de la réalité vécue. Les partenaires de CSRE s'adonnent à cet exercice de leur côté, composant avec les modèles culturels connus, et parviennent à définir leur situation suite à une forme de bricolage conceptuel cohérent. Les sciences sociales sont alors face au problème de parvenir à saisir cette réalité, mais le caractère scientifique de cette approche contraint l'utilisation de concepts issus du sens commun. Il est nécessaire de faire preuve de réflexivité lorsque l'on étudie la sexualité, notamment avec des références à l'amitié et à l'amour, qui sont des concepts excessivement ambigus. Les CSRE apparaissent comme un symptôme d'une conception de la sexualité qui ne s'intègre pas dans les modèles proposés par la culture présente. S'il est important d'étudier concrètement de quoi relève ces relations, quels sont les comportements présents et la perception des partenaires dans leur situation, il ne faut toutefois pas abandonner le projet plus large de critique réflexive sur la situation globale de la sexualité en société. L'étude des CSRE semble témoigner à la fois d'une sexualité changeante dans la société, mais aussi de limites conceptuelles des sciences sociales pour parvenir à saisir ce genre de phénomène.

Bibliographie

- Armstrong, Heather L., et Elke D. Reissing. 2015. « Women's Motivations to Have Sex in Casual and Committed Relationships with Male and Female Partners ». *Archives of Sexual Behavior* 44 (4): 921-34. doi:10.1007/s10508-014-0462-4.
- Béjin, André, et Michaël Pollak. 1977. « La rationalisation de la sexualité ». *Cahiers Internationaux de Sociologie* 62:105-25.
- Bergeron, Isabelle. 2004. *La formation des représentations de l'amour au Québec, dans la société néolibérale*. Mémoire de maîtrise en sociologie (Université du Québec à Montréal) ; M8423. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- Budgeon, Shelley. 2008. « Couple Culture and the Production of Singleness ». *Sexualities* 11 (3): 301-25. doi:10.1177/1363460708089422.
- Calderwood, David I., 1987, "Sexual Radicalism and Romantic Love", in *Intimate Relationships Some Social Work Perspectives on Love*, dir. W. Ricketts & H. L. Gochros, New York, The Haworth Press, p. 27-44
- Dépelteau, François. 2015. « Relational sociology, pragmatism, transactions and social fields ». *International Review of Sociology* 25 (1): 45-64. doi:10.1080/03906701.2014.997966.
- De Singly, François. 2003. « Intimité conjugale et intimité personnelle : À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées ». *Sociologie et sociétés* 35 (2): 79-96. doi:10.7202/008524ar.
- Eve, Michael. 2002. « Is Friendship a Sociological Topic? » *Archives Européennes de Sociologie* 43 (3): 386-409.

- Fuhse, Jan A., 2013, « Social relationships between communication, network, structure, and culture », dans F. Dépelteau, C. Powell, *Applying Relational Sociology : Relations, Networks and Society*, New York, Palgrave MacMillan, p.181-20
- Garcia, Justin R., Chris Reiber, Sean G. Massey, et Ann M. Merriwether. 2012. « Sexual Hookup Culture: A Review ». *Review of General Psychology: Journal of Division 1, of the American Psychological Association* 16 (2):161-76. <https://doi.org/10.1037/a0027911>.
- Giddens, Anthony. [1992] 2004. *La transformation de l'intimité: sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Les incorrects. Rodez: Le Rouergue/Chambon.
- Goffman, Erving. 1991 [1974]. *Les cadres de l'expérience*. Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit.
- Green, Adam Isaiah. 2014. *Sexual Fields: Toward a Sociology of Collective Sexual Life*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Gross, Neil. 2005. « The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered ». *Sociological Theory* 23 (3): 286-311. doi:10.1111/j.0735-2751.2005.00255.x.
- Heldman, Caroline, et Lisa Wade. 2010. « Hook-Up Culture: Setting a New Research Agenda ». *Sexuality Research and Social Policy* 7 (4): 323-33. doi:10.1007/s13178-010-0024-z.
- Illouz, Eva. 2012. *Pourquoi l'amour fait mal: l'expérience amoureuse dans la modernité*. La couleur des idées. Paris: Éditions du Seuil.
- Kelen, Jacqueline. 1992. *Aimer d'amitié l'amour véritable commence avec l'amitié*. Collection « Réponses ». Paris, Éditions Robert Laffont.

- Lehmiller, Justin J., Laura E. VanderDrift, et Janice R. Kelly. 2011. « Sex Differences in Approaching Friends with Benefits Relationships ». *Journal of Sex Research* 48 (2-3): 275-84. doi:10.1080/00224491003721694.
- Luhmann, Niklas, [1982] 1990, *Amour comme Passion*, Paris, Aubier
- Lyons, Heidi A., Wendy D. Manning, Monica A. Longmore, et Peggy C. Giordano. 2014. « Young Adult Casual Sexual Behavior: Life Course Specific Motivations and Consequences ». *Sociological perspectives : SP : official publication of the Pacific Sociological Association* 57 (1): 79-101. doi:10.1177/0731121413517557.
- Muise, Amy, 2017, « When and for Whom Is Sex Most Beneficial? Sexual Motivation in Romantic Relationships », *Canadian Psychology*, vol. 58, n°1, p. 69-74
- Pahl, Ray. 2002. « Towards a More Significant Sociology of Friendship ». *Archives Européennes de Sociologie* 43 (3): 410-23.
- Rodrigue, Carl, Martin Blais, Francine Lavoie, Barry D. Adam, Céline Magontier, et Marie-France Goyer. 2015. « The Structure of Casual Sexual Relationships and Experiences among Single Adults Aged 18–30 Years Old: A Latent Profile Analysis ». *The Canadian Journal of Human Sexuality* 24 (octobre): 1-13. doi:10.3138/cjhs.243-A1.
- Rodrigue, Carl, et Mylène Fernet. 2016. « A Metasynthesis of Qualitative Studies on Casual Sexual Relationships and Experiences ». *The Canadian Journal of Human Sexuality*, novembre. doi:10.3138/cjhs.253-A6.
- Roseneil, Sasha, et Shelley Budgeon. 2004. « Cultures of Intimacy and Care beyond ‘the Family’: Personal Life and Social Change in the Early 21st Century ». *Current Sociology* 52 (2): 135-59. doi:10.1177/0011392104041798.
- Simmel, Georg. 1988. *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages.

- Weaver, A.D., K.L. MacKeigan, et H.A. MacDonald. 2011.
« Experiences and Perceptions of Young Adults in Friends
with Benefits Relationships: A Qualitative Study ». *Canadian Journal of Human Sexuality* 20 (janvier): 41-53.
- Wentland, J.J., et E.D. Reissing. 2011. « Taking Casual Sex Not
Too Casually: Exploring Definitions of Casual Sexual
Relationships ». *Canadian Journal of Human Sexuality* 20
(janvier): 75-91.

Traitement et interprétation de la catastrophe naturelle :
le poids des imaginaires sociaux dans la production de
l'événement-catastrophe.

Diane Alalouf-Hall
Doctorat en sociologie, UQÀM

Montréal était l'hôte en mars 2017 de la « Cinquième Plateforme régionale sur la réduction des risques de catastrophes des Amériques », sommet onusien consacré aux risques liés aux catastrophes naturelles qui frappent les différentes régions du monde. Cet événement peu médiatisé malgré les enjeux abordés a eu une tout autre résonance quand une semaine après, une tempête de neige s'est abattue sur l'Est du Canada, paralysant certaines grandes villes comme Montréal avec pour conséquences ; huit morts au Québec et en Ontario (Orfali, 2017), des dégâts matériels importants, une panne d'électricité pour 60 000 foyers (TVA nouvelles, 2017) et des perturbations de la politique interne. Les articles accusateurs ne se sont pas fait attendre longtemps, dans un pays où la neige est courante. Combien de fois avons-nous entendu des observateurs-trices dire « nous étions prévenus, car il s'était déjà passé la même chose avant ou ailleurs » ? Cette devise est également scandée par les victimes en quête de sens au drame qu'elles ont vécu. Cet article propose de nous interroger sur les imaginaires sociaux qui traitent la catastrophe et sont à l'origine de la création de l'événement-catastrophe à travers des sources médiatiques.

Nous avons tellement l'habitude de penser que la Nature est désormais domestiquée par l'être humain que lorsqu'une catastrophe se produit, nous sommes traversés d'un doute sur notre supposée maîtrise. « Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour [la] tuer » dit Pascal en parlant de l'humanité, « une goutte d'eau suffit » (Pascal, 1982 : 235) et avec un déluge de gouttes sous la forme de tsunami, d'une tempête de neige, ou d'un cyclone, c'est la civilisation qui est en danger. Le nombre de catastrophes naturelles et donc de victimes dans les dernières décennies a augmenté (EM-DAT¹³, 2010 ; 5e rapport du GIEC¹⁴, 2014). En 2015, 100 millions de personnes ont été affectées par les catastrophes naturelles corrélées aux changements climatiques (Ryfman, 2016 : 96). Les scientifiques s'accordent pour croiser cette évolution avec la démographie mondiale, l'urbanisation galopante et l'augmentation significative des températures depuis 1980. Les changements climatiques représentent le défi de notre civilisation et alimentent les imaginaires sociaux des catastrophes. Comme le souligne Bruckner « l'environnement est la nouvelle religion séculière qui

¹³ EM-DAT est une base de données qui répertorie les catastrophes (toutes confondues) au niveau mondial suivant des critères établis. Cette base de données est gérée par le Centre pour la recherche et l'épidémiologie des catastrophes (CRED) de l'Université de Louvain, en Belgique.

¹⁴ Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) travaille à « fournir des évaluations détaillées de l'état des connaissances scientifiques, techniques et socio-économiques sur les changements climatiques, leurs causes, leurs répercussions potentielles et les stratégies de parade ». Site internet du GIEC.

s'élève, en Europe du moins, sur les décombres d'un monde incroyant » (Bruckner, 2011 :14).

L'ensemble des chercheurs-es qui ont étudié les catastrophes s'accorde, à dire que les récits de catastrophes constituent une ressource inépuisable (Coanus *et al.*, 2004). Provenant de témoignages directs ou indirects, d'articles médiatiques, de discours des représentants des pouvoirs publics, des rapports d'experts, d'hommages, de productions artistiques, *etc.*, ces récits viennent informer sur ce qu'a été le drame et surtout comment il est perçu ou vécu. C'est pour cette raison qu'une catastrophe ne peut pas être séparée des discours qui la racontent, qui l'interprètent et qui ainsi participent également de sa construction (Coanus *et al.*, 2004 ; Revet, 2010).

Il s'agira, dans le cadre de cet article, de reprendre les travaux en sociologie des catastrophes qui s'intéresse aux conséquences structurelles et aux processus sociaux et anthropiques, mais aussi au comportement des victimes et aidants lors d'évènements à caractère « catastrophique ». Partir de la catastrophe en tant qu'objet consiste à étudier comment « les gens » affrontent, s'organisent, mettent en scène et traitent de ces évènements tragiques. Ensuite, après avoir montré leur caractère anthropocentré, qui est central pour comprendre un événement-catastrophe, sera présenté le mécanisme systématique d'interprétation. Enfin la troisième et dernière partie sera consacrée aux traitements médiatiques contemporains de la catastrophe à travers deux médias principaux ; la presse et le cinéma. Le corpus

retenu est composé de documents journalistiques provenant de la presse francophone, principalement issus de la couverture médiatique de plusieurs catastrophes naturelles (Lisbonne, 1755 ; L'Aquila, 2006 ; Haïti, 2010 ; Japon, 2012, et Québec 2017) et de représentations cinématographiques (hollywoodiennes) de l'évènement catastrophe. Cette documentation introduit l'idée occidentale que notre époque est fascinée par sa « toute-puissance », mais aussi tétanisée par un futur incertain qui souligne son déclin et surtout l'absence de solutions. La question est donc de savoir comment est interprétée et représentée la catastrophe afin de la transformer petit à petit en un évènement, une crise à traverser. Ceci nous oblige à nous interroger sur notre représentation de la Nature et préciser la notion de nos responsabilités face aux dangers.

I. Le caractère anthropocentré de l'évènement catastrophe

Peut-on classer dans une même catégorie les attentats du 11 septembre 2001 et le tsunami de 2004 ? La catastrophe peut être d'origine naturelle ou humaine. Cette opposition paraît fondamentale et indiscutable. Les catastrophes proprement humaines sont celles qui ayant l'être humain pour seule cause directe peuvent être de type politique et/ou technique (Godin, 2008 : 11-25). En France, les textes législatifs qui définissent la catastrophe naturelle font état de *l'intensité anormale d'un agent naturel*. Selon l'article L 125-1 du Code des assurances, les catastrophes naturelles « [...] Sont considérés comme les effets

des catastrophes naturelles, les dommages matériels directs « non assurables » ayant eu pour cause déterminante l'intensité anormale d'un agent naturel, lorsque les mesures habituelles à prendre pour prévenir ces dommages n'ont pu empêcher leur survenance ou n'ont pu être prises [...] ». Les catastrophes sont ainsi nommées et classées par fréquence et gravité à partir de la notion de l'anormalité, notion anthropocentrée par excellence. En effet, c'est à l'échelle de la vie humaine, très brève vis-à-vis des échelles géologique et climatique, qu'il est établi si le phénomène est normal ou non. On peut donc s'interroger sur la légitimité de l'appellation « catastrophes naturelles ». L'ambiguïté est patente, car toute catastrophe est, en fin de compte, humaine et sociale. Même si elle n'a pas une cause humaine de manière directe, elle révèle un impact humain symptomatique des faiblesses humaines. Nous oublions nos expériences passées en nous établissant malgré tout dans des zones jugées « dangereuses » ou à « risques ».

« Vous auriez voulu, et qui ne l'eût pas voulu que le tremblement se fût fait au fond du désert¹⁵. Mais que signifierait un tel privilège ? [...] Serait-ce à dire que la nature doit être soumise à nos lois ? » (Rousseau, [1756] 1969 : 1061-1062). Rousseau souligne ici un point crucial pour comprendre la catastrophe que l'on retrouve également dans les textes de la

¹⁵ En réponse à Voltaire, Lettre sur le désastre, vers 53-55 :

Je désire humblement, sans offenser mon maître,
Que ce gouffre enflammé de soufre et de salpêtre
Eût allumé ses feux dans le fond des déserts...

Sécurité Publique Canada. « Lorsqu'une catastrophe naturelle touche les Canadiens dans la mesure où la collectivité en question a besoin d'aide pour composer avec les préjudices qui ont été causés aux personnes et, éventuellement, aux propriétés environnantes et à l'environnement, l'évènement est connu comme étant une catastrophe » (Sécurité Publique Canada, 2015). Il n'y a pas de catastrophe si les êtres humains ne sont pas sur place, confrontés à l'évènement. Par exemple, des éruptions volcaniques sous-marines se déroulent tous les jours sur Terre, sans que cela nous dérange outre mesure. Il ne s'agit pas de catastrophes, mais de phénomènes ou de risques, s'il y a danger probable pour la population. Ce phénomène devient catastrophe si un bateau de croisière se retrouve pris dedans. Encore plus concret, quand la comète Shoemaker-Levy 9 est entrée en collision avec Jupiter en 1994, nous n'avons pas parlé de catastrophe, et ce malgré la taille des impacts et la violence des chocs. Finalement, nous portons un intérêt aux catastrophes naturelles quand il y a un impact négatif immédiat sur la population. C'est principalement ce qu'avait conclu l'association 4D dans son texte de présentation à l'évènement « Dossiers et débats pour le développement durable » du 27 janvier 2005 cité ensuite par Dupuy (2005) : « Un risque naturel se caractérise par la combinaison de l'aléa (c'est-à-dire le phénomène géologique générateur) avec la vulnérabilité (l'effet sur les installations humaines) [...]. Ce qui caractérise un risque aujourd'hui, sur le plan de son impact, ce qui en fait une catastrophe, c'est bien l'exposition des hommes ».

La population concernée vit une avant-catastrophe ; le drame lui-même où un phénomène de bifurcation se met en place et a un impact négatif et parfois (sans aucun cynisme) positif par la suite. Les catastrophes grandissantes dans les pays en voie de développement, mais également dans les pays industrialisés font qu'on s'organise autour de la prévention, mais aussi autour de la réponse ; l'aide. On fait face à une revendication pour le droit à l'assistance ou encore le droit de diffusion de l'information, phénomènes anthropocentrés. Qui peut intervenir, quand et comment ? Lors d'une catastrophe, la plupart, sinon la totalité, des services basiques quotidiens sont interrompus. Ce qui accentue plus encore le fait d'être seuls-es entre sinistrés-ées et conditionne l'effet domino de la catastrophe vers d'autres défis. Les médias de masse, au vu du drame, amplifient la réalité de la catastrophe. Ainsi, au journal télévisé, sur internet et donc dans le monde entier, on a vu près d'un millier de fois la même vague en Thaïlande détruire une plage privée d'un hôtel, c'était également le cas pour les voitures bloquées plus de 12 heures sur l'A13 à Montréal.

Si les médias participent à la construction sociale de l'ampleur de la catastrophe, ils ne sont pas les seuls. Les actrices politiques y tiennent également une place majeure, au détriment de l'action. Le politique se charge du symbolisme. Après la tempête Xynthia, en France, le survol de la zone sinistrée par le Président de la République est très explicite tout comme la présence du Président suivant, aux inondations d'octobre 2015 dans les Alpes-Maritimes. Le même processus a

eu lieu au Canada, avec la visite du Premier ministre à Fort McMurray, Alberta, en mai 2016. Leurs venues, au symbolisme un peu grotesque, ont le mérite de vouloir apaiser les tensions et le désarroi des victimes et de leurs familles ; l'État compatit ou, à tout le moins, la nation est debout et unie.

Aujourd'hui un des objectifs des grandes organisations internationales est la préparation à la gestion des grandes catastrophes naturelles prévisibles dans les années à venir. La réponse s'institutionnalise faisant apparaître un écosystème complexe. L'anthropique et l'imaginaire ont une place caractéristique, que ce soit face à un risque ou une catastrophe l'être humain ne peut se soustraire à la superstition et l'interprétation.

II. La systématisation de l'interprétation d'une catastrophe

Le 1er novembre 1755, un tremblement de terre de magnitude 8,5 environ détruit en quasi-totalité Lisbonne. Le séisme, suivi d'un tsunami et d'un incendie fait environ cinquante-mille victimes. Il est également dévastateur pour la politique interne du Portugal déjà fragile avant l'évènement. La catastrophe a suscité beaucoup d'émotions dans les débats des Lumières. Si certains y voient l'expression de la colère divine, catholiques et protestants trouvent un terrain d'entente sur les raisons du courroux divin : excès de luxure, Inquisition ou vénération des icônes (Godin, 2008). Les êtres humains sont, selon eux,

collectivement responsables de la catastrophe. Au su de la diversité des victimes (jeunes et vieux, femmes, hommes et enfants), d'autres s'interrogent sur le bienfondé de la logique divine et viennent ainsi changer notre rapport à la catastrophe ; Dieu n'a rien à voir dans l'histoire.

La violente controverse entre Voltaire et Rousseau, par poèmes et lettres interposés, a grandement rebattu les cartes de la problématique du Mal sur Terre. Alors que Voltaire accepte de ne pas savoir comment concevoir les raisons d'un tel désastre, « Je ne conçois pas plus comment tout serait bien : Je suis comme un docteur ; hélas, je ne sais rien [...] » (Voltaire, [1755] 2012), Rousseau dans la Lettre sur la providence, renvoie l'humanité à ses responsabilités: « Sans quitter votre sujet de Lisbonne , convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt-mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul » . Les penseurs, les dirigeants du monde et les victimes s'expriment sur le sujet et proposent des représentations de la catastrophe par différents moyens. Ils cherchent à comprendre les raisons d'un évènement d'une telle violence et surtout le responsable. *Les temps ont-ils changé ?*

Le 6 avril 2009, 254 ans plus tard, un séisme de magnitude 6,3 ravage la ville italienne de L'Aquila et ses alentours, causant plus de trois-cents morts, mille-cinq-cents blessés et des dizaines de milliers de sans-abris (ICEF Final Report, 2013). La région

subissant de petites secousses depuis quelques semaines, une Commission Grand Risque se tient le 31 mars pour discuter des mesures à prendre. Comme les informations des scientifiques ne sont pas assez concluantes, aucune décision d'évacuation n'est prise. Nous connaissons aujourd'hui les conséquences d'un tel choix. Après le désastre, les membres de la Commission sont lourdement condamnés en 2012 : six ans de prison pour « homicide par imprudence » (Le Monde du 22/10/2012), interdiction d'exercer des responsabilités dans la fonction publique, versement de dommages et intérêts et paiement des frais de justice. Pendant le procès l'avocate Della Vigna, représentant entre autres quatre étudiants blessés, s'exprimait ainsi : « J'espère qu'ils seront reconnus coupables, car ils avaient une position de responsabilité [pour que] les scientifiques fassent plus attention aux conséquences lorsqu'ils émettent des conseils ». *Les agents-tes de la Commission étaient-ils,elles réellement les coupables ou étaient-ils,elles des victimes de la rancune humaine ? Étaient-ce les scientifiques ?* Comme pour Lisbonne, le *buzz* ne se fait pas attendre longtemps. Les intellectuels-les s'insurgent, échangent sur les réseaux sociaux par missives 2.0. Une différence notable avec Lisbonne est l'instantanéité des échanges. Dans une lettre de protestation de l'association *International Association for Volcanology and Chemistry of the Earth's Interior* (IAVCEI), on trouve le nœud moral qui vient froisser cette logique de rationalité de notre culture : « En cas de catastrophe naturelle, qui sont les responsables ? Scientifiques, sommes-nous responsables de nos

doutes et de nos incertitudes ? Devons-nous, savons-nous communiquer ? » Ces questions s'étendent bien au-delà du monde scientifique, car la catastrophe naturelle concerne tout le monde.

De Lisbonne à L'Aquila, en passant par la tempête de neige au Québec en hiver dernier, les réactions sont identiques : nous cherchons *une cause* du phénomène que nous regardons comme un *effet*, et nous accusons. C'est un besoin élémentaire que de savoir pourquoi un évènement s'est produit. Ce pourquoi se transforme immédiatement en comment. Comment se fait-il que la Terre ait tremblé à cet endroit ? Comment se fait-il qu'on n'ait rien fait ? Ce comment prend rapidement des allures d'accusateur. À chaque catastrophe en milieu urbain revient le même processus de questionnement et d'accusation. Tout le monde possède un avis bien tranché sur la question, mais savons-nous réellement décrire, interpréter et représenter la catastrophe ? Elle est omniprésente, interprétée et représentée par beaucoup d'acteurs et en particulier par deux médias : la presse et le cinéma.

III. Le traitement médiatique des catastrophes naturelles : entre récits et fictions

On dit des médias qu'ils sont le quatrième pouvoir qui s'ajoute aux trois piliers d'une société démocratique (pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires). Ce quatrième pouvoir représenterait la voix du peuple qui ne possède pas d'autorité

officielle, mais une influence sur les rapports de force sociaux. « Les médias peuvent renforcer la solidarité internationale et l'assistance humanitaire en cas de guerre, de catastrophe naturelle ou de révolution » (Revet, 2011). Ils façonnent malgré tout la manière dont les individus perçoivent et s'expliquent le monde qui les entoure. Selon Wolton (1997), il existe un lien évident entre les gouvernements, l'opinion publique et les médias. Cette relation triangulaire souligne que l'effet des médias sur le gouvernement est principalement dû à l'effet des médias sur l'opinion publique. En ayant conscience de cette relation, on ne peut que se douter de leur impact sur une crise liée aux catastrophes naturelles et ainsi sur les peurs collectives et sur l'intervention des gouvernements (Prémont, 2002). Les catastrophes n'ont pas seulement des effets objectifs, mais sont également rationalisées dans le discours public (Keane, 2006 ; Quarantelli, 1985).

Les marchandises culturelles depuis les années 2000 proposent de plus en plus fréquemment le thème du désastre (Vidal, 2012 : 119), si bien que nous pouvons parler de cinéma-catastrophe mais également de « presse écrite-catastrophe » (Cartier, 2004). Les catastrophes deviennent un domaine privilégié des médias de masse (Lamy, 2006). La presse et le cinéma prennent une place royale dans les représentations que nous recevons des catastrophes. Nous pensons trouver dans la presse une première représentation officielle et/ou considérée comme légitime du non-représentable et donc première

contextualisation de la catastrophe. Elle décrit toujours un évènement qui a déjà eu lieu, en différé, voire même en retard, par rapport à d'autres supports, que l'on doit accepter tel que présenté. La presse papier laisse une insatisfaction en raison de l'anonymat des victimes et du caractère descriptif de l'écrit. Le cinéma propose de combler cette frustration, de panser les plaies et d'intervenir comme réalisation d'un fantasme humain en direct pendant deux heures. Nous devenons clients de la marchandise catastrophe.

La place de la catastrophe a évolué dans la presse (Mercier-Faivre et al, 2008). Elle participe grandement à la construction de l'évènement catastrophe usant d'un champ lexical violent : cataclysme, désastre, fléau, apocalypse. Cette nouvelle narration met en scène la terreur, donne la parole aux rescapés, cherche les témoignages et les phrases-chocs. Elle est particulièrement friande de discours qui se croisent ou se contredisent, produisant rapidement un bruit chaotique. La presse propose des dossiers spéciaux en plusieurs épisodes avec des thèmes bien distincts ; victimes, intervention des autorités, désignation de héros (pompiers, ONG, Casques bleus, célébrités engagées). Elle manie la terreur, la compassion et la pitié avec brio de manière à provoquer des émotions et de la curiosité chez le lecteur. Certains cyniques parlent de *faire du clic* à propos des articles en ligne. Il n'y a qu'un pas à faire pour nourrir la curiosité malsaine et l'insertion tolérée dans la vie privée. La presse trouve dans la catastrophe les ingrédients pour vendre (Laurent, 2011) : du sensationnalisme par la violence du drame, au voyeurisme

quand nous observons l'autre de loin en terminant sa course au scandale, lorsque des noms de responsables potentiels sortent. Ce média propose des astuces d'écriture en contraste ; on décrit moins l'évènement en lui-même que ce qui suit : les cris remplacent ainsi le vacarme de l'effondrement ou de la terre qui tremble. On scénarise, on monte des scènes-types et des personnages-types qui alimentent les futurs écrits, créant un modèle d'écriture ; la mère seule en larmes, le vieillard attendrissant et plein de sagesse, le groupe de jeunes enfants dans les rues sans adultes auprès d'eux. *Cela ne vous rappelle-t-il pas un autre grand média ?*

Le tout premier film-catastrophe est l'Éruption volcanique à la Martinique par Georges Méliès (1902), entièrement tourné en studio avec des décors en carton met en scène l'éruption de la montagne Pelée de 1902 et la nuée ardente qui s'abattit sur le village de Saint-Pierre (aussi appelée le petit Paris des Antilles pour sa modernité à l'époque), causant sa destruction complète et la mort subite de tous ses habitants (environ 30 000 personnes¹⁶). Ce film a ouvert la porte à la multiplication des films de ce genre, ce qu'il est convenu d'appeler des blockbusters hollywoodiens. Quarantelli (1980) documente quelques films catastrophes classiques aux Etats-Unis et souligne que ces films attirent des millions de personnes qui n'ont eu aucune expérience passée avec les catastrophes. Le

¹⁶ À l'exception de deux survivants : Louis-Auguste Cyparis et Léon Compère

cinéma catastrophe ravive le mythe de l'apocalypse et de la fin du monde à l'origine d'une nouvelle ère, que nous connaissons tous d'un point de vue religieux, « Malheur, malheur, malheur aux habitants de la terre ! » (Apocalypse de Jean, 8:13), et scientifique. « Assister réellement à une déflagration cosmique ou imaginer fantastiquement un cataclysme (un fantasme n'étant qu'un scénario imaginaire) comme celui qui a lieu il y a 65 millions d'années ou ceux qui sont censés se produire à l'avenir ne sont que des manières différentes de réactualiser le mythe de l'apocalypse ou le mythe de la fin du monde » (Brohm, 2010 : 230). Ce mythe parle à tout le monde et se décline autant de fois qu'il y a de cinéastes qui s'approprient le thème. Ce genre spectaculaire grâce aux avancées technologiques permet d'établir une relation de proximité entre le spectateur-trice et l'action, tout en le faisant d'adhérer aux enseignements et aux valeurs morales que l'action du scénario et l'esthétique de l'image inspirent. Morin (1956) parle de « la magie du cinéma » par le règne de l'émotion et de l'engagement affectif qui sont suscités par les techniques cinématographiques.

Suite à différents évènements catastrophiques, les journaux généralistes français titraient « Crise nucléaire au Japon : les scénarios catastrophes » (Miserey, 2011), « Ouragan Sandy : « le Jour d'après » en Haïti » (Mazoué, 2012), « Risque sismique : le Japon se prépare pour le scénario du pire » (Mesmer, 2012) ou encore « Au Japon, la réalité dépasse la fission » (une du Canard Enchaîné, 16/03/2001). L'humour des gros titres et le lien avec les scénarios ou la culture cinématographique démystifient

la catastrophe, pour la réduire à un événement-catastrophe ou encore une crise passagère. Dans le cinéma, nous trouvons un récit cohérent qui sert de guide dans un contexte d'incertitude ou de manque d'information (Webb, 2007). Les scénarios trouvent d'ailleurs souvent naissance dans la littérature ou dans les faits divers qui sont exploités et étirée au maximum afin de pousser à la réflexion sur les menaces sociétales ou du moins à la représentation de ces dernières. Pourquoi les catastrophes se produisent, est l'un des principaux sujets de préoccupation placés par les réalisateurs dans les films catastrophes. Ils font intervenir des experts incompris, des représentants du pouvoir, des journalistes et des supports d'informations célèbres pour crédibiliser le contexte, et rendre le tout le plus réel possible. Parfois même, on trouve des *guest* ou *cameo* qui jouent leur propre rôle. Le cinéma intègre la presse dans la fiction tandis que la presse met en scène le réel, pour le rendre moins dramatique, plus commercialisable. Les deux se répondent et se nourrissent mutuellement. D'autre part, des zones géographiques et des types de catastrophes sont plus souvent représentés par cycle en fonction du contexte sociohistorique de l'époque : la période des volcans, des tremblements de terre, des astéroïdes, de la fin du monde par prédiction et enfin des changements climatiques (Keane, 2006). Keane voit un nouveau cycle se dessiner après les attentats du 11 septembre 2001 et surtout après l'ouragan Katrina en 2005 concernant les catastrophes naturelles : la conférence filmée *Une vérité qui dérange* (2006) de Davis Guggenheim, le documentaire *Un jour sur terre* (2007) d'Alastair Fothergill et

Mark Linfield ou encore le film *2012* (2009) de Roland Emmerich. Cette nouvelle période reflète l'angoisse collective et l'incertitude face à l'avenir (d'origine humaine ou climatique). Avec en préambule de ce nouveau cycle cinématographique, *le jour d'après* (2004), de Roland Emmerich, durant lequel le changement climatique précipite en un temps record le monde dans le chaos. Cette angoisse évoquée par Keane est accentuée par le caractère urgent de réaction vis-à-vis du climat (Magné, 2009).

Quand pensez-vous que cela puisse se produire ?

– Six à huit mois ? Impossible !

– L'échelle n'est pas en mois, mais en semaines.¹⁷

Le héros considère que l'unique responsabilité qui lui incombe est de sauver son fils et de gagner avec lui le Mexique où ils seront accueillis comme réfugiés d'un genre nouveau et prémonitoire ; les réfugiés-ées climatiques.

Ces films sont à considérer comme des réservoirs de solutions idéales et ils désamorcent la réalité du désastre. Ce cinéma aurait tendance à alimenter le déni collectif. Il ne s'agit plus que d'une fiction traitée et résolue par un cinéaste, donc maîtrisable. En effet, Quarantelli (1980) fait valoir que les films ne suivent pas le protocole de la recherche scientifique, et dépeignent alors de fausses réponses sur les raisons des catastrophes. Cela crée une dichotomie entre risques et les

¹⁷ Dialogue entre les scientifiques dans le film, *le jour d'après*, à propos de la venue d'un nouvel âge glaciaire

imaginaires sociaux. Ces films hiérarchisent les évènements catastrophiques et leur caractère urgent par le choix de l'évènement et le lieu dans leur traitement. C'est également un exutoire : évacuer et détourner un problème ou une angoisse en les projetant sur un plan autre. Jeudy (1990) souligne la permanence d'un imaginaire de la catastrophe que les médias ne cessent de conforter et de renforcer. Ainsi, la catastrophe ne serait plus un sort certain à éviter, mais un processus intellectuel qui guiderait successivement créations artistiques, exercices de mémoire et de commémoration en mettant en scène des désastres passés ou à venir. La présence médiatique de la catastrophe peut se lire comme un écho de la pulsion de mort, qui mêle voyeurisme et discours moralisateurs avec une pédagogie construite autour du risque. L'impératif de catastrophe opère comme anesthésiant, pire comme vaccin social permettant en restant dans le déni de calmer les paniques collectives et malheureusement de faire durer nos comportements les plus absurdes comme la pollution planétaire.

Conclusion

L'obsession de la fin du monde ou de l'apocalypse est très présente dans nos sociétés et fleurit dans nos esprits. Telle est la conséquence de l'augmentation du traitement des catastrophes dans les médias quotidiens. Laissant penser que le temps du jugement de l'humanité est arrivé Faut-il punir les êtres humains ou sauver le monde ? On retrouve ici le mythe de Prométhée qui s'expose avec les plus grandes atrocités à purger pour l'éternité

une punition perpétuelle. Tels sont les nouveaux lieux communs de notre société : « Le 21 décembre 2012, c'est la fin du monde », « La récession, le déclin, s'en vient », multiples pessimismes peuplent nos esprits occidentaux, devenant notre nouvelle forme de morale incarnée. Il est important, en ce sens, de percevoir combien la rhétorique dominante, est placée sous le signe de la nécessité. Le temps de l'urgence qui n'est autre que le temps qui nous reste à vivre : « agissez maintenant, sinon demain il sera trop tard ! », scandé dans le discours médiatique avide d'images toujours plus sensationnelles, structure notre attente. L'urgence questionne ainsi nos responsabilités. Mais comment convaincre de la nécessité du pire sans tomber dans la panique générale ? Anders propose une théorie ; désormais l'humanité n'est plus capable de se représenter ce qu'elle fait. Sa capacité de fabrication est sans bornes, tandis que celle de la représentation est limitée (Anders, 2003). Ainsi, interpréter la catastrophe, c'est comprendre que la catastrophe ne se réduit en rien à l'explication mathématique ou logique, mais est pour une large part constituée de représentations collectives, d'images conscientes, inconscientes et partagées.

En portant notre intérêt sur le traitement et l'interprétation de l'évènement- catastrophe, nous avons mis en évidence les dynamiques qui appuient le traitement collectif de la mort ou plutôt de la peur de l'anéantissement. Cette construction sociale et culturelle des dangers s'ouvre de plus en plus sur un paradoxe souligné par Wildavsky (1979 : 32) : « *How extraordinary ! The richest, long-lived, best-protected, most*

resourceful civilization, with the highest degree of insight into its own technology, is on its way to becoming the most frightened. »¹⁸. Nous nous sentons menacés, nous sommes plus enclins à la panique et plus soucieux de tout ce qui a rapport à la sécurité et à l'assurance que la plupart des autres sociétés. La catastrophe nous fascine depuis toujours : elle nous balade de l'admiration à l'effroi en quelques instants (Vidal, 2012). La nouveauté est l'instantanéité des informations et des images qui accélère le rythme de sidération collective pour ensuite nous laisser le temps de l'aborder de façon esthétique. Dans la continuité du paradoxe souligné par Peretti-Wattel (2005) sur la culture du risque, il paraît nécessaire de l'affirmer ; c'est parce que nous sommes de plus en plus protégés et en bonne santé que nous refusons d'être soumis aux risques qui restent dans nos sociétés où sécurité, prévision et « risque zéro » sont moins un idéal qu'une réalité. C'est précisément sur ce point que se fonde le marché politico-économique de la peur par cycle ou *scoop* (Cartier, 2004). Comme pour l'épisode catastrophique de vaccination préventive contre la Grippe A de 2009 en France, notre présent est tellement sûr que c'est notre futur qui nous inquiète et devient ainsi une menace non incarnée.

¹⁸ Traduction dans *l'Apocalypse n'est pas pour demain : Pour en finir avec le catastrophisme* de Bruno Tertrais (2011 : 7). « La civilisation la plus riche, dans laquelle la vie est la plus longue, celle qui est le mieux protégée, la plus inventive, celle qui maîtrise le plus sa propre technologie, est en passe de devenir la plus craintive »

Bibliographie

Anders, Günther, 2003. *Nous, fils d'Eichmann*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 52.

Brohm, Jean-Marie, 2010. *Anthropologie de l'étrange*, Paris, Sulliver, p. 230.

Bruckner, Pascal, 2011. *Le fanatisme de l'apocalypse. Sauver la terre ou punir l'homme*, Paris, Grasset, 279 p.

Cartier, Stéphane, 2004. « Le traitement médiatique des catastrophes dans l'histoire, entre oubli et mémoire », *Grenoble : Natures Sciences Sociétés*, Vol. 12, p. 439-441.

Coanus, Thierry, *et al.* 2004. « Risque, territoire et longue durée : vers une société du risque ». *Les Annales de la Recherche Urbaine*, vol. 95, p. 24.

Dupuy, Jean-Pierre, 2005. *Petite Métaphysique des tsunamis*, Paris: Le Seuil. 110 p.

Godin, Christian. 2008. « Ouverture à un concept : la catastrophe ». *Le Portique*, vol. 22, p. 11-25.

Jeudy, Henri-Pierre, 1990. *Le désir de catastrophe*, Paris: Aubier, 161 p.

Keane, Stephen, 2006. *Disaster Movies: The Cinema of Catastrophe*, Wallflower. 144 p.

Lamy, Aurélia, 2006. *Les spécificités du traitement médiatique dans l'urgence. L'exemple des attentats du 11 septembre 2001*, *Communication et organisation*, 29, p. 108-122.

Laurent, William, 2011. *Le traitement médiatique de la catastrophe*. Université de Haute Alsace – Mulhouse, 383 p.

Magné, Nathalie, 2009. « Le catastrophisme climatique dans le cinéma grand public », *Ethnologie française*, vol. 39, no. 4, pp. 687-695.

Mercier-Faivre, Anne-Marie., et et al. 2008. L'Invention de la catastrophe au XVIIIe siècle: du châtement divin au désastre naturel, Droz, 544 p.

Morin, E. . 1956. Le cinéma ou l'homme imaginaire : essai d'anthropologie, Coll. Arguments, 250 p.

Pascal, Blaise, 1982. Les pensees de Pascal. Paris: Cerf, 703 p.

Peretti-Watel, Patrick, 2005. « La culture du risque, ses marqueurs sociaux et ses paradoxes. Une exploration empirique », *Revue économique*, vol. vol. 56, no. 2, pp. 371-392.

Prémont, Karine. 2002. Realpolitik ou Mediapolitik ? L'influence des médias sur l'engagement américain dans les missions de paix, Montréal, UQAM.

Revet, Sandrine, 2011. « Penser et affronter les désastres : un panorama des recherches en sciences sociales et des politiques internationales », *Critique internationale*, vol. 52, p. 157-173.

Rousseau, Jean-Jacques, (1756) 1969. Œuvres complètes IV, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2192 p.

Ryfman, Philippe, 2016. Une histoire de l'humanitaire. La Découverte, 128 p.

Tertrais, Bruno. 2012. L'Apocalypse n'est pas pour demain : Pour en finir avec le catastrophisme. Editions Denoël. 285 p.

Vidal, Bertrand, 2012. Les représentations collectives de l'événement-catastrophe : étude sociologique sur les peurs contemporaines. Université Paul Valéry - Montpellier III.

Voltaire, (1755) 2012. Poème sur le désastre de Lisbonne : Les Editions de Londres.

Webb, Gary. R. 2007. "The popular culture of disaster: Exploring a new dimension of disaster research". *Handbook of disaster research* New York: Springer, pp. 430-440.

[RA5] Hiver 2018

Wildavsky, Aaron, 1979. "Views: No Risk Is the Highest Risk of All: A Leading Political Scientist Postulates That an Overcautious Attitude toward New Technological Developments May Paralyze Scientific Endeavor and End up Leaving Us Less Safe than We Were Before." *American Scientist*, vol. 67, no. 1, pp. 32–37.

Wolton, D. 1997. *Penser la communication*, Paris Éditions Flammarion.

Publications en ligne

Agence QM (2017, 14 mars), La pire tempête de l'hiver balaie le Québec. TVA Nouvelles. Récupéré de <http://www.tvanouvelles.ca/2017/03/14/la-pire-tempete-de-lhiver-attendue>

Le Monde (2012, 22 octobre) Séisme de L'Aquila : les scientifiques condamnés à six ans de prison. Récupéré de http://www.lemonde.fr/planete/article/2012/10/22/seisme-de-l-aquila-derniere-audience-du-proces-des-scientifiques_1779033_3244.html#0FkGLdhe50fPPu4X.99

Mazoué, Aude (2012, novembre). Ouragan Sandy : "le jour d'après" en Haïti, France 24. Récupéré de <http://www.france24.com/fr/20121031-haiti-ouragan-sandy-octobre-mort-blesses-cholera-famine-inondation-glissement-terrain-sans-abris>

Mesmer, Philippe (2012, août). Risque sismique : le Japon se prépare pour le scénario du pire, *Le Monde*. Récupéré de http://www.lemonde.fr/japon/article/2012/08/31/risque-sismique-le-japon-se-prepare-pour-le-scenario-du-pire_1754000_1492975.html

Miserey, Yves (2011, mars). Crise nucléaire au Japon : les scénarios catastrophe, *Le Figaro*. Récupéré de <http://www.lefigaro.fr/international/2011/03/16/01003-20110316ARTFIG00741-crise-nucleaire-au-japon-les-scenarios-catastrophe.php>

Orfali, Philippe (2017, 16 mars), La tempête a fait cinq morts au Québec. Le Devoir. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/494066/la-tempete-a-fait-trois-morts-au-quebec>.

Sécurité Publique Canada (2015, décembre), Catastrophes naturelles du Canada. Récupéré de <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/mrgnc-mngmnt/ntrl-hzrds/index-fr.aspx>.

Filmographie

Le jour d'après, *The Day After Tomorrow*: mai 2004. Réa. Roland Emmerich; scén. Emmerich et J. Nachmanoff; Int. Dennis Quaid, Jake Gyllenhaal, Ian Holm, Emmy Rossum, Sela Ward, Dash Mihok, Jay O. Sanders, Austin Nichols, Arjay Smith, Tamlyn Tomita, Perry King, Kenneth Welsh, Nestor Serrano, Kwasi Songui, Richard McMillan, Emanuel Hoss-Desmarais.

L'Éruption volcanique à la Martinique : 1902. Réa. Georges Méliès.

Une vérité qui dérange, *An Inconvenient Truth* : mai 2006. Réa. Davis Guggenheim ; Cast. Al Gore.

Un jour sur terre, *Planet earth* : octobre 2007. Réa. Alastair Fothergill et Mark Linfield. Avec la voix française d'Anggun.

2012, *2012* : novembre 2009. Réa. Roland Emmerich. Int. John Cusack, Chiwetel Ejiofor, Amanda Peet, Olivier Platt, Thandie Newton, Danny Glover, Woody Harrelson, Tom McCarthy.

Compte-rendu critique : L'inhérence entre théorie du langage et théorie de la connaissance : une évidence cassirérienne limitée selon Habermas

Sonia Trépanier
Maitrise en sociologie, UQAM

Ce texte vise dans un premier temps à résumer les conceptions du philosophe Ernst Cassirer, telles qu'exposées dans son essai « L'objet de la science de la culture » (Cassirer, 1991), en ce qui a trait à l'inhérence de la théorie du langage à celle de la connaissance dans l'appréhension des productions culturelles, c'est-à-dire humaines et inévitablement symboliques. Dans un deuxième temps, ses perspectives seront articulées avec celles de Jürgen Habermas, aussi philosophe, pour qui cette saisie du monde par le langage pose de sérieux enjeux pour les capacités herméneutiques, à savoir l'analyse interprétative et compréhensive de l'expression symbolique, en tant que médiatrices de l'Être du monde.

« L'objet de la science de la culture » est la première des cinq études réunies dans l'ouvrage d'Ernst Cassirer « Logique des sciences de la culture » (1991), où le philosophe, en continuité avec son œuvre et ses recherches, poursuit son exploration des fondements symboliques, interprétatifs, culturels, sociohistoriques et structurels des sciences humaines et des objets de leurs connaissances face à ceux des sciences de la nature.

I. Survol philosophico-historique

Dans la première partie du texte, Cassirer retrace et analyse, en remontant le cours de l'histoire philosophique, la problématique du rapport entre objectivité et médiation symbolique dans la construction du savoir culturel. Il débute en prenant le processus uniforme de la nature, qui s'est imposé à l'humanité tel un ordre immuable, comme point de départ. À cette intuition d'une force supérieure à la volonté individuelle s'est rapidement jointe celle des contraintes plus mondaines de la socialisation et de la coutume qui contrôlaient l'environnement social en circonscrivant les champs d'action, d'être et de pensée. Ainsi, l'ordre de la nature et l'ordre de l'organisation sociale semblent d'abord être consubstantiels dans leur provenance et c'est pourquoi les grandes religions « s'accordent pour attribuer au dieu créateur le double rôle et la double tâche d'être le fondateur de l'ordre astronomique, et de l'ordre éthique et d'arracher l'un et l'autre du chaos » (*Ibid.* : 76).

La régulation de leur existence étant imputée à des forces qui leurs sont extérieures, les mortels-les considèrent alors les plus prodigieux produits de leur invention, tels le langage et l'écriture, comme divins. Dans ces conditions, la culture humaine en tant que formes symboliques est appréhendée comme un mystère jusqu'à l'avènement de la philosophie grecque, où les mythes explicatifs se voient soumis à la pensée critique qui les oblige à formuler des interprétations du monde cohérentes avec la raison. Cassirer considère par conséquent le concept de *logos*, au sens large,

comme principe moteur de toute cette révolution de l'esprit. C'est le profond ancrage de ce précepte qui engagera le christianisme à unir création divine et explication logique avec la scolastique qui connaîtra d'heureux et prolifiques moments pendant le Moyen-Âge. Puis les lumières de la mathématique universelle cartésienne irradient le monde de l'esprit pour ne vraisemblablement laisser aucune zone d'ombre dans la compréhension rationnelle de la matière qui compose notre réalité objective. Pourtant, la même énigme rôde toujours : comment expliquer *a priori* la matière pensante ? Le rationalisme classique tente de la résoudre par la construction d'un « système naturel des sciences de l'esprit [où] la pensée mathématique aurait pu embrasser dans une même démarche le monde corporel et le monde spirituel, l'être de la nature et l'être de l'histoire. » (*Ibid.* : 84) Tout serait donc soumis à une règle ? Même l'histoire ?

C'est Giambattista Vico qui tente le premier de déterminer et de comprendre la règle de l'évolution historique, une conception méthodologique qu'il qualifie de supérieure à la connaissance mathématique du monde, car selon lui « l'étendue de notre savoir ne dépasse pas celle de notre création [...] Les objets dont traite la mathématique n'ont d'autre existence que celle, abstraite, que l'esprit humain leur a prêtée » (*Ibid.* : 85). Les réalisations humaines constitueraient donc les objets de connaissance de leur culture et pour les étudier, Vico sort des sentiers battus de la logique mathématique pour emprunter ceux du langage, de l'art, de l'histoire. Cette nouvelle forme de savoir se constitue plus concrètement avec Johann Gottfried Herder qui, ne se privant

d'aucun outil intellectuel pour considérer ces matières, finira, au fil de recherches, à ne plus considérer l'écart entre l'esprit et le sensible de l'Être comme un problème, mais comme un levier à sa compréhension : « La véritable unité est celle qui suppose la division et qui se recompose à partir d'elle » (*Ibid.* : 87).

Ainsi, l'obsédante idée de l'origine de la cognition subit une extension-réduction spatio-temporelle, mais aussi phénoménale, car « elle se présente à notre esprit partout où une variété, une diversité quelconque laisse apparaître un principe structurel cohérent » (*Ibid.* : 89). Ces omniprésentes structures se donnent en partage et de manière objectivement significative aux personnes d'un même monde. Le langage en est l'exemple le plus probant, en ce que les sons forment des mots qui construisent à leur tour un discours qui ne serait, dans un premier temps, rien sans ses parties et dans un deuxième temps, rien s'il ne liait par le sens qui est accordé à son unité des interlocuteurs. Le langage en tant que relation exprime ce qui unit les êtres en tant qu'individualité à l'Être en tant que tout ; « il constitue le milieu, le seul, dans lequel le savoir sur les choses peut naître et s'organiser peu à peu » (*Ibid.* : 89-90).

L'exposé historique de Cassirer met ainsi la table pour nous amener à comprendre que la théorie du langage est essentielle à celle de la connaissance. Énoncer le monde et ses objets pour les détacher du Tout englobant de la réalité n'est pas simplement une activité superficielle, mais elle représente plutôt une porte d'entrée sur le processus intellectuel et spirituel ayant mené à sa

nomination, à sa naissance en tant que connaissance consciente. Le langage est le symbole de ce processus, une symbolique qui s'objective à travers des concepts et des notions collectivement partagés par l'entremise d'un langage commun.

Cette séparation entre *ce qui relève des faits* et *ce qui relève de la théorie* s'avère parfaitement artificielle ; elle morcèle et découpe le système de la connaissance. Il n'existe pas de faits *nus*, pas de réalité qui soit vérifiable autrement qu'en tenant compte de processus conceptuels bien précis et en s'aidant de ceux-ci (*Ibid.* : 93).

Sans régler le problème de l'objectivité, le langage ainsi perçu permet de mettre en lumière les structures préalables à la construction du savoir dans les limites du paradigme de ses capacités d'expression (et donc de création) subsumant, tout en les justifiant, tous les objets connaissables (nature et culture) : « L'unité de la fonction a remplacé ici l'unité de l'objet » (*Ibid.* : 96).

II. Conceptualisation, langage et connaissance.

Dans la deuxième partie du texte, Cassirer présente les tentatives de l'anthropologie philosophique qui pensait pouvoir régler le problème métaphysique de l'Être des humains-es en l'incorporant à l'explication biologique de la théorie darwinienne de l'évolution. Toutes les sciences auraient enfin pu sortir de leurs mystères et s'unir sous l'égide rationnelle et rassembleuse de la causalité. Malheureusement, les déconvenues de la théorie de l'évolution

firent place à une étude de la forme anatomique des êtres qui soutenait que « l'organisme n'est pas un agrégat d'élément, mais un système de fonctions dont chacune conditionne les autres » (*Ibid.* : 101) et il en va de même entre toute organisation, en tant que structure fermée, et l'environnement auquel elles sont liées par des actions et des relations déterminées. Être consciente par son esprit des limites de son corps et de l'ensemble de ses fonctions rattache par le fait même la nature à l'esprit, tout en affranchissant, par cette prise de conscience, ce dernier du premier.

Pour Cassirer, cette capacité de se saisir et de se concevoir comme distinctes, quoiqu'inséparables de leur milieu, permet aux personnes non seulement de conceptualiser et de prévoir les effets de leurs actions et leur portée (*Ibid.* : 104), mais sur le plan strictement théorique, cette même force devient celle de la symbolisation, soit la représentation de quelque chose qui n'est pas immédiatement donnée à la perception. Les formes symboliques provenant de cette activité ne dépendent donc pas d'une nature ou d'une réalité particulière, elles sont muées par une détermination qui leur est propre.

Il n'est aucun savoir humain, aucune action humaine qui soient susceptibles à un moment quelconque de retrouver les chemins d'une existence et d'une certitude (aussi) imperturbables. Car il pèse sur les outils intellectuels que l'homme s'est forgé un doute bien plus profond encore que sur les outils techniques (*Ibid.* : 106).

Le langage, ultime instrument de la raison humaine, serait toutefois aussi considéré comme un leurre qui assujettirait, en plus de la

contaminer, la formation de nos connaissances. Le langage représente, par ses symboles, les objets qu'il réfléchit et les objets ainsi médiatisés ne sont jamais les objets en tant que tels, tout en n'étant rien d'autre que ces objets qui ne pourraient exister pour la conscience sans le langage. De sorte que si au lieu de considérer l'essence du monde comme préexistante à la réflexion humaine, on voit plutôt le travail de l'esprit comme un processus vers cette essence, « le *donné* de l'objet se transforme alors en *tâche* de l'objectivité » (*Ibid.* : 108). Cette conclusion théorique réconcilie donc la réalité et l'élaboration par le langage de la connaissance sur celle-ci. Réconciliés aussi le subjectif de la réflexion et l'objectivité de la réalité du monde qui se complètent désormais dans un même mouvement.

III. Problématiser le langage

Là où Cassirer cherche à faire de la théorie du langage une pierre angulaire de ses considérations sur le problème de l'objectivité dans la construction de la connaissance, le philosophe Jürgen Habermas la problématise. Il remet en cause l'universalité de la compréhension et du faire comprendre du langage dans « La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1987), texte qui se trouve dans un recueil rassemblant des publications étendues sur une quinzaine d'années, antérieures et donc vraisemblablement préambules réflexifs à sa théorie de l'agir communicationnel.

Il y présente les limites de l'interprétation du langage en exposant la double ambiguïté qui l'accable. D'un côté, il offre à celle qui le maîtrise une très grande latitude dans l'expression, bien que

structuré consciemment et inconsciemment, et de l'autre, il rattache cette même locutrice, si douée soit-elle, à une tradition particulière inhérente au langage lui-même. Dans cette perspective, Habermas considère « ces manifestations comme les éléments d'une communication systématiquement déformée » (Habermas, 1987 : 248). Le texte interroge donc la possibilité pour l'herméneutique d'élaborer un système d'interprétation méthodologique capable de s'adapter aux structures (internes et externes) du langage qui mènerait à une véritable compréhension des intentions et du sens qui y sont communiqués. Il conclut à la nécessité « d'une théorie de la compétence communicationnelle [qui] comprend les formes de l'intersubjectivité liée au langage et la genèse de ses déformations » (*Ibid.* : 266).

Pour Cassirer, le langage agit comme la clé de voûte d'une théorie de la connaissance par sa structure, ses capacités et ses possibilités pour appréhender de manière cohérente l'Être perçu et le symboliser pour les humains-es. Les remises en question d'Habermas viennent donc complexifier sa construction théorique.

Bien qu'il fasse très brièvement et surtout très vaguement allusion à l'idée d'une contamination par le langage, on pourrait reprocher à Cassirer d'avoir fait abstraction ou du moins de n'avoir pas su préciser à quel niveau, de quelle manière et jusqu'où dans ses fonctions pouvait se rendre celui-ci. Comme Habermas en fait la critique à l'herméneutique, Cassirer aurait pu, par souci d'exhaustivité, exposer les limites du langage dans ses capacités cohésives à la réflexion de la matière. Est-ce à un travail

herméneutique qu'il aurait dû se référer pour atteindre l'intégralité théorique ? Selon Habermas, oui :

La conscience herméneutique détruit la compréhension objectiviste que les sciences humaines traditionnelles ont d'elles-mêmes. L'homme de science qui procède à une interprétation restant liée à son point de départ herméneutique, il s'ensuit que l'objectivité de la compréhension ne peut être assurée par la mise en parenthèse des préjugés, mais seulement par une réflexion sur le contexte historique de traditions qui relie depuis toujours les sujets connaissant à leur objet (*Ibid.* : 245-246).

Comme il le fera lui-même plus tard dans ses recherches, Habermas en appelle à une entente dialogique entre interprétation et explication lorsqu'il s'agit de communiquer, donc d'employer le langage pour exprimer, toujours de manière intersubjective, l'Être du monde. Cassirer avait bien vu l'aspect miroir du langage entre l'Être et sa conceptualisation symbolique, mais il n'a pas vu ou du moins il n'a pas su expliciter en quoi, ce qui aurait pu rendre possible un premier pas vers la résolution de cet obstacle, ce même miroir reflétait aussi la subjectivité, l'inconscient et la tradition des esprits créateurs.

Bibliographie

Chapitre de livre :

Cassirer, E. (1991). L'objet de la science de la culture. [Chapitre de livre]. Dans *Logique des sciences de la culture* (p.75-112), trad. J. Carro, Paris : Édition du Cerf.

Habermas, J. (1987). La prétention à l'universalité de l'herméneutique. [Chapitre de livre]. Dans *Logique des sciences sociales* (p.239-273), Paris : PUF.