

Aspects sociologiques

Volume 28, no 1, 2025

Les chroniques du Capital : l'organisation économique du
vivre-ensemble

ASPECTS SOCIOLOGIQUES

Département de sociologie de l'Université Laval

Québec (Québec) G1V 0A6 Canada

aspects@soc.ulaval.ca

www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/

Direction du numéro

Steven Therrien et Gabriel Demers-Hamel

Direction de la revue

Direction: Dominique Duchesne

Direction adjointe : Mélina Chasles

Secrétariat-trésorerie : Léonard Marcoux

Édition : Orlando Lima Pimentel

Rédaction : Camille Baril

Communication : Zachary Gagnon

Distribution : Mariane Beaudoin

Édimestre : Blossom Belzile

Comité d'évaluation étudiante

Hubert Armstrong Guillaume Lessard Rose Moisan-Paquet

Émilie Boutin Charles Guay-Boutet Laurie Poirier-Leblanc

Olivier De Broves David Gaudreault Pablo Roy-Rojas

Stéphanie Gariépy

Comité d'évaluation professorale

Pascale Bédard André C. Drainville

Olivier Clain Emiliano Scanu

Couverture

Camille Baril

La publication de cette revue a été rendue possible grâce au soutien financier du département de sociologie de l'Université Laval, de la FSS ULaval, du Résul, de l'AELIES et de l'AESS.

Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Québec

Bibliothèque nationale du Canada

ISSN papier : 1197-2467

ISSN en ligne : 2369-9612

Steven Therrien & Gabriel Demers-Hamel	Introduction	1
ARTICLES		
Steven THERRIEN	Quand la rationalité entrepreneuriale domine le secteur de l'investissement : le cas de la « psychologie du <i>trading</i> »	9
Laurent DESJARDINS	Esquisse d'un cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme	55
ESSAI MÉSOLOGIQUE		
Camille BARIL	Empreintes-matrices des réalités entre patriarcat et autochtonie : vers une sortie du capitalisme?	83
COMPTES RENDUS		
Mélina CHASLES	Penser le « capitalisme vertueux ». Compte-rendu de l'ouvrage <i>Le management de la vertu : la diversité à New York et à Paris</i> , de Laure Bereni	134
Gabriel DEMERS-HAMEL	Réflexion critique sur « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation », dans <i>Actuel Marx</i>	142
<i>HORS-THÈME</i>		
Félix LALIBERTÉ	Vers une science sociale des flux? Retour sur <i>Propagations</i> , de Dominique Boullier	146

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Steven THERRIEN

Steven Therrien est candidat au programme de doctorat du Département de sociologie de l'Université de Montréal. Dans le cadre de ses récents travaux, il s'intéresse au rapport d'affinité qui s'établit entre une culture entrepreneuriale ambiante et le phénomène de démocratisation de la finance, à partir du cas des investisseur-euses indépendant-es et de leur socialisation aux pratiques d'investissement. Ses recherches actuelles le situent à la jonction de différents champs de la discipline sociologique, dont la sociologie du travail, la sociologie des professions et la sociologie économique.

Laurent DESJARDINS

Laurent Desjardins est doctorant en sociologie à l'Université Laval. Dirigé par M. Daniel Mercure et codirigé par M. Jan Spurk, son projet de thèse s'intéresse aux conditions sociales d'émergence et de développement du « mode de vie démocratique ». Ses travaux se situent dans le sillage des théories pragmatistes et critiques qui considèrent la démocratie non pas comme une forme de gouvernement, mais plutôt comme une forme culturelle portée par un ethos et des praxis particuliers. Ses intérêts de recherche portent donc sur la citoyenneté et les transformations socio-politiques.

Camille BARIL

Dans le cadre de son mémoire en sociologie codirigé en architecture, Camille Baril approfondit la question de l'œuvre sociale qu'est « l'habiter » à partir du paradigme mésologique, soit la science post-dualiste interprétant les interactions en milieux humains. Le cœur de son projet de maîtrise vise à éclairer le « choc des écoumènes » vécu chez les Nunavimmiut. La « méthode mésographique » servira à interpréter la réalité silencieuse du « corps médial » inuit à partir des traces laissées dans le « village nordique » de Kuujuaq ; une manière de jeter un éclairage nouveau sur les institutions québécoises importées dans le Grand Nord. Camille est une étudiante indisciplinée de la ville de Québec, elle s'intéresse aux phénomènes sociaux, aux milieux humains, aux théories sociales, architecturales, urbanistiques et scientifiques, et plus

globalement à l'autochtonie. Elle œuvre depuis plus de trois ans avec le groupe de recherche Habiter le Nord québécois (HLNQ) au sein de la faculté d'architecture de l'Université Laval.

Mélina CHASLES

Mélina Chasles est étudiante à la maîtrise en sociologie à l'Université Laval. Co-dirigée par Fabrice Fernandez et Julien Larregue, elle s'intéresse aux parcours d'étudiant.es universitaires noir.es en droit. Principalement situés à la jonction des systèmes de justice et d'éducation, ses travaux portent sur les dynamiques de pouvoir contenues dans les interactions, notamment lorsqu'il est question de caractéristiques dites identitaires.

Gabriel DEMERS-HAMEL

Gabriel Demers-Hamel est étudiant à la maîtrise en sociologie à l'Université Laval, où il travaille sous la direction d'Olivier Clain. Son mémoire porte sur l'épistémologie des sciences sociales, dans une démarche qui s'inscrit à la croisée de la philosophie et de la sociologie de la science et de la connaissance. Ses recherches visent à élucider, approfondir et élargir notre compréhension des théories de la science et de la connaissance, en explorant leurs principes fondamentaux, leurs enjeux contemporains et leurs implications méthodologiques.

Felix LALIBERTÉ

Félix Laliberté est étudiant au doctorat en sociologie à l'Université de Montréal. Il est particulièrement intéressé aux épistémologies statistiques sous-jacentes à différents modèles de classification, notamment l'apprentissage automatique et les statistiques classiques, et à la manière dont ces modèles permettent de faire émerger de nouvelles questions de recherche en sciences sociales. Son parcours l'a conduit à travailler avec des équipes de recherche interdisciplinaires, notamment sur les profils de contestataires des mesures sanitaires et sur la confiance envers les scientifiques durant la pandémie de Covid-19. Il développe également une réflexion sur les attitudes des citoyen·nes à l'égard des systèmes de recommandation des plateformes numériques.

Introduction

Cette publication – intitulée *Les chroniques du capital : l'organisation économique du vivre-ensemble* – constitue le 28^e volume de la revue *Aspects sociologiques*. Comme son titre l'indique, elle a pour objet les manières dont l'économie, autant dans sa théorisation par le haut que son actualisation par le bas, organise en partie les façons de faire société. Ancré dans des traditions de pensées marxiste, culturaliste, foucauldienne et mésologique – qui partagent en commun une ambition de « dénaturalisation critique » de l'économie – ce numéro est composé de cinq contributions thématiques ainsi que d'une contribution hors-thème : 1) Quand la rationalité entrepreneuriale domine le secteur de l'investissement : le cas de la « psychologie du *trading* » ; 2) Esquisse d'un cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme ; 3) Empreintes du patriarcat et matrices de l'autochtonie : vers une sortie du patriarcat capitaliste ; 4) Penser le « capitalisme vertueux ». Comprendre de l'ouvrage *Le management de la vertu : la diversité à New York et à Paris*, de Laure Bereni ; 5) Réflexion critique sur « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation », dans *Actuel Marx* ; 6) Vers une science sociale des flux? Retour sur *Propagation*, de Dominique Boullier.

*

* *

Le système économique capitaliste – dont la plupart des travaux retracent les origines aux XVII^e et XVIII^e siècles – fait partie intégrante de la société et son étude occupe une place centrale dans les sciences sociales. Pour la sociologie en particulier, il semble que le capitalisme constitue l'un de ses plus vieux objets d'étude ; rien d'étonnant alors qu'ils sont tous deux « fils » et « fille » de la modernité. Le mode de production capitaliste, avec ses logiques d'accumulation et de réinvestissement du capital, de propriété privée des moyens de production et de libre marché, a ainsi été identifié de manière non exhaustive comme un moteur de l'individualisme, de la rationalisation et de la division du travail, ainsi que comme une source majeure d'inégalités socioéconomiques. Induisant de profondes transformations dans les rapports sociaux, l'essor du

capitalisme nourri par les théories économiques libérales a en ce sens engendré des changements dans la manière dont les individus s'organisent collectivement, transformant non seulement leurs économies, mais aussi leurs relations et leurs identités. Dans la tradition polanyienne et pour de nombreux sociologues de l'économie, ces transformations sont les conséquences d'un désencastrement de l'économie des relations sociales : un premier modèle d'organisation économique du vivre-ensemble où les relations économiques obtiennent une conscience qui leur aient propre. Ce processus de désencastrement opère en tandem avec la privation des moyens de productions, ce qui contribue notamment, avec la diffusion des thèses économiques classiques, à l'avènement d'une société de libre marché.

Un second angle d'analyse serait toutefois de voir dans les récentes tentatives d'organisation économique du vivre-ensemble, non simplement le désencastrement de l'économie du social, mais aussi l'interprétation croissante du social à l'aide du lexique produit par les sciences économiques. De fait, si la théorie libérale a été, et est toujours aujourd'hui, structurante dans les manières dont sont organisés les marchés, la pérennité du système capitaliste tient entre autres à sa capacité inédite à s'adapter aux contextes sociaux les plus divers. À cet égard, une importante littérature s'est développée afin de désigner le caractère « cannibale », « colonisateur » ou bien « extractiviste » du capitalisme, mettant en exergue sa capacité à non seulement faire des relations sociales des abstractions économiques, mais aussi à prendre avec sérieux ces relations pour mieux les réintégrer dans la logique du marché. Nous pouvons notamment penser au développement du modèle keynésien entre 1930 et 1970, qui a permis au capitalisme de s'affranchir partiellement de l'idéologie libérale en s'intégrant plus que jamais aux institutions sociales et politiques, et lui offrant une légitimité renouvelée. À sa suite, on observe dans les années 1970 l'émergence d'un nouveau modèle visant à répondre à la crise du modèle keynésien : le néolibéralisme. Ce système à la fois novateur et traditionnel s'est imposé comme une nouvelle mue du capitalisme, en formulant une sorte de synthèse des théories économiques dominantes qui l'ont précédé. De fait, il ne s'agira plus pour le capitalisme de permettre un laisser-faire à tout va, en s'affranchissant

complètement des structures et des relations sociales, ni d'assurer une régulation active du mode de production par le biais de l'État. À l'intersection de ces deux solutions, la théorie néolibérale inspire un modèle dans lequel les principes du laisser-faire et de la concurrence doivent être activement aménagés par les acteurs étatiques. Ce capitalisme néolibéral a donc la particularité, cette fois, non de désencastrer l'économie du social, mais d'encadrer le social dans l'économie, c'est-à-dire que les relations sociales seront observées, compilées, recensées, pour ensuite être absorbées dans le schème économique.

L'ambition de ce numéro est de proposer ainsi des pistes de réflexion novatrices sur ces deux questions posées par le système capitaliste, à la fois dans ses tentatives d'abstraction économique que dans celles qui font des relations sociales et du capital humain le nouveau centre d'intérêt. Nous proposons d'analyser sociologiquement l'organisation économique du vivre-ensemble et les implications sociales du capitalisme, tout en offrant des pistes de solutions aux enjeux contemporains posés par ce système économique. À travers une série d'articles qui abordent les thèmes connexes de la démocratie, de la rationalité entrepreneuriale, de la crise climatique et du patriarcat, sera interrogée la façon dont le capitalisme façonne l'organisation de nos sociétés et les rapports entre les individus.

Contributions

Dans son article, intitulé *Quand la rationalité entrepreneuriale domine le secteur de l'investissement : le cas de la « psychologie du trading »*, **Steven Therrien** présente les résultats d'une étude de cas interrogeant le courant de la psychologie du *trading*. Par l'examen d'un corpus constitué des ouvrages de psychologie du *trading* les plus cités parmi les communautés en ligne de *traders*, l'auteur dévoile les nouvelles exigences qui fondent la formation de ces acteur·rices dans les marchés électroniques contemporains. Parmi les principaux constats de cette analyse, il observe la cristallisation d'une certaine rationalité entrepreneuriale, qui valorise plus que jamais la subjectivité des *traders* contemporain·es. Ces injonctions marquent, de fait, une transformation dans les représentations

contemporaines des *traders*, notamment une transition entre la figure de l'investisseur·euse-scientifique historiquement admise dans la littérature vers celle de l'investisseur·euse-entrepreneur·euse. Deux modalités fondent ce nouvel « *ethos* entrepreneurial » : la constitution d'un rapport entrepreneurial à soi et la constitution d'un rapport entrepreneurial à l'Autre. Dans le premier cas, sont exposées l'ensemble des « techniques de soi » qui se déploient dans la psychologie du *trading*, et que l'auteur associe à trois « attitudes entrepreneuriales » : 1) la créativité et l'innovation ; 2) la flexibilité et la prise de risque ; et 3) la « vision » et le sentiment de compétence. Ces attitudes sont ensuite soutenues par le développement d'une certaine conception de la société et de la vie en communauté, alimentée par deux idéaux ; 1) l'idéal de liberté ; et 2) l'idéal de compétition. L'ensemble de ces injonctions constitue un certain « *ethos* entrepreneurial », qui enjoint le-la *trader* à se considérer comme un·e acteur·rice responsable et autonome. Seulement, l'auteur prévient qu'en produisant un discours qui positionne le-la *trader* comme le-la seul·e acteur·rice garant·e de sa réussite, la psychologie du *trading* écarte l'influence des structures objectives dans le travail financier, dont la distribution inégale en capitaux économiques et symboliques. L'article permet en ce sens de lier ces nouvelles injonctions entrepreneuriales à un procédé de précarisation objective et subjective de travail des *traders*, en particulier les acteur·rices indépendant·es qui sont marginalisé·es au sein du champ financier.

Laurent Desjardins pose, dans son article intitulé *Esquisse d'un cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme*, les fondements d'une « sociologie du dépassement », qui puisse considérer autant l'influence des structures capitalistes sur les liens sociaux que les multiples occasions de subversion qui se présentent aux sujets en société. Pour développer son propos, l'auteur passe en revue trois courants théoriques « classiques » de l'étude du système capitaliste et de ses ramifications contemporaines ; 1) la théorie foucauldienne de la gouvernamentalité néolibérale ; 2) la théorie critique, en particulier les concepts d'hégémonie culturelle et de *kulturindustrie* ; 3) enfin, la conceptualisation de l'*ethos* démocratique, qui conçoit la démocratie comme un « mode de vie particulier ». Ainsi, la première partie du texte réinterroge sous un

nouveau jour la thèse de la « fabrique du sujet » popularisée par les écrits de Michel Foucault et reprise par des auteurs contemporains comme Pierre Dardot et Christian Laval. Selon cette thèse, la rationalité néolibérale façonnerait les institutions et les organisations, qui à leur tour fabriqueraient les subjectivités qui y sont intégrées. Si ces travaux possèdent la pertinence de relever les modalités de constitution des sujets en société, l'auteur critique leur tendance à nier les formes d'agentivité. Le deuxième moment de l'analyse propose alors de montrer que, loin d'être seulement déterminé-es, aliéné-es, les sujets « consentent » en réalité au capitalisme. En mobilisant des concepts comme l'hégémonie culturelle et la *kulturindustrie*, l'auteur développe un argumentaire existentialiste, qui redonne une agentivité relative aux sujets, qui peuvent développer un espace culturel alternatif à ceux qu'inspire le capitalisme. Admettant finalement que cet ancrage théorique néglige l'étude de cas empiriques mettant en scène des tentatives réelles de subversion du capitalisme, le texte propose un dernier acte de raffinement théorique, inspiré par le concept « d'ethos démocratique ». Il s'agit là de considérer avec sérieux les possibilités « d'être alternatif » qui peuvent se développer dans des espaces sociaux particuliers. En conclusion de son article, l'auteur propose d'étudier les « écocommunautés », qui représentent selon lui un de ces espaces de subversion du capitalisme où un *ethos* démocratique serait en développement.

Dans son article-essai intitulé *Empreintes du patriarcat et matrices de l'autochtonie : Vers une sortie du patriarcat capitaliste*, **Camille Baril** propose une (ré)interprétation originale et critique de certaines marques laissées par le capitalisme, l'Occident, le libéralisme, le patriarcat et l'autochtonie, notamment dans l'écoumène. Cette (ré)interprétation élucide et attribue des sens et des significations à ces traces capitalistes, occidentales, libérales, patriarcales et autochtones. En s'appuyant sur les concepts de trajection et de médiance théorisés par Augustin Berque et sur la pensée d'Edgar Morin, Baril considère la mésologie comme une science révolutionnaire qui permet de questionner les fondements du patriarcat et de l'exploitation, de dépasser les dualismes et de repenser notre relation au monde. En se fondant sur cette mésologie, elle propose une relecture des rapports entre économie, pouvoir, langage et amour, qui

intègre les corps, les lieux et les symbolismes dans une approche éco-techno-symbolique. Cette relecture post-dualiste analyse dans une perspective dialogique les liens de contradiction et de complémentarité entre plusieurs (principes) logiques que nous pouvons attribuer aux configurations de sens de l'autochtonie — en partie basées sur la réciprocité, le don et la solidarité — et celles du patriarcat et du capitalisme occidental, partiellement fondées sur la logique de l'identité du sujet et le principe de non-contradiction. Étayé par cette analyse et informé par des réflexions sur les mythologies, l'autrice théorise, dans le cadre du paradigme écou-ménal, l'œuvre humaine d'habiter la Terre comme un acte de co-construction entre l'humain-e, son milieu et son environnement. Baril nous amène à concevoir que, d'un point de vue idéaltypique sur l'histoire, l'Occident a imposé une vision de possession et de domination du territoire tandis que les sociétés autochtones ont envisagé un rapport harmonieux et réciproque avec la Terre. Forte de ces considérations, l'autrice met ensuite en lumière le fait que l'amour dans le patriarcat est circonscrit par des structures de domination et de pouvoir, tandis que dans l'autochtonie il s'inscrit généralement dans une logique du don et de l'élévation réciproque. L'autrice termine son texte en soutenant que l'histoire récente est marquée par une déconnexion dans notre rapport avec la Terre et une exacerbation des inégalités.

Enfin, le numéro se termine sur trois comptes-rendus. Le premier, intitulé *Penser le « capitalisme vertueux »*. *Compte-rendu de l'ouvrage Le management de la vertu : la diversité à New York et à Paris, de Laure Bereni*, nous plonge dans l'élaboration et l'application du *management* de la diversité aux États-Unis et en France dans le courant des dernières décennies. **Mélina Chasles** effectue un retour réflexif sur les grandes débouchées de cet ouvrage, qui s'inscrit plus largement dans une « sociologie critique du capitalisme vertueux ».

À sa suite, le compte-rendu de **Gabriel Demers-Hamel**, intitulé *Réflexion critique sur « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation »*, dans *Actuel Marx*, permet un retour bienvenu vers un classique de la nouvelle sociologie critique du capitalisme. Proposant un texte résumant les thèses portées par David Harvey et formulant au passage

certaines critiques, l'auteur offre une nouvelle occasion d'enrichir les débats entourant « l'impérialisme du capital ».

Contribution finale et hors thème de ce numéro, **Félix Laliberté** revient sur les apports et les limites de l'ouvrage, intitulé *Propagations*, de *Dominique Boullier*, qui propose une nouvelle méthode d'enquête en sciences sociales axée sur l'étude des phénomènes de propagations. Ouvrage essentiel pour tous ceux et celles intéressés par les enjeux sociopolitiques du numérique et qui souhaiteraient recourir aux méthodes de *machine learning*, la contribution de Boutiller est celle d'un nouveau « paradigme du social ».

Steven Therrien et Gabriel Demers-Hamel
Mars 2025, Montréal et Québec

Quand la rationalité entrepreneuriale domine le secteur de l'investissement : le cas de la « psychologie du trading »

Steven Therrien

Cet article interroge la catégorie des « traders » en tant que figure structurante du capitalisme financiarisé, à un moment paradoxal caractérisé autant par un mouvement de démocratisation des pratiques d'investissement que celui d'une mainmise des institutions financières sur le capital. Face à ces enjeux contemporains, nous souhaitons étudier la formation des traders contemporain-es afin de mettre en exergue les premiers moments de leur socialisation et ses effets différenciés selon le type de trader en présence, indépendant-e ou professionnel-le. En prenant pour matériau de recherche un courant pédagogique émergeant dans les récentes décennies, la « psychologie du trading », cet article entend constater une inflexion entrepreneuriale qui affecte les normes, pratiques et représentations sociales auxquelles les traders contemporain-es sont sensibilisé-es dans leur formation. Dans le cadre de cet article, nous mettrons donc en lumière les injonctions entrepreneuriales disséminées dans la littérature financière étudiée, lesquelles conduisent à établir un nouvel ethos propre à la pratique des traders. Loin d'être anodin, nous verrons que cet ethos entrepreneurial induit une invisibilisation des rapports de pouvoir qui fondent le travail dans le secteur financier, notamment entre les acteur-rices professionnel-les et indépendant-es.

Mots-clés : marchés financiers ; néolibéralisme ; mobilisation de la subjectivité ; entrepreneuriat ; investissement ; ethos

Introduction

Imprégnant l’imaginaire collectif de leur opacité et participant au même moment à la diffusion d’une conception souvent réductrice des individus, définis comme des *homo œconomicus* – des êtres rationnels en finalité –, les marchés financiers constituent aujourd’hui le noyau dynamique de notre économie financiarisée. En son centre foisonnent alors un vaste ensemble d’acteur·rices, dont les professionnel·les de la haute finance – gestionnaires de portefeuille, analystes financier·ères et consultant·es – qui incarnent une rationalisation inégalée du capital. La légitimité de ces catégories professionnelles se retrouve dès lors garantie par le développement des « sciences de l’investissement », lesquelles se sont historiquement fondées sur des disciplines comme les mathématiques, la physique ou bien le droit, et qui ont récemment été réactualisées dans le sillon de la révolution numérique des années 1990 et 2000. De fait, le foisonnement de ces catégories professionnelles et leur déploiement dans les espaces académiques, médiatiques et politiques, nous conduisent à nous intéresser à celles qui se démarquent par leur forte intégration à la culture. Parmi elles, la figure du·de la « *trader* »¹ retient particulièrement notre attention, alors qu’elle a fait l’objet de nombreux actes de représentations dans la culture populaire, ne serait-ce que par les œuvres littéraires, dramaturgiques ou bien cinématographiques les plus diverses², autant qu’elle a été au centre de nombreuses recherches en science économique, en sociologie ou bien encore en psychologie (Economou, Hassapis et Philippas, 2018 ; Smales, 2017 ; Smith, 1981 ; Westerhoff, 2004). Ainsi, son intégration, à la fois au tissu social et au domaine des sciences en fait une des figures emblématiques du capitalisme avancé, marquant une nouvelle étape dans la rationalisation du monde social par l’économie financière.

1 Précisons à cet effet que dans le cadre de cet article, le terme « *trader* » permettra de désigner tout individu qui achète et vend des produits financiers, que cela soit à court, moyen ou long terme. Les termes « *traders* » et « investisseur·euses » peuvent alors être interchangeables.

2 Une pléthore d’œuvres prennent pour objet le travail des *traders* et le fonctionnement des marchés financiers, parmi lesquelles se retrouvent notamment *The Big Short* (2011), *Liar’s Poker* (1989), *The Wolf of Wall Street* (2013), *Margin Call* (2011), *Other People’s Money* (1990), *Dumb Money* (2023).

Il est toutefois essentiel de constater que, malgré la ténacité des thèses rationalistes et leur attachement aux professionnel·les de la finance, les représentations des *traders* dans l'espace public et à même le champ financier ne sont pas fixes et varient en réalité considérablement selon les contextes sociohistoriques. Par exemple, d'après le sociologue de la finance Alex Preda, spécialiste de la question, l'apparition de la figure « rationnelle » du·de la *trader* (investisseur·euse) peut être datée de la première phase de globalisation au tournant des années 1850. À cette époque, la représentation des *traders* dans la société change fondamentalement avec l'avènement de la finance moderne, alors qu'iels étaient précédemment largement associé·es à une activité non économique, ne pouvant contribuer à l'enrichissement de la société. Progressivement, la figure du·de la *trader* irrationnel·le sera partiellement remplacée au sein du champ financier par celle de « l'investisseur·euse-scientifique », dont la pratique se formule à l'aide du vocabulaire des sciences naturelles et donc les objectifs coïncident avec le développement économique des sociétés (Preda, 2004 : 152). Par exemple, dans sa formation, le·la *trader* apprendrait à décoder un ensemble de signaux permettant d'interpréter les marchés, leurs récurrences, mais également leurs particularités. L'acquisition de ces codes est relative à un travail de longue haleine, qui implique avant tout l'observation, l'expérience, la mémoire et les mathématiques, « à l'instar d'un scientifique qui enregistrerait systématiquement les données et les observations issues de ses recherches en laboratoire¹ » (Steenbarger, 2009 : 280 [traduction libre]) (voir annexe A pour consulter les citations d'origine associées à la numérotation).

Le·la *trader* se positionne alors comme la figure de rationalité par excellence, qui, toutefois, se retrouve périodiquement confrontée à des crises majeures. Que l'on remonte au krach boursier de 1929 ou bien plus récemment à l'éclatement de la bulle spéculative de 2008, les crises financières minent la crédibilité des thèses rationalistes portées par tout un pan des sciences économiques. Loin de laisser les *traders* intact·es, ces crises causent souvent un ressac dans la confiance de la population et des institutions envers les marchés financiers, alors que les « paniques boursières » nuisent à leur stabilité. Considérant ces nombreuses critiques

adressées à la rationalité des professionnel·les de la finance, mais aussi face aux mutations néolibérales qui ont affecté nos sociétés au cours des dernières décennies, remettre à l'examen cette figure « scientifique » du·de la *trader* apparaît d'une pertinence renouvelée.

De fait, rappelons qu'au tournant des années 1970, les politiques keynésiennes atteignent leur point de rupture pour de nombreuses sociétés à travers le globe, dont les principaux centres de l'économie-monde que sont à l'époque les États-Unis, l'Allemagne, la France, le Royaume-Uni, ainsi que le Japon. Le modèle de l'État providence qui avait caractérisé la période de 1930 à 1970 perd de sa légitimité face à une hausse marquée de l'inflation et à un appauvrissement relatif de la population – particulièrement des classes moyennes (Harvey, 2014). En réponse, les gouvernements commandent un nouveau mode de gestion économique et politique plus flexible, néanmoins activement entretenu par les institutions en place. C'est notamment à travers les politiques du président américain Ronald Wilson Reagan et de la première ministre du Royaume-Uni, Margaret Thatcher, que se remarquent les premières manifestations en Occident de ce système économique et idéologique considéré novateur : le néolibéralisme. Aujourd'hui, la position hégémonique du néolibéralisme est à l'origine de changements sociaux, économiques et politiques profonds, parmi lesquelles figure en première ligne une libéralisation massive de l'économie financière, induisant progressivement la subordination de l'économie réelle. Sous le coup de la financiarisation³, les principaux centres économiques passent un tournant majeur ; celui d'un capitalisme industriel à un capitalisme financiarisé (Plihon, 2016).

Cette mutation du capitalisme affecte pour ainsi dire l'ensemble de la société, mais particulièrement le cœur de l'économie financière et les acteur·rices qui le constituent. Plus que jamais, les marchés financiers se retrouvent en tension entre deux mouvements ; d'une part, la démocratisation de leurs services à la population (Tinel, 2021 ; Tinn, 2021), et d'autre part, une nouvelle étape de technicisation et de

3 Dans le cadre de cet article, la financiarisation désignera préliminairement « le rôle croissant des motifs financiers, des marchés financiers, des acteurs financiers et des institutions financières dans le fonctionnement des économies nationales et internationales² » (Epstein, 2005 : 3 [traduction libre]).

professionnalisation au profit des grandes institutions (Godechot, 2001). Ne pouvant être hermétiques à ces changements structurels, nous portons l'hypothèse que le contexte de mutation en cause influence les normes, pratiques et représentations partagées dans la formation des *traders*, conduisant *in fine* à modifier la « figure culturelle » du-de la *trader* et de l'investisseur·euse qui domine dans l'espace public. Plus précisément, nous croyons que la figure de l'investisseur·euse-scientifique qui s'est imposée au tournant des années 1850 (Preda, 2004) soit récemment entrée en crise sous le coup des transformations néolibérales, faisant émerger une nouvelle figure ; celle du-de la « *trader*-entrepreneur·euse ». Alors que le développement de la science de l'investissement via la formation et les multiples outils pédagogiques poursuit toujours cette même fin qui est celle d'objectiver l'activité des *traders* et des autres acteur·rices du secteur financier, de nouveaux courants pédagogiques qui émergent au tournant des années 1990 renouvellent les connaissances nécessaires au travail d'investissement. Sans pour autant dévaloriser les connaissances fondées sur le calcul, les mathématiques, et un certain idéal de rationalité, ces courants pédagogiques défendent un nouveau type de savoir, fondé plutôt sur les caractéristiques personnelles de l'individu, où le-la *trader* est avant toute chose invité·e à se constituer comme un sujet indépendant, autonome et entreprenant.

L'objectif de cet article est double. Il vise d'abord à définir les contours de cette figure entrepreneuriale émergente et valorisée par tout un pan de la formation dans le monde financier, puis à entamer une analyse critique des implications de cette nouvelle figure, dans la socialisation des *traders*. Au terme de notre recherche, nous distinguerons deux modalités par lesquelles un certain « *ethos* entrepreneurial » se déploie dans la littérature pédagogique ; 1) d'abord, par la constitution d'un rapport entrepreneurial à soi ; ensuite, 2) par l'établissement d'un rapport entrepreneurial à l'Autre. Ces deux fondements de l'*ethos* entrepreneurial seront les témoins d'une « entrepreneurisation » de l'activité des *traders*, avec pour implication première une précarisation subjective et objective de leur activité de travail, qui se développe dès les premiers moments de leur socialisation. Suivant ces objectifs, il requiert d'abord de problématiser succinctement le rôle majeur qu'acquiert l'entrepreneuriat au sein du

néolibéralisme en liant ce dernier à la finance contemporaine. Ce portrait permettra ensuite d'établir les bases de notre recherche en précisant la méthodologie ainsi que le cadre théorique et conceptuel mobilisé, avant d'entrer dans le cœur de l'analyse.

Problématisation des liens entre esprit financier et esprit entrepreneurial

Dans le sillon du nouveau régime néolibéral, l'entrepreneur·euse subit une reconceptualisation qui permet aux sociétés de valoriser l'innovation chez leur population dans un contexte de déstabilisation économique majeure. L'entrepreneuriat devient alors le *leitmotiv* de la société néolibérale, subissant une véritable « explosion discursive » (Foucault, 1976), c'est-à-dire une multiplication, une dispersion et une organisation de son lexique à travers le tissu social. Aujourd'hui, l'entrepreneur·euse est une figure liquide, qui n'est plus cantonnée à celle du chef d'entreprise capitaliste, propriétaire des moyens de production, mais au contraire, qui peut être incarnée par tou·tes. Cette nouvelle ère est activement instituée par les gouvernements néolibéraux et soutenus par les acteur·rices privé·es, qui procèdent à une individualisation des objectifs précédemment collectifs prônés en société, tels que la sécurité sociale et la sécurité d'emploi. Les lignes directrices du néolibéralisme commandent la libération de toute contrainte sous le coup d'une intervention étatique soutenue et motivée par les seuls impératifs de la liberté, de la concurrence et de la rentabilité (Harvey, 2014).

Face à ces nouveaux objectifs individualisés, l'entrepreneuriat s'impose comme le modèle par excellence pour « introduire une pensée innovante, réorganiser l'existant et créer de nouveau dans un large éventail de contextes et d'espaces pour atteindre des objectifs tels que le changement social et la transformation, au-delà du simple commerce et de la dynamique économique³ » (Marttila, 2013 : 12 ; cité par Steyert et Katz, 2004 [traduction libre]). Au niveau politique, la culture d'entreprise qui s'impose reproduit une conception de l'individu comme seul·e responsable de son destin, limitant par le fait même la fonction protectrice de l'État. Par exemple, le rapport de la Banque Mondiale (2011) sous-titré

« Agir pour les entrepreneurs », soulignait que face au contexte de crise économique très difficile de la fin des années 2000, le développement de l'initiative individuelle et des entreprises était plus que jamais indispensable. Réaliser ces ambitions suppose d'agir sur plusieurs niveaux. Sur le plan institutionnel, la culture d'entreprise se manifeste par le développement de connaissances et de techniques tournées vers l'action, le calcul et les stratégies de rendement, qui deviennent des instruments du pouvoir étatique. Cette culture émergente agit également sur le plan éthique, alors que l'entrepreneuriat assigne, non seulement aux individus, mais également aux gouvernements, des buts à atteindre, en l'occurrence l'innovation à tout prix. L'instauration d'un nouveau régime éthique entrepreneurial est ainsi précédée par une transformation des institutions politiques et de leurs objectifs, mais aussi du type de connaissance priorisée en société, qui vise à la structuration des subjectivités (Foucault, 2004 ; 2014 ; Marttila, 2013).

Ce régime marque l'avènement d'un véritable modèle de subjectivité ; « un dicton général ou en un *ethos* sur la manière dont un certain nombre de pratiques sociales devraient être mises en œuvre⁴ » (Marttila, 2013 : 2 [traduction libre]). La culture d'entreprise se présente dès lors comme une nouvelle formation culturelle qui n'est pas limitée à un espace particulier, mais au contraire, qui peut s'investir dans un nombre croissant de secteurs. Dans ce contexte, les qualités de l'entrepreneur·euse doivent constamment être réadaptées à l'environnement dans lequel ce·tte dernier·ère s'insère ; tantôt iel est travailleur·euse ; tantôt iel est innovateur·rice, preneur·euse de risque ou même investisseur·euse.

Parmi ces pratiques les plus diverses, certaines entretiennent un rapport d'affinité élective manifeste avec la culture d'entreprise ; c'est le cas de la culture financière, qui intègre parfaitement les récentes injonctions entrepreneuriales. Alors que la finance se développe dans la sphère publique à toute vitesse au tournant des années 1970, elle s'impose également progressivement dans les sphères les plus privées de l'existence, notamment en s'attachant à la culture de consommation et aux valeurs entrepreneuriales, à travers les médias publicitaires et les différents programmes d'éducation financière mis en place par l'État et les organismes privés (Martin, 2002). En conséquence, les catégories ciblées

par la finance se décloisonnent ; autant les classes plus aisées, moyennes, que les plus défavorisées sont désormais interpellées, chacun·e étant attiré·e par des produits financiers réfléchis en fonction de leur situation économique et sociale singulière. Progressivement, « gagner de l'argent ne se limite[ra] pas au salaire perçu dans le cadre d'un emploi. Il faut dépenser de l'argent pour vivre, certes, mais la vie quotidienne s'accompagne d'une aspiration à gagner de l'argent également⁵ » (Martin, 2002 : 17 [traduction libre]). Ces nouveaux impératifs sont d'autant plus prégnants qu'ils se multiplient à un moment où l'accumulation de la richesse par le travail salarié perd de son attractivité, contrairement aux pratiques entrepreneuriales et indépendantes (Friot, 2011 ; Vultur, 2023). Il ne s'agit donc pas d'une coïncidence si la financiarisation de la vie quotidienne s'accomplit spécifiquement sous le régime néolibéral. La condition pour pouvoir assurer la pérennité relative d'un tel courant était de valoriser préalablement une personne qui se dit autonome, responsable, et en quête d'un certain type de liberté individuelle. Dans ce contexte, « les ménages en viennent à adopter une gestion plus proactive et entrepreneuriale de leurs finances afin de tirer parti des opportunités offertes par ces produits⁶ » (Fligstein et Goldstein, 2015 : 577 [traduction libre]). Les nombreux livres de « finance personnelle », au Québec et ailleurs, seront là pour répéter cette doctrine économique aux travailleur·euses : « [f]aire de l'argent pendant qu'on dort. Le but premier quand on investit en finance ou dans une entreprise privée, c'est d'obtenir du rendement pendant qu'on alloue son temps à autre chose. Devenir un investisseur, c'est faire de l'argent pendant qu'on dort » (McSween, 2016 : 176). La démocratisation de la finance nous apparaît comme une manifestation par excellence de la connivence qui s'établit entre ce nouvel esprit financier et cet *ethos* entrepreneurial.

Précisons encore que tout comme l'entrepreneuriat, la financiarisation du quotidien est également intimement liée au développement technique et technologique des dernières décennies. Ainsi, le mouvement de financiarisation qui avait été entamé dans les années 1970 grâce aux différentes politiques d'inclusivité financière subira un second souffle vers la fin des années 1990 et le début des années 2000, grâce au développement de nouvelles technologies financières qui viennent faciliter

l'insertion des particulier·ères dans la finance moderne, notamment par une autonomisation des pratiques d'investissement. Alors qu'il est toujours possible d'investir en passant par sa banque, les particulier·ères peuvent désormais facilement gérer leurs investissements à l'aide de technologies financières accessibles via une simple connexion internet. Pour preuve, plusieurs données convergent vers une augmentation nette de l'utilisation des services dématérialisés au cours des dernières décennies. Par exemple, la proportion d'Américain·es utilisant les services de technologies financières a connu une hausse, passant de 17% en 2015 à 34% en 2019 (Fan, 2022). Toujours aux États-Unis, le pourcentage des ménages détenant des actions aurait passé de 20% à 30% dans les années 1990 (Kremp, 2010 cité par Fligstein et Goldstein, 2015). Plus récemment, cette hausse a été exacerbée en contexte pandémique et par la participation croissante aux marchés financiers via les plateformes de *trading*⁴.

Ces plateformes, dont l'inscription est souvent gratuite, agissent en tant qu'intermédiaire entre d'une part, les marchés, et d'autre part, les *traders*, en répondant aux besoins d'épargne, d'assurance et d'investissement des particulier·ères dans des secteurs émergents (Tan, 2021). Non seulement ces nouvelles technologies facilitent l'accès au monde financier, mais elles s'accompagnent également d'une entreprise de simplification de cet environnement pour les nouveaux·elles membres. En tant qu'intermédiaire entre les marchés et les *traders*, l'infrastructure de ces plateformes est pensée pour rendre accessible la pratique d'investissement aux novices ne possédant qu'une faible, voire aucune formation en finance, mais dont les intérêts sont captés par les promesses des marchés globalisés. Ce phénomène de démocratisation témoigne en ce sens des transformations tant quantitatives que qualitatives qui ont affecté l'environnement financier, et qui commandent toute notre attention.

4 Parmi les plateformes de *trading* les plus populaires aux États-Unis, *Robinhood* a connu une croissance de 30% de sa base d'utilisateur·rices au cours du premier quart de l'année 2020 (Tan, 2021), alors qu'au Canada, la plateforme de *trading*, *Wealthsimple Trade*, a vu sa base d'utilisateur·rices augmenter de 80% entre juillet et décembre 2020 (Tinn, 2021). Un phénomène similaire est également visible du côté européen, où le nombre d'investisseur·euses particulier·ères a doublé entre 2019 et 2020 (Diaz, 2021).

Méthodologie

Le *trading* – activité consistant à acheter et vendre des instruments financiers tels que des actions, des obligations, des matières premières, des devises, des options – implique un vaste ensemble de connaissances tant théoriques que techniques concernant le fonctionnement des marchés et des acteur·rices qui les composent. Les outils pédagogiques constituant la formation des *traders*, que ces dernier·ères soient professionnel·les ou indépendant·es, sont conséquemment fort diversifiés, et surtout relatifs au type d'activité dans lequel iels souhaitent s'engager ; la gestion de risque, les analyses quantitatives, le *trading* algorithmique, etc. Aux côtés de ces techniques et outils se déploie également un ensemble de courants fondamentaux, dont l'intérêt réside dans la transmission d'une philosophie qui permet de structurer le rapport des *traders* envers les marchés.

Dans le cadre de cette recherche, nous nous sommes intéressés à une de ces philosophies se situant à la jonction des sciences économiques et psychologiques, qui s'impose dans la formation des *traders* depuis les années 1990 : la « psychologie du *trading* ». Sommairement, ce courant, qui est fondé sur les récents développements de la psychologie, notamment de la finance comportementale et de la neurofinance, se caractérise par l'étude des émotions émergeant de la pratique du·de la *trader*. La spécificité de ce courant repose alors sur la transmission, non d'un savoir théorique et pratique associé à l'environnement financier, mais surtout d'un savoir-être fondé sur les caractéristiques personnelles de l'individu. Les programmes de formations dans le domaine de la finance, qu'ils soient issus d'organismes indépendants ou de programmes universitaires divers, sont nombreux à proposer des formations inspirées de ce courant, en offrant des cours de « finance comportementale » (McGill, 2024 ; Université de Montréal, 2024 ; Université Laval, 2024a ; 2024b) ou de « psychologie de l'investisseur » (L'Institut canadien des valeurs

mobilières, 2024)⁵.

Si le savoir fondé sur la technique et le calcul est toujours une variable importante, qui évolue d'ailleurs à grande vitesse avec le développement des technologies financières, la psychologie du *trading* gagne à se présenter comme un « savoir-être » universel, et donc inchangé face aux transformations techniques des marchés. De plus, ce courant pédagogique nous apparaît d'autant plus pertinent à étudier, qu'il se présente autant comme une porte d'entrée pour les néophytes que comme un outil d'approfondissement pour les *traders* plus expérimenté-es. Il s'agit d'offrir des stratégies générales d'approche des marchés, soutenues par la diffusion d'une figure idéale du·de la *trader*, et alors qu'elle propage une technique, cette littérature conduit également à la diffusion d'un ordre normatif accessible pour les *traders* apprenti-es et professionnel·les.

L'efficacité socialisatrice du modèle proposé est dès lors soutenue par 1) la congruence entre le registre technique (il présente un ensemble de stratégies générales visant la pratique d'investissement) et normatif (il indique ce qui est ou non acceptable) et ; 2) par la population visée, qui englobe néophytes et expert·es. Le modèle proposé n'est ni trop complexe pour les premier·ères, ni jugé dérisoire par les second·es⁶. Contrairement aux autres types d'outils pédagogiques qui s'adressent à certaines

5 Au Québec, les libellés de programme de formation en finance, en actuariat ou en économie de l'Université Laval, de l'Université de Montréal ou bien de l'Université McGill mentionnent tous le courant de la finance comportementale ou ses dérivés, avec des cours obligatoires et optionnels faisant partie du cheminement académique disponible et recommandé (McGill, 2024 ; Université de Montréal, 2024 ; Université Laval, 2024a ; 2024b).

6 Bien qu'une distinction classique s'impose dans la littérature financière entre ces deux catégories, qui sont respectivement associées aux *traders* « informé-es » et « non-informé-es », les récents travaux en sociologie économique permettent, au contraire, de mettre en exergue les liens qui s'établissent entre ceux·celles-ci, spécifiquement dans leur formation. Comme l'avance le sociologue Alex Preda, « le bruit et l'information – en d'autres termes – ne sont pas distincts dès le départ, mais le sont au cours de leur évolution. Nous nous attendons à ce que le *trading* professionnel et le *trading* indépendant soient deux activités distinctes et séparées, caractérisant deux groupes différents. En fait, cette distinction n'existe pas dans la pratique. Les institutions financières interviennent activement dans la formation des *traders* et, dans une large mesure, elles forment les deux types en même temps : les professionnel·les et les particulier·ères, dont la séparation n'intervient qu'au terme d'un processus plus long et quelque peu ardu' (Preda, 2017 : 65-66 [traduction libre]).

catégories de *traders*, le caractère universel, avéré ou non, de la psychologie du *trading*, garantit son rôle majeur dans la socialisation des *traders* contemporain-es. Ce caractère universel est soutenu par le fait que la finance comportementale et ses dérivés à l'étude ne sont pas explicitement associés à un type de marché spécifique. Bien que les exemples les plus régulièrement cités dans la littérature et au sein de notre corpus mobilisent la psychologie du *trading* aux fins d'un travail en Bourse, ce courant traite en réalité d'une multiplicité de marchés qui constituent la finance moderne tels que le marché monétaire, le marché des changes ou bien le marché des matières premières.

Dans le cadre de cette enquête, et en raison de la taille et de l'hétérogénéité des productions en psychologie du *trading* (livres, conférences, *podcasts*, etc.), nous privilégierons l'étude de cas, qui nous permettra de nous fixer sur l'un des nombreux médiums par lequel se diffuse ce courant pédagogique : sa littérature. Pour constituer notre corpus, nous avons recensé les livres de psychologie du *trading* les plus cités parmi les communautés en ligne de *traders*, qu'il s'agisse de formations, de conférences, de *podcasts*, de forum en ligne ou de tout autre site Internet spécialisé en finance. Plus précisément, en date du mois d'octobre 2023, nous avons consulté 45 sites spécialisés en finance et 67 vidéos de formation en ligne, pour la plupart dispensée via le site web d'hébergement de vidéos *YouTube*. Nous avons alors recherché, dans le moteur de recherche *Google* et directement sur la plateforme de vidéo *YouTube*, les termes « classement livres de psychologie du *trading* », « meilleurs livres de psychologie du *trading* », « *top trading psychology book* » et « *best trading psychology book* ». Au terme de cette collecte, nous avons compilé les sources respectant les critères que nous nous sommes imposés, jusqu'à épuisement des résultats.

Préalablement, certains critères de validité des sources ont été établis afin de guider la constitution du corpus. D'abord, nous avons circonscrit les sources consultées à celles qui portaient exclusivement sur la psychologie du *trading*. Nous avons donc exclu toute source qui proposait conjointement des outils pédagogiques issus de la psychologie du *trading* avec d'autres courants parallèles, associés notamment au savoir technique ou théorique. Ce premier critère de sélection a été priorisé afin de

conserver une cohérence interne dans le corpus, et ainsi identifier les livres de psychologie du *trading* les plus cités à même cette catégorie unifiée. Au même moment, conserver une certaine homogénéité dans le corpus permet de combler une lacune souvent critiquée de notre méthodologie – qui avait d'ailleurs été reprochée à Luc Boltanski et Ève Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) – : l'hétérogénéité des sources analysées. Le second critère de sélection est la reconnaissance du statut du livre par la source consultée, ce qui implique que les auteur·rices des sources associent le livre conseillé à la catégorie « psychologie du *trading* ». Ce second critère s'explique par notre volonté de nous ancrer dans la taxonomie des acteur·rices propres au milieu financier. Nous récusons dès lors l'idée qu'il existe certains critères objectifs permettant de définir les outils issus de la psychologie du *trading*, mais plutôt que cette désignation est le résultat de l'interaction entre ledit outil et la communauté se l'appropriant. Ce critère traduit de l'hétérogénéité du courant pédagogique concerné, qui regroupe autant des ouvrages écrits par des figures expertes telles que des psychiatres, des thérapeutes et d'autres expert·es en finance comportementale, que d'autres qui ont été rédigés par des *traders* à succès. À ces deux critères fondamentaux s'est ajouté le critère de la langue ; seuls les ouvrages écrits en français et en anglais ont été conservés pour former le corpus préliminaire.

Au terme de notre collecte, nous avons recensé un total de 191 livres cités à travers 111 sources, desquelles il a été possible de départager 6 livres qui se démarquaient par le nombre d'occurrences. Notre enquête se fonde sur ce corpus, qui compile plus de 1700 pages analysées.

Tableau 1. Présentation du corpus

Livre	Occurrences (nb)	Sources citant le livre (%)
DOUGLAS, Mark. (2000). <i>Trading in the Zone : Master the Market with Confidence, Discipline, and a Winning Attitude</i> . Prentice Hall Press.	81	72
SCHWAGER, Jack. D. (1989). <i>Market Wizards : Interviews with Top Traders</i> . New York Institute of Finance.	39	35
DOUGLAS, Mark. (1990). <i>The Disciplined Trader : Developing Winning Attitudes</i> . New York Institut of Finance.	34	30
LEFÈVRE, Edwin. (2010) [1923]. <i>Reminiscences of a Stock Operator</i> . Wiley.	32	29
STEENBARGER, Brett. N. (2009). <i>The Daily Trading Coach : 101 Lessons for Becoming Your Own Trading Psychologist</i> . Wiley.	29	26
STEENBARGER, Brett. N. (2015). <i>Trading Psychology 2.0 : From Best Practices to Best Processes</i> . Wiley.	17	16

Constitution d'un rapport entrepreneurial à soi

Dans *Naissance de la biopolitique*, Michel Foucault affirmera que le mode de gouvernance néolibéral se caractérise par la généralisation d'une rationalité axée sur celle de l'entreprise, qui implique un changement fondamental dans la conception des individus et de leur rôle en société. Selon ces successeur-euses, « l'être de référence de ce néolibéralisme n'est pas d'abord et essentiellement l'homme de l'échange qui fait des computations à partir des données disponibles, c'est l'homme de l'entreprise qui fait le choix d'un but et entend le réaliser » (Dardot et Laval, 2010 : 226). Pour se déployer chez les sujets, cette rationalité entrepreneuriale suppose préalablement un travail d'orientation des conditions de la pratique humaine, en d'autres mots, un effort visant à influencer le processus de subjectivation des individus en société. Dans l'implantation du néolibéralisme, cette étape de « construction du consentement » (Harvey, 2014) permet de fonder la légitimité d'un régime en création. Le marché, appréhendé comme un « procès subjectif » (Dardot et Laval, 2010) en représente la pierre angulaire ; il agit comme un processus de découverte et d'apprentissage pour le sujet qui se construit, autant qu'il se présente comme un espace d'observation du comportement humain pour les institutions en place (Dardot et Laval, 2010). Les *traders*, plus que toute autre catégorie, par leur relation étroite avec le marché, sont les produits de cette socialisation et de cette normalisation.

Dans cette section, nous inspirant du concept de « gouvernementalité », nous exposerons d'abord les différentes « techniques de soi » (Foucault, 1976) qui traversent la littérature pédagogique étudiée, et qui se déploient à travers une multiplicité d'injonctions à l'entrepreneuriat. Dans notre corpus, ces injonctions peuvent être associées à trois « attitudes entrepreneuriales », qui sont de l'ordre 1) de la créativité et de l'innovation ; 2) de la flexibilité et de la prise de risque ; et 3) de la « vision » et du sentiment de compétence. Enfin, nous explorerons en détail chacune de ces attitudes afin de retracer l'*ethos* entrepreneurial qui s'y dessine, tout en précisant ce qu'il nous permet de saisir des transformations contemporaines qui ont cours dans la formation des *traders*.

La créativité sous le régime de l'innovation

Aux premiers abords, la créativité peut nous sembler contre-intuitive pour décrire l'attitude du-de la *trader* envers son activité de travail, d'autant plus que la littérature pédagogique étudiée est traversée par des prescriptions contradictoires, qui visent plutôt à transmettre un certain idéal de rationalité et d'objectivité. Malgré cela, les termes « *creative* » (184 occurrences) et « *creativity* » (252 occurrences) sont omniprésents, au même titre que plusieurs autres traits entrepreneuriaux attendus du-de la *trader*, qui mettent plutôt en jeu des aptitudes mobilisant explicitement sa subjectivité. En s'affirmant comme étant fondamentale à la pratique financière, cette attitude particulière introduit une nouvelle tension entre une certaine utopie rationaliste et la valorisation de la personnalité au travail :

Le deuxième obstacle est lié à la division du travail entre les deux hémisphères de notre cerveau. Le côté gauche de notre cerveau est spécialisé dans la pensée rationnelle, basée sur ce que nous savons déjà. Le côté droit est spécialisé dans la pensée créative. Il est capable de puiser dans une inspiration, une intuition, un pressentiment ou un sentiment de connaissance qui ne peut généralement pas être expliqué à un niveau rationnel. On ne peut pas l'expliquer parce que si l'information est vraiment de nature créative, alors c'est quelque chose que nous ne pourrions pas connaître de manière rationnelle. Par définition, la véritable créativité donne naissance à quelque chose qui n'existait pas auparavant. Il existe un conflit inhérent entre ces deux modes de pensée : la partie rationnelle et logique l'emporte presque toujours, à moins que nous ne prenions des mesures spécifiques pour entraîner notre esprit à accepter et à faire confiance aux informations créatives. Sans cette formation, il nous sera généralement très difficile d'agir en fonction de nos intuitions, de nos impulsions intuitives, de nos inspirations ou de notre sens de la connaissance⁸ (Douglas, 2000 : 73 [traduction libre]).

Dans la littérature étudiée, cette tension est théorisée en termes de

« division du travail », d'une part entre l'objectivité attendue du de-la *trader* et d'autre part, la « nature créative » de son activité. Dans un environnement aussi imprévisible que la finance, la fantaisie par excellence serait de réussir à prévoir les « bonnes » actions à effectuer avec le seul regard d'un·e « technicien·ne » ou d'un·e « exécutant·e ». Le·la *trader* exécute certes des transactions, mais doit également, en aval et en amont, rechercher de l'information auprès des marchés ; développer des stratégies ; gérer le risque propre à son activité ; et réaliser toute autre tâche lui permettant de générer du profit. En d'autres termes, ce travail de « recherche et développement » est directement associé à une performance de la créativité, alors représentée comme la clé pour survivre dans un marché toujours plus imprévisible et changeant :

Le trader créatif est attiré par les idées et les nouvelles approches aux marchés. Sa grande ouverture aux expériences se manifeste par son intérêt envers de multiples sources d'information et sa curiosité à l'égard des marchés et des instruments de négociation. Le trading peut même être secondaire pour le trader créatif, car la curiosité intellectuelle est une motivation dominante⁹ (Steenbarger, 2015 : 115 [traduction libre]).

Pour être mobilisée à bon escient, la créativité doit cependant être orientée dans un but précis, c'est-à-dire offrir des idées novatrices qui permettent de s'adapter aux fluctuations du marché. Elle apparaît non seulement comme une faculté intrinsèque, mais également comme une compétence à « entraîner » pour être mise à profit. Comme la psychologie du *trading* le précise, il serait nécessaire « d'entraîner notre esprit rationnel » afin qu'il reconnaisse les intuitions créatives. Les injonctions qui relèvent de la créativité limitent donc son utilisation à certaines fonctions dans la pratique du·de la *trader* : 1) elle est d'abord décrite comme une « faculté » humaine possédée par tous ; 2) présentée comme étant au fondement de la nature humaine, cette dernière est élevée au rang de « norme » à suivre dans la vie professionnelle et privée ; et finalement 3) en tant que faculté humaine, elle ne doit pas moins nécessiter un travail conscient d'orientations, ce qui lui donne l'attribut d'une « compétence » à développer.

Dès lors, cette notion est toujours relative à son contexte de production. Ici, elle est présentée comme une technique d'adaptation au marché, qui implique d'inculquer un processus « innovant » sur soi ; « l'être créatif-ve » devient le synonyme de « l'être innovant-e », chose qui n'a pourtant rien d'évident alors que celle-ci peut, selon le contexte, être plutôt associée ; 1) à la pratique *artistique* ; 2) à l'acte de *produire* ; 3) à l'idée de *révolution* ; 4) au principe de *mettre au monde* ; ou bien 5) à toute activité relative au *jeu*. Réfléchir la créativité sous l'angle de *l'innovation* – l'innovation de soi – met en valeur son caractère éminemment instrumental sous le régime néolibéral de façon plus large. Au sein de notre corpus, les conceptions de la créativité se chevauchent en étant néanmoins toujours subordonnées au principe supérieur d'innovation et de résolution de problème. Elles se présentent comme suit :

Créativité artistique :

J'ai raconté certaines de ces histoires à des amis, et certains d'entre eux m'ont dit qu'il ne s'agissait pas d'une intuition, mais du subconscient, qui est l'esprit créatif à l'œuvre. C'est l'esprit qui fait faire des choses aux artistes sans qu'ils sachent comment ils en sont arrivés là¹¹ (Lefèvre, 2010 : 91 [traduction libre]).

Créativité productive :

Si les idées sont le produit du *trading* business, alors l'entrepreneur-trader crée de nouveaux produits presque en permanence. Sans créativité – la capacité à voir les choses sous un nouvel angle – et sans productivité, Allen ne pourrait jamais maintenir sa rentabilité. Lorsque vous êtes une usine à idées, la créativité est votre principal processus¹² (Steenbarger, 2015 : 207 [traduction libre]).

Créativité créatrice :

La créativité est synonyme de croissance et de changement. Le mot "créer" n'implique-t-il pas de donner naissance à quelque chose qui n'existait pas auparavant ? S'il existait déjà, il aurait déjà été créé. Pour utiliser notre imagination de manière créative, nous devons être prêts à

penser en dehors de ce que nous savons déjà être vrai ou possible. Pour ceux d'entre vous qui ne sont pas familiers avec les différentes formes de pensée créative, vous seriez surpris de voir à quel point la simple volonté de remettre en question l'utilité de quelque chose en nous peut faire surgir une avalanche d'alternatives inspirantes¹³ (Douglas, 1990 : 135 [traduction libre]).

Créativité révolutionnaire :

Si nous avons tous la capacité inhérente de penser de manière créative (et je crois que c'est le cas), alors nous avons également le potentiel de rencontrer ce que j'appelle une "expérience créative". Je définis une expérience créative comme l'expérience de quelque chose de nouveau ou en dehors des limites imposées par nos croyances. Il peut s'agir d'une nouvelle vue - quelque chose que nous n'avons jamais vu auparavant, mais qui, du point de vue de l'environnement, a toujours été là¹⁴ (Douglas, 2000 : 113 [traduction libre]).

Créativité divertissante :

Le *trader* prolifique aimait la chasse aux idées. Il ne se plaignait jamais des marchés agités, lents ou irrationnels. Il considérait la génération d'idées comme une sorte de chasse aux œufs de Pâques, où les bonnes idées ne demandaient qu'à être trouvées. Il s'attendait à ce qu'il génère de nouvelles idées chaque semaine. Cette perspective dynamisait sa productivité¹⁵ (Steenbarger, 2015 : 248 [traduction libre]).

Demeurer « créatif-ve », pour le-la *trader*, implique donc de faire preuve d'un esprit anticonformiste (variable artistique), ce qui nécessite un important travail de recherche en amont et en aval (variable de productivité). Pour garantir ces deux variables, on l'invite à entretenir un rapport expressif à son travail, notamment en se représentant ce dernier comme un simple « *jeu* d'argent ou de probabilité » (variable du plaisir). Finalement, cet esprit créatif permet de créer de nouvelles stratégies/produits de négociation et de gestion du risque (variable de

création), et cela dans une perspective de *révolutionner* le marché. Seulement, dans son travail, le *trader* soumet ces cinq attributs à une logique supérieure : *l'innovation et la résolution de problèmes*.

La flexibilité et l'intériorisation de l'instabilité du marché

Alors que tout un pan de la psychologie du *trading* commande une discipline à toute épreuve, par l'instauration de règles strictes qui visent la rationalisation du procès de travail, les injonctions à la créativité commandent plutôt sa flexibilisation, lorsque la situation l'exige :

Nous devons être rigides dans nos règles et flexibles dans nos attentes. Nous devons être rigides dans nos règles afin d'acquérir un sentiment de confiance en soi qui peut nous protéger, et nous protégera toujours, dans un environnement où les frontières sont rares, voire inexistantes. Nous devons être flexibles dans nos attentes afin de percevoir, avec le plus de clarté et d'objectivité possible, ce que le marché nous communique de sa perspective¹⁶ (Douglas, 2000 : 91 [traduction libre]).

... En m'adaptant à cet environnement, j'ai découvert des forces cachées. J'ai également surmonté plus d'un préjugé et d'une peur cachés. Le plus grand ennemi du changement est la routine. Lorsque nous tombons dans la routine et fonctionnons en pilote automatique, nous ne sommes plus totalement et activement conscients de ce que nous faisons et des raisons qui nous poussent à le faire. C'est pourquoi certaines des situations les plus propices à l'épanouissement personnel – celles qui se produisent dans des environnements nouveaux – sont celles qui nous obligent à sortir de nos routines et à relever activement des défis inconnus¹⁷ (Steenbarger, 2009 : 12 [traduction libre]).

Dans l'environnement de travail du *trader*, la routine crée le sentiment d'ennui, et le sentiment d'ennui induit une baisse de performance. Pour s'adapter à un marché toujours changeant, il est plutôt impératif de développer un rapport à soi flexible et adaptatif, qui demeure stimulé par

les nouvelles découvertes. Tout comme l'entrepreneur-euse qui doit activement rechercher de nouvelles opportunités, la flexibilité chez le-la *trader* s'accompagne d'une injonction à la découverte. Ainsi, bien que le fait de demeurer dans une niche peut signifier la réussite financière pour le-la *trader*, cela peut également causer sa perte si ce-tte dernier-ère ne réussit pas à constater les changements qui ont cours sur les marchés :

Lorsque vous êtes votre propre *coach* en matière de *trading*, il ne suffit pas de connaître les marchés. Vous êtes un entrepreneur ; vous développez sans cesse de nouvelles stratégies, de nouvelles façons d'exploiter vos forces. Quels sont les produits que vous avez dans votre pipeline? Quels sont les marchés, les stratégies ou les horizons que vous souhaitez développer? Vous pouvez adapter vos approches boursières actuelles à de nouveaux marchés ou cultiver de nouvelles stratégies pour des marchés que vous connaissez déjà. Votre défi consiste à développer un pipeline : être toujours innovant, toujours à la recherche de nouvelles sources de profit qui capitalisent sur ce que vous faites le mieux¹⁸ (Steenbarger, 2009 : 52 [traduction libre]).

L'intérêt de demeurer actif-ve est non seulement d'esquiver les soubresauts du marché, mais surtout de se relever après un échec dans un environnement qui se caractérise par un haut niveau de risque. Afin de renforcer ce principe, la littérature va mobiliser à plusieurs moments la parole de *traders* expérimenté-es partageant leurs « mauvais coups », qu'iels se traduisent en des termes financiers ou psychologiques :

Combien avez-vous perdu sur la transaction au moment de la liquidation? – J'ai perdu mes 30 000 dollars, plus 12 000 dollars sur les 20 000 que ma mère m'avait prêtés. C'est la leçon que j'ai tirée en misant toute ma fortune¹⁹ (Schwager, 2012 : 15 [traduction libre]).

... Les meilleures leçons à tirer de ce livre proviennent probablement de ses échecs répétés [Jesse Livermore] et de la manière dont il les a gérées. Dans le livre, je pense qu'il a perdu toute sa fortune quatre ou cinq fois²⁰ (Lefèvre, 2010 : 401 [traduction libre]).

Rappelons-le, bien que l'intégration d'un certain savoir théorique représente un préalable à toute activité profitable en finance, c'est le savoir-faire, qui ne s'acquière qu'avec la confrontation au marché, qui permet d'atteindre une constance dans la génération de profit (Douglas, 1990 ; 2000 ; Steenbarger, 2015). Dans l'acquisition de ce savoir, « apprendre à perdre » signifie désactiver tout sentiment considéré comme « non adaptatif » tels que la colère ou le chagrin en contexte d'échec, car « les pertes sont inévitables ; personne ne peut prédire l'avenir avec certitude²⁰ » (Steenbarger, 2015 : 381 [traduction libre]). C'est dans ce contexte que le-la *trader* est invité-e à appréhender les périodes les plus profitables avec caution, voire avec méfiance, en envisageant toujours le moment où le marché basculera dans un sens moins favorable :

La meilleure pratique consiste à espérer le meilleur, à prévoir le pire et à toujours rester dans la course en épargnant pour le jour où ce succès passera lui aussi. Les marchés sont en constante évolution et vos revenus changeront en conséquence. Si vous êtes financièrement préparé à affronter les périodes de vaches maigres, vous serez le mieux placé pour trouver votre nouvelle réussite²² (Steenbarger, 2015 : 408 [traduction libre]).

Deux variables sont en cause dans cette conception de la flexibilité ; 1) d'abord, elle est appréhendée comme une capacité permettant de se relever après un échec ; 2) ensuite, l'échec est présenté comme appartenant à la nature même du travail du-de la *trader*, ce qui exacerbe son rôle dans la réussite sur les marchés. Il apparaît dès lors important de préciser que ces impératifs à la flexibilité, tout comme ceux à la créativité, ne sont pas circonscrits au travail du-de la *trader*, mais au contraire, sont disséminés à travers le discours néolibéral et néo-managérial caractéristique des milieux de travail depuis les dernières décennies. Loin d'être sans conséquence, ces injonctions s'accompagnent d'une certaine exigence à l'intériorisation des changements incessants imposés par le marché, lesquels commandent une attitude flexible qui doit toujours être à renouveler (Dardot et Laval, 2010). Étudier ce phénomène est d'autant plus important dans le cas des *traders* que ces dernier-ères demeurent dans une relation intime avec le secteur financier, et doivent les

premier-ères répondre à ses aléas. Les soubresauts et les crises financières sont alors décrits comme étant économiquement « normaux » : cela serait une fantaisie que de vouloir changer les fondements du marché. Au contraire, c'est aux *traders* d'adapter leurs pratiques, quitte à devoir déclarer banqueroute. En bout de ligne, le risque auquel ces acteur-rices doivent faire face s'en voit doublé ; 1) risque économique associé à la perte financière ; et 2) risque moral résultant du sentiment d'échec et d'inadaptation aux marchés.

La « vision » et le sentiment de compétence

Pour résister aux dangers du marché et cultiver une flexibilité à toute épreuve, on invite finalement le-la *trader* à développer une « vision » qui lui permette de guider son action, à l'instar de la « philosophie d'entreprise » :

D'autres, qui ont connu les mêmes conditions horribles, n'ont pas eu ce but et ont fini par périr. La plus grande partie de la persévérance consiste à nourrir une raison de persister, un but et une vision plus vastes²³ (Steenbarger, 2009 : 88 [traduction libre]).

... En fin de compte, l'estime de soi est une fonction de la connaissance de soi et de la fidélité à ses valeurs : posséder une vision de ce qui peut être et rester fidèle à cette vision²⁴ (Steenbarger, 2009 : 91 [traduction libre]).

Cette « vision » comporte une fonction primordiale : celle de séparer les *traders* qui agissent comme de simples « machines » de ceux-celles qui sont subjectivement impliqués dans le procès de travail. Cette notion suppose de préciser certains objectifs à court et à long terme, qui devront être alignés à des maximes permettant de guider l'action (créativité et flexibilité). Elle représente en ce sens le point nodal du triptyque « créativité », « flexibilité » et « vision », en organisant dans un tout homogène et cohérent les techniques de soi auxquelles les *traders* doivent se conformer. La vision est à la fois un outil de mesure associé à un rendement objectif, autant qu'elle représente une unité de mesure de la subjectivité

du-de la *trader*. L'instauration de cette vision serait ainsi dépendante de la capacité du-de la *trader* à correctement définir sa(ses) valeur(s) pour l'(les)actualiser dans son travail :

Avant de pouvoir réussir dans un environnement aussi peu structuré que l'environnement boursier, il faut développer un sens suprême de confiance en soi et d'assurance. Je définis la confiance en soi comme une absence de peur et la confiance en soi comme le fait de savoir ce qu'il faut faire au moment où il faut le faire, et de le faire sans hésitation. Toute hésitation ne fait qu'engendrer le doute et la peur²⁵ (Douglas, 1990 : 12 [traduction libre]).

... Lorsque vous aurez appris à vous faire confiance pour toujours agir au mieux de vos intérêts, la seule chose qui vous retiendra sera votre degré d'auto-évaluation. En d'autres termes, vous vous donnerez une somme d'argent qui correspond directement à ce que vous pensez mériter sur la base d'un système de valeurs que vous avez acquis à un moment donné de votre vie. Plus vous avez une image positive de vous-même, plus l'abondance vous accompagnera naturellement, comme un sous-produit de ces sentiments positifs. Ainsi, en substance, pour vous donner plus d'argent en tant que *trader*, vous devez identifier, changer ou décharger tout ce qui, dans votre environnement mental, ne contribue pas au plus haut degré d'auto-évaluation possible²⁶ (Douglas, 1990 : 184 [traduction libre]).

De nouveau, cette pratique apparaît comme la manifestation d'une tendance plus générale à la structuration des subjectivités à l'ère néolibérale, qui consiste en une nouvelle pratique d'autonomisation du sujet, ou plutôt « d'*empowerment* » (Bröckling, 2015). Les *traders* sont invité-es à prendre conscience de leur valeur ; s'iels ne sont pas assez compétent-es pour survivre aux aléas du marché, c'est surtout parce qu'iels ne *se considèrent pas* assez compétent-es. Les discours qui relèvent de l'*empowerment*, au sein de notre corpus, affirment que chacun-e à la possibilité de devenir compétent-e en toute chose, pour autant que les concerné-es se conçoivent comme tel-les. Inévitablement, ces injonctions

conduisent à une nouvelle étape de responsabilisation du-de la *trader* envers son activité de travail, qui désencastre l'échec et la réussite de leurs conditions objectives pour les ancrer dans des conditions subjectives.

Constitution d'un rapport entrepreneurial à l'Autre

Les dispositifs visant la mobilisation de la subjectivité qui sont disséminés dans la littérature financière se fondent alors sur la diffusion d'un certain *ethos* entrepreneurial arrimé à des valeurs cardinales, parmi lesquelles priment la créativité, la flexibilité et l'*empowerment*. Les techniques de soi que nous avons jusqu'ici relevées ont cependant de particulier qu'elles problématisent le rapport que le-la *trader* doit entretenir avec lui-elle-même, sans prendre en compte l'environnement social dans lequel ce-tte dernier-ère évolue. Parallèlement à l'établissement d'un certain rapport à soi, il est essentiel de relever les nombreuses injonctions qui cherchent à ancrer le-la *trader* dans son environnement de travail, en explicitant le rapport qu'iel doit entretenir avec ses collègues et compétiteur-rices, mais aussi avec la société plus largement. C'est donc en considérant conjointement de quelle manière ces injonctions disséminées dans la littérature induisent un certain rapport à soi, au même moment qu'un certain rapport social, qu'il sera possible d'appréhender avec toute son épaisseur sociologique les dispositifs de subjectivation entrepreneuriale en place. Selon le corpus à l'étude, ce rapport à l'Autre se fonde sur une certaine conception de la société et de la vie en communauté, alimentée par deux idéaux ; 1) l'idéal de liberté ; et 2) l'idéal de compétition.

La liberté et le retrait du collectif

La liberté est une thématique omniprésente dans nos sociétés contemporaines, et dans le monde du travail, elle se manifeste notamment par le développement massif des emplois de type indépendant où le-la travailleur-euse ne relève plus directement et à tout moment d'un-e supérieur-e hiérarchique. Chez les *traders*, ce cas de figure se manifeste avec la démocratisation de la finance et plus spécifiquement du *trading* électronique, alors que plusieurs travaillent désormais à leur compte, à l'extérieur de

cadres institutionnels ou bien dans un environnement avant tout régi par le virtuel. Ces transformations récentes sont, notons-le, à l'origine de l'individualisation de leur travail et de la valorisation d'un rapport entrepreneurial à leur activité. Si ces mécanismes s'accompagnent de nouvelles injonctions à la créativité, à la flexibilité ou bien à l'instauration d'une vision, ils sont également structurés par la diffusion de certaines représentations atomistes des marchés. Au sein de notre corpus, ces représentations visent avant tout à mettre en scène un certain idéal de liberté, qui invite les *traders* à rompre avec toute forme de contrainte sociale :

Mais le véritable attrait sous-jacent pour le *trading* est bien plus fondamental et universel. Le *trading* est une activité qui offre à l'individu une liberté d'expression créative illimitée, une liberté d'expression qui a été refusée à la plupart d'entre nous pendant la majeure partie de notre vie. Bien entendu, l'éditeur m'a demandé ce que je voulais dire par là. J'ai expliqué que dans l'environnement boursier, c'est nous qui fixons la quasi-totalité des règles. Cela signifie qu'il y a très peu de restrictions ou de limites à la façon dont nous pouvons choisir de nous exprimer²⁷ (Douglas, 2000 : 26 [traduction libre]).

... Nous sommes tous nés dans une sorte d'environnement social. Un environnement social (ou société), qu'il s'agisse d'une famille, d'une ville, d'un État ou d'un pays, implique l'existence d'une structure. Les structures sociales sont constituées de règles, de restrictions, de limites et d'un ensemble de croyances qui deviennent un code de comportement limitant la manière dont les individus au sein de cette structure sociale peuvent ou ne peuvent pas s'exprimer²⁸ (Douglas, 2000 : 27 [traduction libre]).

Dans ces deux extraits, la conception de la liberté qui est mise en scène partage à de nombreux égards les caractéristiques d'une vision « négative » de la liberté telle que théorisée par le philosophe Isaiah Berlin (1969), associée au retrait de l'individu du collectif. Appréhendé de cette manière, le-la *trader* ne peut se réaliser pleinement que dans son retrait

de tout environnement contraignant – la société ou plus spécifiquement le salariat –, et dans son inscription dans un environnement dérégulé ; celui du marché et du travail indépendant. En d'autres termes, les droits « naturels » de l'individu sont exacerbés tout en marquant une rupture plus ou moins nette avec la collectivité ; iel acquiert alors sa pleine liberté par son affranchissement du collectif (Monjo, 2013). Cette conception de la liberté s'oppose à une représentation des individus « en société », où ces derniers acquièrent leur individualité par leur participation au tout. Selon cette seconde conception dite « positive », « la liberté individuelle ne se réalise pleinement que dans la forme de l'autonomie collective, que l'individu n'est libre que comme citoyen » (Monjo, 2013 : 178). La soumission à une force supérieure (le groupe) serait la seule façon d'obtenir les droits, revendiquant ainsi une existence juridique. Considérant l'importance accordée à l'autonomie, comprise comme la capacité de se gouverner soi-même, il n'est pas étonnant de voir dominer une conception dite « négative » de la liberté dans le courant de la psychologie du *trading*.

Si l'entrepreneur schumpetérien était représenté comme « un individu différent de la masse qui n'est pas guidé par la recherche de l'utilité immédiate et de la sécurité, mais par la volonté de création » (Colin-Jaeger et Wiedemann, 2021 : 97), et donc qui s'affranchit de la « force de la normativité » (Colin-Jaeger et Wiedemann, 2021 : 98), « l'entrepreneur de lui-même » (Foucault, 2004) est plutôt guidé vers la réalisation de ses intérêts propres. Iel ne doit se soumettre à aucune autre force, qu'elle émerge du droit ou bien de la collectivité, mais doit bien répondre en premier temps à son *hubris*. Pour le-la *trader*, la réalisation de cette liberté est garantie par l'environnement de marché, qui « n'impose aucune limite ou contrainte sur la façon dont vous choisissez de vous exprimer²⁹ » (Douglas, 1990 : 73 [traduction libre]). Ainsi, le *trading* serait « l'une des dernières grandes opportunités de notre économie. C'est l'un des rares moyens par lesquels un individu peut commencer avec une mise de fonds relativement modeste et devenir multimillionnaire³⁰ » (Schwager, 2012 : 127 [traduction libre]). Dans la littérature, ces discours s'accompagnent d'une représentation du marché comme une entité autorégulatrice, exempt des limitations qui traversent habituellement l'environnement

social et culturel. À plusieurs égards, ces représentations masquent néanmoins les structures formelles et informelles qui régulent activement la finance moderne, dont le principe de concurrence.

La compétition comme principe régulateur des rapports sociaux

Bien plus qu'un simple environnement libre de toute contrainte, le marché est également un espace aménagé pour entretenir un principe souverain de concurrence entre les acteur·rices qui le constituent. Dans la relation avec leurs homologues, les *traders* sont ainsi surtout et avant tout invité·es à demeurer compétitif·ves autant dans leur travail que dans leur vie privée. Cette compétitivité doit être appréhendée comme une nouvelle pièce morale qui participe à instaurer un certain *ethos* entrepreneurial dans la pratique des *traders* :

Non seulement les marchés peuvent détruire le sentiment de sécurité d'une personne en obligeant le·la *trader* à faire face, à chaque instant, à son manque de tolérance au changement, mais ils produisent également un environnement émotionnel de compétitivité et de stress considérables. Il y a le besoin compulsif de gagner des millions, avec la crainte simultanée d'une dévastation financière. Les marchés font miroiter au *trader* la possibilité très réelle de réaliser ses plus grands rêves d'indépendance financière et, en même temps, ils sont prêts et disposés à lui prendre tout ce qu'il possède – et plus encore³¹ (Douglas, 1990 : 25 [traduction libre]).

... Alors, comment les excellents *traders* (et les compétiteurs dans n'importe quel domaine) maintiennent-ils la motivation pour opérer à des niveaux de performance d'élite? L'un des principaux moteurs de cette motivation est un esprit de compétition intense et un désir féroce de gagner. Les *traders* avec lesquels j'ai travaillé personnellement et qui ont gagné beaucoup d'argent de manière régulière ont effectué des opérations très différentes et ont perçu les marchés de manière radicalement

divergente. Certains *traders* étaient bruyants et extravertis, d'autres étaient cérébraux. Certains étaient incroyablement intuitifs, d'autres avaient une vision analytique. La caractéristique commune à tous ces *traders*, cependant, est leur nature compétitive intense³² (Steenbarger, 2009 : 107 [traduction libre]).

« L'indépendance financière » synonyme de « liberté financière » ne pourrait se réaliser que dans un environnement régulé par la compétition de « tou·tes contre tou·tes », dont les conditions sont réalisées et (re)produites par la littérature pédagogique étudiée. Le·la *trader*, tout comme l'entrepreneur·euse, se doit de demeurer compétitif·ve sur les marchés ; iel est créatif·ve, innove et sait qu'iel est le·la plus compétent·e, ainsi seulement, iel peut assurer sa place. Évidemment, malgré le rapport d'affinité qui existe entre une certaine conception de la liberté et le travail des *traders*, les conceptions négatives et positives de la liberté subsistent dans un rapport dialectique. La preuve est que la collaboration – prudente et consciente – n'en est pas le moins présentée comme un gage de réussite. Dans cet espace de compétition, les acteur·rices sont invité·es/commandé·es à collaborer tout en observant farouchement les pratiques des participant·es avec lesquelles iels interagissent au quotidien, que ce soit par l'intégration à des communautés en ligne, par l'adhésion à des clubs privés ou bien par l'analyse systématique des données des investisseur·euses présentes sur les sites web spécialisés. Ces injonctions doivent également être réexaminées à l'aune des transformations techniques qui ont affecté les marchés dans les dernières décennies, et qui modifient en profondeur la pratique des *traders*. D'après la littérature pédagogique, dans un environnement aux infrastructures toujours plus virtuelles, la compétition posséderait plus que jamais un caractère anonyme et évanescent, et serait avant tout régie par des considérations économiques. On y présente les *traders* comme des acteur·rices qui compétitionnent pour une quête de profit avec une infinité d'autres *traders* virtuel·les ; reproduisant immanquablement une conception atomiste du marché.

De fait, la littérature pédagogique ne précise qu'à de très rares occasions les modalités réelles de cette compétition entre les acteur·rices financier·ères ; les *traders* se retrouvent certes, en compétition les un·es

avec les autres, mais iels s'inscrivent également dans des logiques de « dominant·e/dominé·e », à l'extérieur et à l'intérieur d'organisations structurées. Cet aspect négligé par notre corpus est d'autant plus essentiel à relever dans un marché qui se caractérise par un fort déséquilibre entre, d'une part, les acteur·rices institutionnel·les qui accaparent le capital financier, et d'autre part, les *traders*-particulier·ères, pour qui le capital financier et symbolique est souvent bien moindre. En individualisant le rapport au travail du·de la *trader*, la littérature étudiée reproduit une vision naturaliste du marché, qui invisibilise les relations de pouvoir qui structurent le travail d'investissement ainsi que le caractère multidimensionnel de la compétition qui s'y déploie. Le passage suivant tiré de notre corpus exemplifie notre propos :

Les marchés peuvent sembler être une entreprise sociale en raison du grand nombre de personnes impliquées, mais ce n'est pas le cas. Si, dans la société moderne actuelle, nous avons appris à dépendre les uns des autres pour satisfaire nos besoins fondamentaux, alors l'environnement du marché (même s'il existe au milieu de la société moderne) peut être caractérisé comme une zone psychologique sauvage, où c'est vraiment chacun pour soi. Non seulement nous ne pouvons pas compter sur le marché pour faire quoi que ce soit pour nous, mais il est extrêmement difficile, voire impossible, de manipuler ou de contrôler quoi que ce soit que le marché fasse³³ (Douglas, 2000 : 35 [traduction libre]).

Pour cette littérature pédagogique, il ne s'agit pas de décrire les modalités complexes qui caractérisent cette compétition, mais plutôt d'instiguer « l'être compétitif·ve » à même les *traders*. Pour comprendre la complexité des interactions existant entre les *traders* et les autres acteur·rices de la finance, il est impératif d'appréhender le marché pour ce qu'il est réellement : « un espace de compétition structuré, en lutte pour la monopolisation de biens rares » (Godechot, 2013 : 648). Alors que ces biens sont avant tout de nature économique selon le corpus étudié, les nombreuses luttes qui caractérisent le travail des *traders* sont en fait également structurées par l'accumulation de biens symboliques, qui permettent aux acteurs d'influencer le champ financier dans lequel iels

pratiquent.

Conclusion : la psychologie du trading comme outil de reproduction des inégalités

L'*ethos* entrepreneurial relayé par la psychologie du *trading* s'érige donc en deux temps : d'abord, il est instigué de l'intérieur par l'instauration d'un certain rapport à soi où le-la *trader* est amené-e à se concevoir comme un être créatif-ve, flexible et compétent ; ensuite, il se remarque dans la relation que le-la *trader* entretient avec autrui, alors fondé sur les principes de liberté et de concurrence. En décrivant cet-te acteur-riche sous la loupe de l'entrepreneuriat, la littérature pédagogique induit un rapport novateur entre ce-tte dernier-ère et son activité :

Si vous gérez votre *trading* comme un *business*, vous êtes inévitablement à la fois un travailleur et un *manager*. Vous êtes le chercheur qui développe des idées de transactions, vous êtes le gestionnaire de vos positions et du risque, et vous êtes également un *self-manager*³⁴ (Steenbarger, 2015 : 382 [traduction libre]).

Si le-la *trader* est amené-e à se considérer comme un-e entrepreneur-euse, cela signifie qu'en même temps qu'iel est l'employé-e, iel est également le-la gestionnaire de son activité de travail, de son entreprise. Nous l'avons précédemment vu, iel est celui-celle qui doit renouveler de créativité afin de conserver une flexibilité à toute épreuve dans l'environnement libre de toutes contraintes et concurrentiel qu'est le marché. Iel doit cumuler les aptitudes entrepreneuriales, et surtout, instaurer une « vision » pour l'entreprise (soi-même) afin que celle-ci prospère. Pour instaurer cette vision entrepreneuriale, la littérature conjugue les injonctions généralistes au « devenir » créatif-ve et indépendant-e, à des techniques « d'évaluation de la performance » bien concrète. L'*ethos* entrepreneurial qui émerge témoigne dès lors d'un travail qui vise à « l'organisation de la subjectivité », et qui conduit à une reconfiguration de la figure historique de « l'investisseur-euse-scientifique » en celle du-de la « *trader*-entrepreneur-euse ». Ce changement exprime les récentes mutations qui ont eu cours dans le monde du travail, et qui ont

causé l'exacerbation de la mobilisation de la subjectivité chez les travailleur·euses. Considérer alors le marché comme un « procès subjectif » suppose précisément de voir dans la relation que les *traders* entretiennent avec ce dernier, non simplement la performance d'une rationalité *forte*, mais également de toutes les qualités *personnelles* propres au·à la gestionnaire et à l'entrepreneur·euse contemporain·e.

Les pratiques que nous avons relevées montrent ainsi avec clarté la subordination progressive des savoirs théoriques et techniques à un certain « savoir-être » fondé sur la personnalité du·de la *trader* :

Je pense sincèrement que le succès en *trading* est à 80 % de nature psychologique et à 20 % de nature méthodologique, qu'il s'agisse d'une approche fondamentale ou technique. Par exemple, vous pouvez avoir une connaissance médiocre des informations fondamentales et techniques, et si vous avez le contrôle psychologique, vous pouvez gagner de l'argent. Inversement, vous pouvez avoir un excellent système, que vous avez testé et qui a donné de bons résultats pendant une longue période, mais si le contrôle psychologique n'est pas là, vous serez perdant³⁵ (Douglas, 1990 : 6 [traduction libre]).

Parmi les effets anticipés de l'émergence de cette nouvelle figure, deux d'entre eux méritent d'être relevés. D'abord, en valorisant un savoir-être avant toute autre chose, un risque important d'individualisation du travail se profile pour les *traders*. Nous l'avons vu, les impératifs à l'instauration d'une vision et d'un mode d'action flexible sont nombreux dans la littérature et font du·de la *trader* le·la premier·ère agent·e de sa réussite. Les aléas du marché sont présentés comme des modalités « normales » et attendues auxquelles les individus doivent se conformer, par l'instauration d'une « vision » à toute épreuve. Ces discours fondent selon nous une entreprise de « psychologisation » de l'activité des *traders*, qui marque une première étape dans l'invisibilisation des structures objectives et profondément inégalitaires qui constituent les marchés.

De plus, en réduisant le travail du·de la *trader* à sa plus simple expression – l'analyse, l'achat et la vente de biens financiers dans un seul espace

individualisé –, la littérature pédagogique néglige les dimensions sociales de l'activité financière et invisibilise l'encastrement de l'économie dans un tissu proprement social et culturel. Dans ce contexte, le marché agit comme le premier vecteur de socialisation des *traders* à leur activité de travail ; un marché qui rend difficilement visibles les facteurs sociaux qui le constituent. Face à son écran, le-la *trader* peut certes communiquer avec d'autres participant-es, mais cette communication n'en demeure pas moins toujours médiée par le marché lui-même ainsi que par les intermédiaires comme les plateformes de *trading*, qui régulent le champ des possibles. Bien que ces nouvelles modalités d'exercice induisent de nouvelles formes de socialité, la littérature pédagogique que nous avons pu étudier les positionne au second plan et centre plutôt son intérêt sur la compétition et la collaboration, néanmoins toujours prudente, que doivent mobiliser les *traders* s'ils veulent réussir financièrement. Implicitement, le discours de la psychologie du *trading* induit une exacerbation de la compétition en contexte de travail où le plus important est de distinguer les « gagnant-es » des « perdant-es ». Mais surtout, en présentant le-la *trader* comme un sujet entrepreneur, indépendant dans la pensée comme dans la pratique, on radicalise *in fine* sa relation au marché ; les intermédiaires qui traversent en réalité le continuum entre l'acteur-riche et le marché deviennent moins visibles, et seule une situation de dépendance directe se profile.

Sur la base de ces constats, posons-nous la question suivante : *quelle est la population visée par le courant de la psychologie du trading?* Plus tôt, nous avons tenté de répondre à cette question en précisant que la littérature est bien claire sur son public cible ; autant les *traders* débutant-es que les plus expérimenté-es seraient susceptibles d'être touché-es par les biais psychologiques inhérents à la nature humaine. Alors que pour les novices ces enseignements permettraient un premier contact avec l'univers financier via une littérature plus accessible, car moins technique, pour les expert-es, ils représentent l'occasion d'intégrer les nouvelles connaissances issues du récent développement de la finance comportementale. Seulement, force est de constater que les normes, représentations et pratiques prescrites par la littérature pédagogique n'affectent pas de la même façon tou-tes ses lecteur-rices, car iels

occupent précisément des positions inégales dans le champ financier.

Lorsque la littérature diffuse une vision du marché comme d'un espace où la liberté de chacun peut s'accomplir, notamment en raison des principes de concurrence égale, elle invisibilise les rapports de pouvoir qui structurent le monde financier et qui affectent surtout les acteur·rices possédant peu de capitaux économiques et symboliques. Contrairement aux discours partagés par ce courant pédagogique, la finance est aussi composée par des participant·es – des « faiseurs de marchés » – qui peuvent modifier les « règles du jeu » en raison de leur poids économique considérable. En négligeant leur influence, et en individualisant le rapport au marché dans le travail, la psychologie du *trading* risque d'affecter en premier lieu les acteur·rices indépendant·es possédant bien souvent un capital économique et symbolique plus faible.

Les effets de cette littérature sont décuplés, alors que cette population investit surtout via les plateformes de *trading*, qui représentent un moyen peu coûteux en ressources permettant d'accéder aux marchés, mais qui s'accompagne d'un contrôle limité de leur pratique. Loin de représenter des entités neutres qui s'inscrivent à l'extérieur des relations de pouvoir, ces plateformes influencent et régulent activement les marchés (Tan, 2021). Appréhender adéquatement les relations de pouvoir que reproduit la psychologie du *trading* nécessite de considérer cette particularité d'accès des acteur·rices particulier·ères, conjuguée à leur position minoritaire dans le champ du *trading*, qui les expose davantage aux institutions qui possèdent une influence considérable sur les marchés.

En produisant un discours qui positionne le·la *trader* comme le·la seul·e acteur·rice garant·e de sa réussite, la psychologie du *trading* écarte l'influence de ces structures objectives dans le travail financier. Dès lors, ce discours s'inscrit selon nous dans une « économie morale » (Fassin, 2009 : 1239) et émotionnelle propre au travail des *traders*, à savoir un « système des valeurs qui sous-tendent l'expression des émotions » (Fassin, 2009 : 1247), en même temps que d'être un « système de normes et d'obligations [qui] oriente les jugements et les actes, distingue ce qui se fait et ce qui ne se fait pas » (Fassin, 2009 : 1243). Dans la littérature, cette économie morale et émotionnelle structure le rapport que les *traders*

doivent entretenir envers leur profession sous le régime entrepreneurial. Pour la discipline sociologique, s'intéresser d'un point de vue critique à ce courant nous permet de relever les mécanismes de (re)production des inégalités auxquels il participe, soit la diffusion d'un discours ; 1) qui individualise le travail des *traders* et invisibilise les relations de pouvoir ; 2) et qui les précarisent subjectivement. En cela, la psychologie du *trading* nous apparaît avec clarté, au terme de cet article, comme un outil qui (re)produit activement les inégalités dans le monde financier, entre ceux et celles qui « créent » le marché, et les acteur·rices qui « s'y conforment ». Face à ces constats, un examen attentif des injonctions entrepreneuriales à même les espaces de travail de la haute finance autant que dans l'organisation financière des ménages est nécessaire, afin de constater les modalités d'intériorisation du discours financier, mais aussi sa renégociation par les acteur·rices en place.

Bibliographie

- BERLIN, Isaiah. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Ève. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.
- BRÖCKLING, Ulrich. (2015). *The entrepreneur self*. Sage Publication.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. (2010). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. La Découverte.
- DIAZ, Xavier. (2021, 11 juin). Le nombre d'investisseurs particuliers a doublé en Europe. *L'AGEFI*. <https://www.agefi.fr/news/economie-marches/le-nombre-dinvestisseurs-particuliers-a-double-en-europe>.
- ECONOMOU, Fotini., HASSAPIS, Christis et PHILIPPAS, Nikolaos. (2018). Investors' fear and herding in the stock market. *Applied Economics*, 50(34-35) : 3654-3663. <https://doi.org/10.1080/00036846.2018.1436145>.
- EPSTEIN, Gerald. A. (2005). *Financialization and the World Economy*. Edward Edgar Publishing.
- Eurofiscalis International Firm. (2024). Broker. Lexique commerce international. <https://www.eurofiscalis.com/lexiques/broker/>.
- FASSIN, Didier. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(6) : 1237-1266. <https://www.cairn.info/revue--2009-6-page-1237.htm>.
- FLIGSTEIN, Neil et GOLDSTEIN, Adam. (2015). The emergence of a finance culture in American households 1989–2007. *Socio-Economic Review*, 3(13) : 575601. <https://doi.org/10.1093/ser/mwu035>.
- FOUCAULT, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité I. Volonté de savoir*. Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (2004), « *La Naissance de la biopolitique* », *Cours au Collège de France 1978-1979*. Seuil et Gallimard.

- FRIOT, Bernard. (2011). Le déclin de l'emploi est-il celui du salariat ? Vers un modèle de la qualification personnelle. *Travail et emploi*, 126 : 6170. <https://doi.org/10.4000/travailemploi.5167>.
- GODECHOT, Olivier. (2001). *Les traders : Essai de sociologie des marchés financiers*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.godec.2005.01>.
- GODECHOT, Olivier. (2013). Concurrence et coopération sur les marchés financiers. Les apports des études sociales de la finance. Dans P. STEINER et F. VATIN (dir.), *Traité de sociologie économique* (p. 635-670). PUF.
- HARVEY, David. (2014). *Brève histoire du néolibéralisme*. Les Prairies.
- Institut canadien des valeurs mobilières. (2024). *La finance comportementale ou la psychologie de l'investisseur*. <https://www.csi.ca/fr/learning/courses/bf>.
- TAN, Gordon. K. S. (2021). Democratizing finance with Robinhood : Financial infrastructure, interface design and platform capitalism. *Environment and Planning A : Economy and Space*, 8(53) : 18621878. <https://doi.org/10.1177/0308518X211042378>.
- LANGLEY, Paul. (2008). *The Everyday Life of Global Finance : Saving and Borrowing in Anglo-America*. Oxford University Press.
- MARTIN, Randy (2002). *Financialization of Daily Life*. Temple University Press.
- MARTTILA, Tomas. (2013). *The Culture of Enterprise in Neoliberalism : Specters of Entrepreneurship*. Routledge.
- McSWEEN, Pierre-Yves. (2016). *En as-tu vraiment besoin?*. Guy Saint-Jean Éditeur.
- MONJO, Roger. (2013). L'autonomie, de l'indépendance vers l'interdépendance. *Le Sociographe*, 6 : 173-192. <https://doi.org/10.3917/graph.hs06.0173>.

- PLIHON, Dominique. (2016). *Le nouveau capitalisme* (4^e édition). La Découverte.
- PREDA, Alex. (2004). The Investor as a Cultural Figure of Global Capitalism. Dans K. K. CETINA et A. PREDA (dir.), *The Sociology of Financial Markets* (p. 141-162). Oxford University Press.
- Preda, Alex. (2017). *Noise: Living and Trading in Electronic Finance*. University of Chicago Press.
- SMALES, Lee A. (2017). The importance of fear : investor sentiment and stock market returns. *Applied Economics*, 49(34) : 3395-3421. <https://doi.org/10.1080/00036846.2016.1259754>.
- SMITH, Charles. W. (1981). *The Mind of The Market : A Study of Stock Market Philosophies, Their Uses, and Their Implications*. Rowman et Littlefield.
- TINEL, Bruno. (2021). Les ménages au cœur de la financiarisation. Sur Risking Together, de D. Bryan et M. Rafferty. *Actuel Marx*, 2(70) : 149167. <https://doi.org/10.3917/amx.070.0149>.
- TINN, Katrin. (2021). Everyone is a stock trader now : Retail investors and Covid-19. *Covid Economics*, 83(2) : 88-115. <https://www.econbiz.de/Record/everyone-is-a-stock-trader-now-retail-investors-and-covid-191-tinn-katrin/10012603308>.
- Université de Montréal. (2024). Admission. Faculté des sciences, Mathématiques et statistique. *Investissement*. <https://admission.umontreal.ca/cours-et-horaires/cours/act-2243/>.
- Université Laval. (2024a). Cours. ECN-2220. Finance comportementale. <https://www.ulaval.ca/etudes/cours/ecn-2220-finance-comportementale>.
- Université Laval. (2024b). Cours. GSF-6027. Finance comportementale. <https://www.fsa.ulaval.ca/cours/GSF-6027/>.
- Université McGill. (2024). Admission au premier cycle. Finance. <https://www.mcgill.ca/undergraduate-admissions/fr/programme/finance>.

VULTUR, Mircea. (2023). *Les plateformes de travail numériques : Polygraphie d'un nouveau modèle organisationnel*. Les Presses de l'Université Laval.

WESTERHOFF, Frank. H. (2004). Greed, fear and stock market dynamics. *Physica* 343 : 635-642.
<https://doi.org/10.1016/j.physa.2004.06.059>.

Annexe A. Citations d'origine

1. « As a scientist might systematically record data and observations from laboratory investigations » (Stennbarger, 2009 : 280).
2. « the increasing role of financial motives, financial markets, financial actors and financial institutions in the operation of the domestic and international economies » (Epstein, 2005 : 3).
3. « [e]ntrepreneurship [has become] a model for introducing innovative thinking, reorganizing the established and crafting the new across a broad range of settings and spaces and for a range of goals such as social change and transformation beyond those of simple commerce and economic drive » (Marttila, 2013 : 12 cite Steyert et Katz, 2004).
4. « The entrepreneur has turned into a general dictum or *ethos* for the way in which a number of different social practices should be carried out » (Marttila, 2013 : 2).
5. « (...) making money does not stop with wages garnered from employment. Money must be spent to live, certainly, but now daily life embraces an aspiration to make money as well » (Martin, 2002 : 17)
6. « Households come to embrace a more proactive and entrepreneurial management of their finances in order to capitalize on the opportunities these products present » (Fligstein et Goldstein, 2015 : 577).
7. « Noise and information – to put it this way – are not separate from the start but are made separate within the transformation. We expect professional and retail *trading* to be two distinct and separate activities, characterizing two distinct groups. In fact, such distinction is not encountered in practice. Financial institutions intervene actively in making *traders*, and to a significant extent they make both types at once : professional and retail, the separation of whom occurs only in a longer and somewhat arduous process » (Preda, 2017 : 65-66).
8. « The second hurdle has to do with the division of labor between the two halves of our brain. The left side of our brain specializes in rational thought, based on what we already know. The right side specializes in creative thought. It is capable of tapping into an inspiration, an intuition, a hunch, or a sense of knowing that usually can't

be explained at a rational level. It can't be explained because if the information is really creative in nature, then it is something that we wouldn't know at a rational level. By definition, true creativity brings forth something that didn't previously exist. There's an inherent conflict between these two modes of thought, that the rational, logical part will almost always win, unless we take specific steps to train our minds to accept and trust creative information. Without that training, we will usually find it very difficult to act on our hunches, intuitive impulses, inspirations, or sense of knowing » (Douglas, 2000 : 73).

9. « The creative *trader* is turned on by ideas and fresh approaches to markets. The high openness to experience manifests itself through an interest in multiple sources of information and curiosity across markets and *trading* instruments. *Trading* may even be secondary for the creative *trader*, as intellectual curiosity is a dominant motivation » (Steenbarger, 2015 : 115).
10. « The leading conception of the contemporary discourse of creativity is without a doubt *problem solving*, which does not so much dispose of the other concepts as subsume them. The problem to be solved is always the same : successful and innovative self-assertion in competition, acquiring buyers for oneself and one's products » (Bröckling, 2015 : 105).
11. « I have told some of these stories to friends, and some of them tell me it isn't a hunch but the subconscious mind, which is the creative mind, at work. That is the mind which makes artists do things without their knowing how they came to do them » (Lefèvre, 2010 : 91).
12. « If ideas are the product of the *trading* business, then the entrepreneur-*trader* creates new products almost continuously. Without creativity — the ability to see old things in new ways — and productivity, Allen could never sustain profitability. When you are an idea factory, creativity is your principal process » (Steenbarger, 2015 : 207).
13. « Creativity is synonymous with growth and change. Doesn't the word "create" imply bringing into existence something that did not previously exist? If it already existed, then it would have already been created. To use our imaginations creatively, we must be willing to

- think outside of what we already know to be true or possible. For those of you who are not that familiar with various forms of creative thinking, you would be surprised how just the willingness to question the usefulness of something inside of us will bring forth an avalanche of inspiring alternatives » (Douglas, 1990 : 135).
14. « If all of us have the inherent ability to think creatively (and I believe that we do), then we also have the potential to encounter what I call a "creative experience." I define a creative experience as the experience of anything new or outside the boundaries imposed by our beliefs. It could be a new sight — something we've never seen before, but from the environment's perspective was always there » (Douglas, 2000 : 113).
 15. « The prolific *trader* loved the hunt for ideas. He never complained of choppy, slow, or irrational markets. He treated idea generation as a kind of Easter egg hunt, where good ideas were just waiting to be found. He expected himself to generate fresh ideas every week. That outlook energized his productivity » (Steenbarger, 2015 : 248).
 16. « We have to be rigid in our rules and flexible in our expectations. We need to be rigid in our rules so that we gain a sense of self-trust that can, and will always, protect us in an environment that has few, if any, boundaries. We need to be flexible in our expectations so we can perceive, with the greatest degree of clarity and objectivity, what the market is communicating to us from its perspective » (Douglas, 2000 : 91).
 17. « In adapting to that environment, I discovered hidden strengths. I also overcame more than a few hidden prejudices and fears. The greatest enemy of change is routine. When we lapse into routine and operate on autopilot, we are no longer fully and actively conscious of what we're doing and why. That is why some of the most fertile situations for personal growth — those that occur within new environments — are those that force us to exit our routines and actively master unfamiliar challenges » (Steenbarger, 2009 : 12).
 18. « When you are your own trading coach, it's not enough to learn markets. You're an entrepreneur ; you're always developing new strategies, new ways of building upon your strengths. What products

do you have in your pipeline? What markets, strategies, or time frames are you looking to expand to? You can adapt your current *trading* approaches to new markets or cultivate new strategies for familiar markets. Your challenge is to develop a pipeline : to always be innovating, always searching for new sources of profit that capitalize on what you do best » (Steenbarger, 2009 : 52).

19. « -How much did you lose on the trade by the time you liquidated? -I lost my own \$30,000, plus \$ 12,000 of the \$20,000 my mother had lent me. That was my lesson in betting my whole wad » (Schwager, 2012 : 15).
20. « Probably the best lessons to be learned from this book come from his [Jesse Livermore] repeated failures and how he dealt with them. In the book I think he lost his entire fortune four or five times » (Lefèvre, 2010 : 401).
21. « Losing trades are inevitable ; no one can predict the future with certainty » (Steenbarger, 2015 : 381)
22. « The best practice is to hope for the best, plan for the worst, and always keep yourself in the game by saving for the day when this success, too, shall pass. Markets are ever-changing, and your income will change as a result. If you're financially prepared for the lean times, you're best positioned to find your new success » (Steenbarger, 2015 : 408).
23. « Others who experienced the same horrific conditions lacked such purpose and ultimately perished. The larger part of persistence is nurturing a reason to persist, a greater purpose and vision » (Steenbarger, 2009 : 88).
24. « Ultimately, however, self-esteem is a function of knowing yourself and remaining true to your values : possessing a vision of what can be and remaining faithful to that vision » (Steenbarger, 2009 : 91).
25. « Before anyone can become successful in an environment with the unstructured character of the *trading* environment, one needs to develop a supreme sense of self-confidence and self-trust. I am defining selfconfidence as an absence of fear and self-trust : knowing what to do at the moment it needs to be done, and then doing it without hesitation. Any hesitation will only create self-doubt and fear » (Douglas,

- 1990 : 12).
26. « After you have learned to trust yourself to always act in your best interests, the only thing that will hold you back is your degree of selfvaluation. That is, you will give yourself an amount of money that directly corresponds with what you believe you deserve based on some value system you acquired at some point in your life. The more positive you feel about yourself, the more abundance that will naturally flow your way as a byproduct of these positive feelings. So, in essence, to give yourself more money as a *trader* you need to identify, change or decharge anything in your mental environment that doesn't contribute to the highest degree of selfvaluation that is possible » (Douglas, 1990 : 184).
 27. « But the true underlying attraction to *trading* is far more fundamental and universal. *Trading* is an activity that offers the individual unlimited freedom of creative expression, a freedom of expression that has been denied most of us for most of our lives. Of course, the editor asked me what I meant by this. I explained that in the *trading* environment, we make almost all of the rules. This means there are very few restrictions or boundaries on how we can choose to express ourselves » (Douglas, 2000 : 26).
 28. « All of us are born into some sort of social environment. A social environment (or society), whether it's a family, city, state, or country, implies the existence of structure. Social structures consist of rules, restrictions, boundaries, and a set of beliefs that become a code of behavior that limits the ways in which individuals within that social structure can or cannot express themselves » (Douglas, 2000 : 27).
 29. « The market places no limits or constraints on the ways in which you choose to express yourself, in that respect ; unlike in the cultural environment, you have all the power » (Douglas, 1990 : 73).
 30. « *Trading* provides one of the last great frontiers of opportunity in our economy. It is one of the very few ways in which an individual can start with a relatively small bankroll and actually become a multimillionaire » (Schwager, 2012 : 127).
 31. « Not only can the markets destroy a person's sense of security by forcing the *trader* to confront, on a moment-to-moment basis, his lack

of acceptance of change, but they also produce an emotional environment of considerable competitiveness and stress. There's the compulsive need to win millions, with the simultaneous fear of financial devastation. The markets tease a *trader* with the very real possibility of fulfilling his grandest dreams of financial independence and at the same time stand ready and willing to take away everything he owns—and more » (Douglas, 1990 : 25).

32. « So how do excellent *traders* (and competitors in any field) sustain the motivation to operate at elite levels of performance? An important driver of that motivation is an intense competitive drive and a ferocious desire to win. The *traders* I've worked with personally who have been consistent, high earners have traded quite differently and viewed markets in radically different ways. Some *traders* have been loud and outgoing ; others have been cerebral. Some have been uncannily intuitive ; others have been analytically insightful. The common feature among all of them, however, has been their intense competitive nature » (Steenbarger, 2009 : 107).
33. « The markets may seem like a social endeavor because there are so many people involved, but they're not. If, in today's modern society, we have learned to depend on each other to fulfill basic needs, then the market environment (even though it exists in the midst of modern society) can be characterized as a psychological wilderness, where it's truly every man or woman for himself or herself. Not only can we not depend on the market to do anything for us, but it is extremely difficult, if not impossible, to manipulate or control anything that the market does » (Douglas, 2000 : 35).
34. « If you run your *trading* as a business, then you inevitably function as both the worker and manager. You are the researcher developing trade ideas ; you are manager of your positions and risk ; and you are also a self-manager » (Steenbarger, 2015 : 382).
35. « I sincerely feel that success in *trading* is 80 percent psychological and 20 percent one's methodology, be it fundamental or technical. For example, you can have a mediocre knowledge of fundamental and technical information, and if you are in psychological control, you can make money. Conversely, you may have a great system, one that you

have tested and has performed well for a long period of time, yet if the psychological control is not there, you will be the loser » (Douglas, 1990 : 6).

Esquisse d'un cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme

Laurent Desjardins

Cet essai consiste en une présentation d'un cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme. Avec l'apport de concepts gramsciens et d'autres issus de la Théorie critique, nous tentons de dépasser les théories qui se basent sur la « gouvernamentalité néolibérale » pour montrer que les sujets contemporains ne sont pas seulement « fabriqués » par l'idéologie capitaliste, mais qu'ils participent activement à sa perpétuation. Nous développons finalement sur une autre manière d'être, un autre « ethos », celui de la « démocratie comme mode de vie » théorisée par Dewey et Zask, pour penser une culture post-capitaliste.

Mots-clés : hégémonie culturelle ; kulturindustrie ; espace public ; démocratie ; ethos

Introduction

Cet essai présente un cadre analytique pour une sociologie du dépassement du capitalisme. Le capitalisme est considéré au travers de ces lignes sous sa dimension anthropologique ; nous focalisons sur ses conséquences et ses implications culturelles. Son incidence sur les perceptions, les appréciations et les jugements qui sous-tendent les actions des sujets contemporains sont au cœur de l'essai. Nous appréhendons donc le capitalisme comme une forme idéologique qui influence, voire modèle les institutions politiques et économiques, mais aussi et surtout nos subjectivités. Ce positionnement permet de dépasser la simple critique dénonciatrice du capitalisme en proposant de mieux comprendre pourquoi il se perpétue malgré ses effets délétères sur l'humain et la nature, aujourd'hui bien connus. À notre sens, cette considération du capitalisme comme matrice des subjectivités est fondamentale à la construction d'une sociologie de son dépassement.

Dans un premier temps, nous expliquerons en quoi notre propos se distingue de celui des théories qui s'appuient sur la notion de « gouvernamentalité néolibérale » (Foucault, 2004[1977]). Nous avançons que ces théories aux allures souvent déterministes sont nécessaires, mais insuffisantes pour penser le dépassement du capitalisme. En effet, bien qu'elles critiquent les modèles organisationnels qui reproduisent la rationalité capitaliste, elles passent souvent outre le fait que le capitalisme se reproduit aussi à travers un consentement des masses au mode de vie qui lui correspond. En critiquant les structures aliénantes dans lesquelles les sujets sont insérés, elles mènent au mieux à l'élaboration théorique de modèles organisationnels alternatifs. Si la littérature concernant ces types de modèles organisationnels alternatifs aux modèles capitalistes abonde, force est de constater qu'ils restent à ce jour marginaux et peu populaires dans nos sociétés. Nous souhaitons ainsi dépasser cette critique dénonciatrice et les propositions théoriques de modèles alternatifs en focalisant sur le potentiel émancipateur de l'agentivité des sujets contemporains.

Pour ce faire, nous mobiliserons la théorie du penseur Antonio Gramsci (1891-1937) qui jette la lumière sur l'assimilation subjective du capitalisme par les sujets contemporains. Sa conceptualisation

de l'« hégémonie culturelle » explique que l'État (capitaliste) et la société civile sont les deux faces d'une même médaille ; les initiatives capitalistes sont reproduites par tout un chacun, et non pas seulement par les élites économiques et politiques. Gramsci montre que le capitalisme n'est pas qu'un régime politico-économique aliénant ; il est aussi une forme culturelle perpétuée par les sujets contemporains, et ce, sans qu'un usage de violence coercitive soit nécessaire. Les individus ne sont pas considérés comme des êtres aliénés, mais plutôt comme des sujets qui participent à une structure qui comble leurs besoins matériels.

La Théorie critique francfortoise amènera d'autres éléments au cadre théorique proposé. Alors que Gramsci nous permet de comprendre pourquoi le capitalisme se reproduit la plupart du temps sans violence étatique brute, les concepts d'« espace public » et de « *kulturindustrie* » théorisés par Théodor Adorno (1903-1969) et Max Horkheimer (1895-1973) nous permettront d'expliquer comment un tel processus de reproduction par les masses est possible. Nous verrons que les sujets contemporains alimentent la culture de l'industrie capitaliste lorsqu'ils se publient au sein de l'espace public qui lui correspond.

Finalement, si la sociologie du dépassement du capitalisme que nous envisageons ici se penche premièrement sur les conditions de sa perpétuation, elle devra aussi considérer des manières d'être qui ne lui correspondent pas. Ainsi, nous mobiliserons, dans un quatrième temps, la théorie de Joëlle Zask (1959-) qui offre les bases théoriques d'un mode de vie et d'un ethos alternatifs au capitalisme. Dans le sillage de John Dewey (1859-1952), Zask théorise un « mode de vie démocratique », ou encore une « culture démocratique ». Nous considérons que les conditions sociales de l'émergence, du développement et de la transférabilité de ce mode de vie alternatif, ainsi que de l'ethos qui lui correspond, sont pertinentes à une sociologie du dépassement du capitalisme.

Cet essai sera complété par une proposition empirique consistant en une présentation de potentiels objets de recherche pour cette sociologie du dépassement du capitalisme : les « communautés intentionnelles. Types idéaux de lieux où l'ethos et la culture démocratique pourraient se développer, nous expliquerons la place qu'ils pourraient prendre dans

une sociologie du dépassement du mode de vie capitaliste. Si les programmes micropolitiques et administratifs particuliers à chacune de ces communautés sont bien entendu inadéquats pour remplacer la superstructure globale du capitalisme, ces lieux, et surtout les subjectivités et les pratiques qui les rendent possibles, signifient du moins que l'hégémonie culturelle du capitalisme n'est pas sans faille. Ils impliquent que des ethos qui ne lui correspondent pas sont en mesure de concrétiser des contre-espaces publics dans nos sociétés.

Les théories de la subjectivité néolibérale : nécessaires, mais non suffisantes

De nombreuses théorisations du capitalisme montrent qu'il n'est pas seulement une forme économique et politique, mais qu'il implique aussi une « gouvernementalité » qui façonne les individus (Foucault, 2004 [1977])¹. C'est-à-dire que les théories de la subjectivation stipulent qu'une « rationalité néolibérale » produirait de « nouvelles subjectivités » : « C'est toute une culture nouvelle qui, partant du modèle de l'entreprise, vise à modifier les attitudes et à changer la façon dont nous nous comprenons » (Laval, 2014 : 151). Ces penseurs suggèrent qu'une nouvelle rationalité économique s'impose non seulement aux institutions politiques, mais aussi aux individus qui deviendraient, malgré eux, « entrepreneurs de soi » (Foucault, 1977). Dans le chapitre 13 de *La Nouvelle Raison du monde* (2010), justement intitulé « La fabrique du sujet néolibéral », Pierre Dardot et Christian Laval offrent un exemple de cette théorisation en soi assez mécanique, en amont de laquelle se trouve une nouvelle rationalité organisationnelle, et au bout de laquelle émerge un nouveau sujet, à savoir un sujet « néolibéral ». La rationalité du capitalisme contemporain semble souvent considérée comme une force extérieure qui s'impose à des individus plutôt passifs et manipulés :

¹ Notre intention ici n'est pas de reprendre de manière exhaustive la pensée de Foucault concernant le néolibéralisme. Nous nous appuyons dans cette section sur sa généalogie de la rationalité néolibérale qui est rassemblée dans cet ouvrage : Foucault, M. (2004) *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil et Gallimard.

L'entreprise devient ainsi non seulement un modèle général à imiter, mais aussi une certaine attitude à valoriser chez l'enfant et l'étudiant, une énergie potentielle à solliciter chez le salarié, une manière d'être [...] produite par des changements institutionnels [...]. En établissant une correspondance serrée entre le gouvernement de soi et le gouvernement des sociétés, elle définit une nouvelle éthique, c'est-à-dire une certaine disposition intérieure, un certain ethos qu'il faut incarner [...] (Dardot et Laval, 2010 : 413).

De manière schématique, nous pourrions résumer ainsi les théories de la subjectivation néolibérale : les subjectivités contemporaines correspondent dans une large mesure à la rationalité qui sous-tend les différentes institutions dans lesquelles les individus sont nécessairement engagés. Cette rationalité est entrepreneuriale, et donc, les subjectivités contemporaines seraient par conséquent entrepreneuriales.

Les « nouvelles » subjectivités fabriquées semblent être théorisées comme les conséquences de structures aliénantes auxquelles doivent se soumettre les individus. Les subjectivités contemporaines y sont principalement considérées comme étant des produits d'une machinerie institutionnelle à la rationalité entrepreneuriale, c'est-à-dire comme étant généralement dominées, voire impuissantes face à celle-ci : « Cette nouvelle figure du sujet opère une unification sans précédent des formes plurielles de la subjectivité [...] Désormais, diverses techniques contribuent à fabriquer ce nouveau sujet unitaire » (Dardot et Laval, 2010 : 408). On évoque souvent certains acteurs ou groupes d'intérêts puissants comme étant à la source de cette rationalité néolibérale capitaliste : les membres du colloque Walter Lippman de 1938 (Dardot et Laval, 2010 : 157) et de la Société du Mont-Pèlerin de 1947 (Audier, 2022), ou encore la politicienne britannique Margaret Thatcher (1925-2013) (Laval, 2014 : 151) auraient orchestré le développement de cette rationalité aujourd'hui dominante et « fabricatrice » de subjectivités.

Il est donc logique que ces théories critiques inspirées de la pensée de Foucault aient donné lieu à l'élaboration de modèles organisationnels alternatifs. Le raisonnement serait celui-ci : si la rationalité néolibérale

façonne les institutions et les organisations, et que celles-ci fabriquent les subjectivités qui y sont intégrées, alors il s'agirait d'élaborer des modèles organisationnels basés sur une éthique et sur une rationalité alternative pour produire des subjectivités qui y correspondent. Ces modèles « innovants » sont nombreux : l'économie « sociale et solidaire », avec ses diverses formes « coopératives » (Swaton et Poorter, 2015) et « associacionnistes » (Bonvalot, 2015), ou encore les « partenariats public-privés » (Boardman, Siemiatycki et Vining, 2016) sont des exemples connus. Plus récemment et dans la même veine, l'idée des « communs » comme « principe politique » a (re)surgi (Dardot et Laval, 2015). La revue du MAUSS publiait en 2023 un numéro complet sur le phénomène des communs, prônant « l'éloge des institutions partagées » (Chaniel, Cretois, et Jourdain, 2023). Nous pourrions les qualifier de « théories de réformes organisationnelles ».

Ce type de raisonnement (c'est-à-dire : rationalité capitaliste néolibérale > caractéristiques institutionnelles > forme de subjectivité contemporaine) garde cependant dans son angle mort la mobilisation volontaire et active des individus dans le monde capitaliste. Selon nous, ces théories plus ou moins empiriques ont le même angle mort que la théorie matérialiste-historique de Marx : la conscience de classe, ou encore la volonté de changer de mode de vie (de travail, de production et de consommation) n'a (toujours) pas pris possession des masses, et ce, malgré les nombreuses démonstrations de l'effet destructeur du capitalisme, et malgré l'élaboration plus ou moins concrète de modèles sociétaux alternatifs. En somme, bien que la littérature déborde de virtuelles alternatives au capitalisme et à ses modalités d'organisation, de production et de consommation, la question qui reste en suspens est : pourquoi ne deviennent-elles pas effectives et dominantes, si le capitalisme est aussi dommageable pour la vie qu'on le prétend ? Le principe d'aliénation est une réponse fermée qui est inadaptée à notre objectif sociologique et à notre posture épistémique. À notre sens, il ne s'agit donc pas (seulement) d'élaborer de nouvelles formes d'organisations économiques et politiques, mais avant tout de comprendre pourquoi les projets alternatifs ne « prennent pas possession des masses », pour reprendre la terminologie marxiste.

Une réponse à cette question pourrait s'appuyer sur le fait que la violence d'État « protège » le capitalisme néolibéral, ses institutions et le mode de vie qui y correspond. Cette idée est au moins aussi vieille que Marx et Engels, qui écrivaient déjà en 1848 que « le pouvoir étatique moderne n'est qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière » (Marx et Engels, 1848 : 8). Elle se poursuit chez Althusser² qui théorise les « appareils répressifs d'État » (1970), chez Poulantzas qui élabore sur la « force de l'État capitaliste » (1982), ou encore chez Harvey, qui théorise un « nouvel impérialisme » caractérisé par une « accumulation par expropriation », lui-même appuyé sur l'appareil étatique (2004).

Encore une fois, nous considérons cette explication de la reproduction du capitalisme comme pertinente et nécessaire, mais insuffisante à une sociologie du dépassement de l'ordre social actuel. Tout d'abord, les explications de la reproduction du capitalisme qui font des sujets des êtres dominés et aliénés semblent négliger le fait que des citoyens consentent implicitement, et parfois explicitement³ à l'ordre social contemporain, au mode de vie capitaliste, et aux organisations et institutions qui y correspondent. Nous ne négligeons pas le rôle de la violence étatique brute dans la perpétuation du capitalisme, mais force est de constater que nous ne vivons pas à une époque où des projets de société alternatifs sont concrétisés et font compétition avant d'être réprimés dans la violence policière ou militaire. Nous devons donc intégrer dans le cadre théorique de cette sociologie de la transition un élément nous permettant de faire sens de ce consentement actif des sujets dans la reproduction du capitalisme

² Une mention doit être faite au sujet d'Althusser, qui a soit théorisé les « appareils répressifs d'État » (c.-à-d. notamment la violence brute, policière), mais aussi et très justement les « appareils idéologiques d'État », qui le rapprochent de la théorie gramscienne et de notre propos sur l'importance d'une considération des implications culturelles de l'ordre social capitaliste pour son dépassement.

³ Selon un rapport du Centre canadien pour la mission de l'entreprise, seulement 55% des Canadiens considèrent que le capitalisme devrait être réformé ; nous sommes loin d'une majorité souhaitant le dépasser. Cf. CCME. (11 septembre 2020). Les Canadiens veulent une réforme du capitalisme et exigent que les entreprises s'engagent sur la voie de la justice sociale et du développement durable. <https://navltd.com/fr/insights/ccpc/barometre-09-2020/>

contemporain.

De surcroît, les explications théoriques décrivant des subjectivités comme le produit d'une rationalité institutionnelle soutenue par la violence d'État sont assez déterministes, sinon fatalistes : les groupes d'individus semblent bien impuissants devant une telle force oppressive. Il nous semble difficile de penser un dépassement du mode de vie actuel si « les nouvelles techniques de l'entreprise de soi [qui fabriquent le néosujet unitaire] parviennent sans doute au comble de l'aliénation en prétendant supprimer tout sentiment d'aliénation » (Dardot et Laval, 2010 : 409). La sociologie du dépassement que nous proposons emprunte plutôt un regard existentialiste : l'agentivité ou la liberté positive des acteur·rices sociaux·ales sont ramenées au cœur de l'analyse.

Nous proposons en outre une posture épistémique plus « compréhensive », selon le sens que donne Weber à cette expression, c'est-à-dire une sociologie qui se penche sur le sens que donnent les sujets à leurs actions ; une sociologie qui s'intéresse aux motivations et aux intentions derrière leurs comportements. Nous souhaitons ainsi éviter le cul-de-sac intellectuel où mènent les expressions de « fabrique de la subjectivité » ou encore de « [comble de l']aliénation » (Dardot et Laval, 2010 : 409).

Gramsci et la Théorie critique : sortir de l'opposition pour penser un dépassement

La pensée de Gramsci, puis celle d'Adorno et Horkheimer, sont centrales dans le cadre théorique ici présenté. Elles mettent de l'avant le caractère idéologique et culturel du capitalisme et expliquent en quoi et pourquoi les sujets participent activement et souvent consciemment au mode de vie capitaliste ; elles expliquent comment les sujets y « trouvent leur compte ».

Gramsci et l'hégémonie culturelle

La pensée d'Antonio Gramsci, penseur italien du début du xx^e siècle, émerge dans un contexte sociohistorique marqué par la supplantation des

forces politiques prolétaires par les partis fascistes et le pouvoir monarchique⁴. Lui-même membre du parti communiste italien, il est emprisonné en 1929 par le parti mussolinien. L'adhésion des organisations non étatiques et de la « société civile » aux projets autoritaires de l'époque (qu'ils soient fascistes, monarchiques, nationalistes ou paramilitaires) a mené le penseur à théoriser la reproduction du capitalisme en dépassant l'idée marxiste selon laquelle elle serait le résultat d'un simple rapport de forces entre classes sociales pour le monopole des moyens de production. Gramsci fut ainsi l'un des premiers penseurs à constater que la « société civile » et l'État n'étaient que deux faces d'une même médaille. Il écrit dans ses Cahiers de prison (1929-1935) : « [...] il faut noter qu'il entre dans la notion générale d'État des éléments qu'il faut rattacher à la notion de société civile (en ce sens, pourrait-on dire, qu'État = société politique + société civile, c'est-à-dire une hégémonie cuirassée de coercition) » (Gramsci, 2012 : 40).

Ainsi, s'il est vrai que le capitalisme s'appuie sur l'État et sa violence légitime pour se perpétuer, il faut tout autant rendre compte du travail volontaire et engagé des organisations qui ne relèvent pas directement de l'État ou de l'industrie dans cette reproduction. Gramsci remet donc en question cette notion trop souvent admise selon laquelle cette dite « société civile » serait un « contre-pouvoir » ou un « quatrième pouvoir » faisant face au pouvoir politique étatique. C'est à travers ces organisations non étatiques (telles que l'Église, les syndicats, les associations caritatives, les fondations, les organismes, les clubs, etc.) que tout-e un-e chacun-e participe à la perpétuation des conditions politico-économiques capitalistes, et ce, sans que l'État, les « bourgeois », ou les classes supérieures aient à utiliser la violence brute pour défendre leurs intérêts. Cela implique que la culture bourgeoise dominante et capitaliste n'est pas un bloc d'opposition à combattre de l'extérieur ; sa culture et son idéologie sont aussi (et depuis au moins le début du xx^e siècle) populaires, dans tous les sens du terme.

C'est le concept d'« hégémonie culturelle » qui permet de concevoir le

⁴ Pour une présentation plus complète de l'œuvre et de la vie d'Antonio Gramsci, voir : Zancarini, J.-C. et Descendre, R. (2023). *L'œuvre-vie d'Antonio Gramsci*. La Découverte.

rôle actif de la société civile dans la reproduction du capitalisme. Ce concept implique « la nécessité d'un front culturel à côté des fronts purement économiques et politiques » pour la perpétuation du capitalisme (Gramsci, 2012 : 56). Selon Gramsci, l'hégémonie culturelle est le moment de « [...] la direction politique, du consentement dans la vie et dans le déroulement de l'activité de l'État et de la société civile » (54), ou encore celui de « [...] l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des [H]ommes » (Gramsci, 2012 : 65). Somme toute, l'hégémonie culturelle consiste à l'assimilation du projet de société correspondant au capitalisme moderne par les sujets. Si la culture capitaliste a été historiquement celle des bourgeois, et plus tard celle des industriel·les et des politicien·nes, Gramsci nous montre que son axiome est depuis des décennies accepté et mis en pratique par les masses. Toute politique particulière (autoritaire ou non, capitaliste ou non) dépend de l'adhésion des masses à sa vision du monde pour être moindrement pérenne. Ce sont les individus de la société dans laquelle elle prévaut qui la supportent au quotidien au travers de leurs actions concrètes.

Cette pensée ouvre une perspective analytique émancipatrice différente de celle qu'offrent les théories qui focalisent sur les formes organisationnelles et institutionnelles du capitalisme, puisqu'elle prend en considération le consentement et la participation plus ou moins consciente des masses à leur propre domination.⁵ Elle suggère que nous sommes le capitalisme, et que des changements de l'ordre de l'être, et non seulement de l'ordre du faire ou de l'organisation, seront nécessaires pour le dépasser. Elle nous fait aussi voir que le capitalisme n'est pas une machine extérieure et omnipotente façonnant nos subjectivités. Elle inverse ainsi le rapport de force dans la lutte pour son dépassement.

Adorno, Horkheimer et la *kulturindustrie*

Le travail de Gramsci nous permet de nous distancier des théories qui

⁵ Afin d'actualiser la théorie de Gramsci par une perspective écologiste, nous pourrions ajouter: un consentement plus ou moins explicite à l'exploitation de la nature par l'humain, menant à une détérioration des conditions fondamentales de la vie.

considèrent les subjectivités contemporaines comme les produits d'un « néolibéralisme » né durant l'après-guerre (1946-1980). Il permet de saisir que les citoyen·nes participent activement à sa reproduction à travers l'adoption de son idéologie et de sa rationalité qu'ils et elles intègrent au sein d'organisations civiles non économiques et non étatiques. Gramsci décrit ainsi une forme dialectique entre les sujets contemporains et la reproduction du capitalisme. Cette logique nous semble plus convaincante, mais surtout plus fertile à une sociologie émancipatrice que les raisonnements linéaires qui décrivent les subjectivités de notre époque comme le résultat d'une gouvernementalité insidieuse et aliénante.

La théorie critique d'Adorno et de Horkheimer permet d'accéder à un niveau supérieur de compréhension du phénomène de reproduction de la culture du capitalisme industriel en décrivant les mécanismes qui y sont à l'œuvre. Elle nous permet de comprendre de manière plus précise comment elle fonctionne. Ainsi, certains concepts issus de cette théorie sont pertinents à notre cadre théorique, qui considère les sujets comme des agents (fondamentalement) libres qui pourraient, sous certaines conditions sociales, être et faire autrement afin de vivre autrement. Les concepts d'« espace public » et de « *kulturindustrie* » décrivent la matrice culturelle contemporaine en focalisant sur les conséquences esthétiques et psychologiques du capitalisme contemporain ; ce sont principalement ces concepts qui nous intéressent pour cette présentation.

Soulignons d'abord que le concept de *kulturindustrie* (de l'allemand *kultur* + industrie) tel qu'élaboré par Adorno et Horkheimer n'est pas à confondre avec l'expression « industrie culturelle », bien qu'il soit souvent traduit ainsi (Voirol, 2011 : 127). L'industrie culturelle telle qu'on l'entend généralement fait, grosso modo, référence aux produits culturels hollywoodiens ou américanisés ainsi qu'au vedettariat ; ce ne sont qu'une partie des nombreuses manifestations de la *kulturindustrie*, qui implique plus généralement une culture et une idéologie basées sur les préceptes industriels. La *kulturindustrie* renvoie à une culture dominante basée notamment sur : 1) une massification de la production assurée par la standardisation du travail dans tous les secteurs, même dans ceux originellement non économiquement rationalisés tels que l'art, l'éducation, ou encore la santé et la science ; 2) une augmentation perpétuelle de la

consommation de produits préfabriqués, permise notamment par l'accapement toujours plus important de la faculté d'attention des individus par l'entremise de la publicité ; et plus généralement 3) une considération des humains et de la nature comme des « ressources » à exploiter et à monétiser⁶. Une traduction plus fidèle de ce concept pourrait être « culture de l'industrie ». En résumé, ce concept témoigne du fait que la culture dominante d'aujourd'hui (c'est-à-dire les symboles, les normes, les mœurs, les us et les coutumes, et donc, de manière plus compréhensive : les attentes, les perspectives, les appréciations et la réflexivité individuelles) correspond dans une large mesure aux principes du secteur industriel. L'idéologie qui sous-tend cette culture pourrait se résumer ainsi : « les [H]ommes veulent apprendre de la nature comment l'utiliser, afin de la dominer complètement, elle et les [H]ommes » (Adorno et Horkheimer, 1944 : 25). Or, cette lubie bien moderne de vouloir toujours davantage contrôler les conditions de la vie de manière absolutiste est justement ce qui perturbe l'existence individuelle (troubles psychosociaux), la vie sociale (troubles politiques) et plus généralement l'équilibre écologique : « toute tentative ayant pour but de briser la contrainte exercée par la nature en brisant cette nature n'aboutit qu'à une soumission plus grande au joug de celle-ci » (Adorno et Horkheimer, 1944 : 37). Ainsi pourrait se résumer la « Dialectique de la raison » théorisée par Adorno et Horkheimer (1944), qui est propre à la culture de l'industrie : d'un côté, notre culture et sa rationalité normalisent le contrôle, voire la domination de nos conditions d'existence, et de l'autre, la réalité objective fait que plus nous adhérons à cette lubie autoritaire et exploiteuse de l'humain et de la nature, plus nous serons existentiellement et socialement désespérés. À notre sens, pour espérer dépasser l'ordre social capitaliste, il faudra défaire ce nœud dialectique qui est constitué d'un côté du contrôle coercitif comme fondement de notre culture occidentale moderne, et de

⁶ Afin de saisir en quoi la *kulturindustrie* ne se limite pas à l'industrie culturelle, il peut être pertinent de prendre à titre d'exemple contemporain le changement de nom du ministère québécois chargé des forêts et des minerais. Autrefois appelé « Ministère des Richesses naturelles », il est aujourd'hui appelé « Ministère des Ressources naturelles et des Forêts ». En tant que forme culturelle, la *kulturindustrie* influence la manière dont nous évoquons, considérons les choses, la nature, le monde et les humains. Elle pèse donc sur la manière dont nous interagissons avec eux.

l'autre des conditions matérielles et objectives du monde et de la vie.

Ce sont les concepts de « publication » et d'« espace public » qui nous permettent de nous distinguer des théories organisationnelles qui, nous l'avons mentionné, nous semblent peu compréhensives par rapport au phénomène qui nous intéresse. Ces deux concepts nous permettent de saisir la manière dont les sujets contemporains participent à la reproduction de la *kulturindustrie*. Nous ne saurions nous en départir sans comprendre comment nous la reproduisons.

Selon les théoriciens critiques de l'École de Francfort, la mise en commun des individus (qui est nécessaire pour travailler, penser, et vivre-ensemble) se fait au sein d'espaces publics. Ces espaces publics sont constitués de ce que les théoriciens de l'École de Francfort appellent des *publications* d'individus privés. Ces publications peuvent se faire à l'oral (paroles, discours) ou à l'écrit (textes, rédactions), de manière publique (au travail, devant un public) ou privée (entre amis, en famille). Elles sont les véhicules grâce auxquels les individus interviennent dans le monde social. Nous pouvons en théorie distinguer différents espaces publics en fonction de l'idéologie et de la rationalité qui leur est propre. Les espaces publics sont consolidés et perpétués par les publications qui correspondent à leur idéologie et rationalité particulières. C'est l'espace public de la *kulturindustrie* qui est aujourd'hui considéré comme l'« espace public dominant » (Spurk, 2016 : 55). Il est dominant en ce sens qu'il est le plus répandu dans nos sociétés contemporaines, qu'il « va de soi », qu'il est le plus souvent perçu comme étant « normal ». Il va sans dire que l'idéologie et la rationalité qui correspondent à l'espace public dominant de la *kulturindustrie* sont issues des préceptes capitalistes, et plus spécifiquement industriels. Cet espace public particulier n'a pas toujours été et ne sera pas pour toujours l'espace public dominant : ce n'est qu'avec les révolutions modernes (bourgeoises) qu'il prend son élan en Occident, avant de s'imposer globalement en moins de deux cents ans.

Un espace public se renforce jusqu'à éventuellement devenir dominant grâce aux publications d'individus privés ; les individus reprennent donc « à leur compte » l'idéologie qui y correspond (avec sa rationalité, ses normes et ses codes) quand vient le temps de se mettre en commun

avec d'autres individus. Ce faisant, les sujets perpétuent et répandent activement et sans y être contraints cette idéologie et cette rationalité particulières⁷. Leurs publications font grossir cet espace public qui devient ainsi plus dominant, et donc plus à même de générer d'autres publications (des « initiatives » dirait Gramsci) qui y correspondent, et ainsi de suite.

Il est pertinent de constater ici que cette théorie ne décrit pas la soumission forcée des sujets à ce projet de société bourgeois, capitaliste, discriminant et écocide ; elle décrit la participation volontaire d'individus à une vision du monde normalisée : « Les acteurs veulent en général s'intégrer dans les projets de société imposés ; ils veulent trouver leur place dans la société telle qu'elle est [...] Le statut d'objet est [généralement] voulu et recherché » (Spurk, 2022 : 56).

Ainsi, les publications qui constituent l'espace public dominant de la *kulturindustrie* ne sont pas nécessairement issues de ce qui est communément appelé l'« industrie culturelle ». Elles ne sont pas non plus seulement issues des élites médiatiques, politiques, ou plus généralement culturelles, bien que ces dernières exercent sans doute une influence plus importante au sein de cet espace public grâce à la visibilité dont bénéficient leurs publications. En bref, la théorie d'Adorno et de Horkheimer montre que nous sommes tous des « producteurs » ou du moins des « participants » à l'espace public correspondant au capitalisme industriel ; la « volonté [des sujets] est engagée » lorsqu'ils agissent au sein de l'espace public dominant (Spurk, 2016 : 112). Ce sont donc les publications qui correspondent à l'espace public de la *kulturindustrie* qui permettent l'adéquation des sujets avec la superstructure capitaliste, et qui soutiennent

⁷ Nous ne saurions négliger la violence qui a été nécessaire pour que le régime féodal soit renversé par les premiers modernes. Nous ne saurions non plus négliger la violence coloniale puis impérialiste qui a été nécessaire pour faire de leur économie capitaliste la norme internationale. Cependant, et au risque de nous répéter, notre objectif ici est de dépasser ces postures théoriques qui se butent à la violence étatique et à l'aliénation pour expliquer la reproduction de cette culture. Nous considérons qu'un cadre théorique à la base d'une sociologie du dépassement doit rendre compte des motivations et du sens qui sous-tendent les actions et les pratiques des individus, qui ne sont donc pas (tous) considérées comme des victimes passives, opprimées et violentées par cette culture dominante.

par le fait même l'hégémonie culturelle telle que théorisée par Gramsci.

Comment s'en sortir : envisager l'alternative

La Théorie critique nous permet de concevoir les subjectivités contemporaines comme non seulement des produits de l'idéologie capitaliste, mais aussi comme productrices de cette idéologie qui se réinvente et s'adapte ainsi constamment. Ce faisant, et contrairement aux théories organicistes et déterministes, elle impute une certaine responsabilité aux acteur-trice-s et laisse donc présager qu'ils et elles ont un certain pouvoir sur le développement de la culture et de la société dont ils font partie.

Or, notre cadre théorique pour une sociologie du dépassement du capitalisme doit encore une fois ici être peaufiné. En décrivant un monde où l'agentivité des sujets est mobilisée pour le projet capitaliste, ces théories décrivent la plupart du temps un cercle vicieux. En effet, si la Théorie critique rend compte de la mobilisation active et souvent volontaire des sujets pour la perpétuation du capitalisme, elle offre peu de perspective sur leurs potentiels empiriques d'être les acteurs d'une culture alternative. Autrement dit, bien que ces théories proposent que le dépassement du capitalisme doive se faire grâce au développement d'un espace public qui ne corresponde pas à celui de la *kulturindustrie* (c'est-à-dire des « contre-espaces publics »), elles ne focalisent pas sur les potentiels inhérents aux sujets contemporains d'instiguer puis de développer ce type d'espace public. Dit autrement encore : les conditions sociales propices à l'essor de subjectivités assez autonomes et motivées pour une transformation culturelle, sociale, et politico-économique y sont peu abordées. Sans cette perspective concernant les potentiels émancipateurs actuels, l'effet de dévoilement qu'elles produisent risque paradoxalement d'alimenter le « malaise » ambiant face au devenir de la société, c'est-à-dire :

la forme caractéristique de la subjectivité du capitalisme [qui est] fondée sur des vécus et des expériences d'impuissance [nous soulignons] qui fait en sorte qu'il est très difficile, voire impossible, pour les sujets de dépasser la

situation qui crée le malaise dans la société [...] [Ce malaise peut s'établir lorsque les sujets] ne sont pas conscients du potentiel des phénomènes, entre autres de leur potentiel propre, d'être autre chose que ce qu'ils sont, de pouvoir se dépasser (Spurk, 2022 : 120).

Une sociologie du dépassement du capitalisme ne peut donc pas se limiter à sa critique ni à une explication de sa reproduction, quand bien même elle mobiliserait l'agentivité des sujets dans celles-ci. Elle doit jeter la lumière sur les potentiels concrets et actuels d'alternatives afin d'atténuer, voire de renverser le sentiment d'impuissance des acteurs sociaux, condition *sine qua non* d'une motivation et d'une mobilisation pour le développement d'un autre mode de vie, d'une autre culture, et d'une autre société.

Notre cadre théorique devra donc intégrer un concept qui rende compte de manière plus précise du potentiel de transformation des dispositions affectives et cognitives des sujets contemporains. Les concepts macrosociologiques de « culture » ou d'« espace public » ne permettent pas en eux-mêmes de repérer les failles de l'hégémonie culturelle actuelle. Les failles de la culture capitaliste sont toutes ses contradictions internes qui sont empruntées et érodées par les multiples résistances individuelles et collectives, qui sont aussi partie intégrante de notre société. Une sociologie de l'émancipation ou du dépassement du mode de vie capitaliste telle que nous l'envisageons doit donc aussi se munir d'un outil conceptuel permettant de saisir le sens et les motivations qui animent les comportements et les pratiques des sujets qui décident de faire et d'être autrement. C'est à ce niveau microsociologique et compréhensif que nous pourrons, de notre point de vue, repérer les potentiels de dépassement de l'ordre social actuel.

Le concept d'ethos comme pierre angulaire d'une théorie du dépassement

L'ethos concerne « l'attitude » des sujets par rapport à la réalité sociale, leur « mode de relation à l'égard de l'actualité ; [...] [ou encore, leur] manière de penser et de sentir » (Foucault, 1984 : 1357). En d'autres

termes, l'ethos décrit le « caractère », ou « l'esprit » particulier qui sous-tend ou qui propulse les actions et les pratiques des individus (Bédard, 2015 : 260). « En sociologie, l'usage habituel de l'ethos en fait une catégorie explicative des comportements, une dimension de l'être-au-monde [...] » (Bédard, 2015 : 261). Ainsi, le concept d'ethos, en tant que « cadre de référence pour l'action [...] autrement dit un ensemble de prédispositions affectives et cognitives » (Mercure, 2020 : 29), nous sert non seulement à donner un sens au caractère subjectif du capitalisme, mais aussi et surtout à envisager les potentiels contemporains de son dépassement. Nous sommes donc à la recherche d'un ethos alternatif, de ses conditions d'émergence, des conditions sociales le facilitant, et de celles qui, au contraire, le contraignent.

Le concept d'ethos ne saurait se confondre avec le concept bourdieusien d'habitus. « L'habitus, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes » (Bourdieu, 2022 : 133, cité dans Bédard, 2015 : 275 [nous soulignons]). L'habitus ne permet pas d'expliquer comment un individu, ou un groupe d'individus pourraient passer d'un ensemble de prédispositions cohérentes à un autre. « Si l'habitus est un système [générateur de comportements], l'ethos ne s'observe qu'en processus et en action » (Bédard, 2015 : 265). En outre, nous proposons qu'une sociologie du dépassement ou de la transition doive s'appuyer sur ce concept microsociologique plutôt que sur le concept d'habitus puisqu'il est plus dynamique et permet donc de saisir de manière plus effective une potentielle transformation identitaire, et éventuellement sociale.

Le choix de l'objet sociologique : l'ethos démocratique

Si l'ethos capitaliste et ses variantes (le « sujet néolibéral », notamment) ont été amplement décrits et analysés depuis au moins Max Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (2017 [1904]), les analyses de l'ethos de sujets cherchant à dépasser ce mode de vie se font plus rares en sociologie. Bien entendu, les études sur les « contre-cultures » foisonnent : de la « contre-culture gaie » (Kates, 2002) à la « contre-culture heavy metal » (Jounaid et Amine, 2018), en passant par

la « contre-culture philosophique » (Le Blanc, 2014), les exemples de groupes sociaux plus ou moins perméables et homogènes qui cherchent à se distinguer de la « culture de masse » ne manquent pas. Idem pour les études portant sur les mouvements sociaux : de Mai 68 (Martelli, 1988 ; Boltanski et Chiapello, 1999) à Occupy Wall Street (Gould-Wartofsky, 2015 ; Thimsen, 2022), le constat est souvent le même : ces mouvements sociaux sont premièrement tolérés en marge de la société par le pouvoir politique et alimentent les machineries médiatiques, puis s'essouffent, ou sont étouffés par la violence d'État légitim(é)e avant d'être repris et dénaturés par la culture capitaliste dominante. C'est que ces mouvements et contre-cultures ne viseraient « seulement [qu']à [...] contraindre [le capitalisme] sans le subvertir » (Clam, 2001 : 258). Ainsi, à défaut de le dépasser en démontrant qu'une alternative pérenne est possible et souhaitable, ils lui permettraient de s'adapter et de s'actualiser en créant de nouveaux éléments symboliques (stylistiques, esthétiques, rhétoriques) à intégrer à la *kulturindustrie*.

Ainsi, pour la sociologie du dépassement que nous envisageons, nous proposons dans une visée heuristique de se pencher sur une forme d'ethos qui n'ait pas en son fondement la négation du capitalisme et de son mode de vie, mais bien l'élaboration et la construction d'une manière d'être et de se mettre en commun qui lui est fondamentalement différente. Les formes d'ethos ayant en leur fondement la négation ou la critique du capitalisme ont, après tout, le capitalisme comme fondement, quand bien même il soit conçu de manière négative. En d'autres termes, nous nous intéressons à un type d'ethos qui ne soit pas « anticapitaliste » en tant que tel, donc qui ne s'articule et ne se justifie pas en fonction du capitalisme, mais bien à un ethos qui se pense et qui évolue en fonction d'une tout autre « attitude », d'un tout autre « caractère », et d'un tout autre « esprit ». Un tel objet de recherche nous permettra d'éviter la consternation et la critique dénonciatrice qui sont amplement présentes dans la littérature, tout en nous permettant d'élaborer de manière nuancée et concrète sur les possibilités alternatives de l'ordre socioculturel contemporain.

La « démocratie comme mode de vie », telle que théorisée par Joëlle Zask, elle-même inspirée de la philosophie de John Dewey, est une piste théorique pertinente pour conceptualiser un potentiel ethos alternatif.

Cette théorie pragmatiste décrit la démocratie comme étant bien plus qu'un type de machinerie gouvernementale. Si elle ne néglige pas l'importance des formes institutionnelles qui sous-tendent la démocratie (c'est-à-dire : le vote universel et le parlementarisme, la liberté d'association et d'expression protégée par des lois et constitutions, et la division des pouvoirs, notamment), elle suppose que cette forme politique doit aussi être supportée par une culture et par une manière d'être particulières : « quand la culture démocratique n'est pas au rendez-vous, alors les lois et les institutions de ce régime s'affaiblissent, voire s'effondrent au profit d'un autre régime » (Zask, 2022 : 22).

Le mode de vie démocratique est corollaire à ce que Dewey appelait la « méthode de l'enquête » ou encore les « expériences d'enquête ». Dewey affirme de surcroît que « développer la méthode de l'enquête dans toutes les relations sociales et développer des modes de vie démocratiques sont une seule et même chose » (Zask, 2019 : 85). C'est grâce à ces « enquêtes » que les individus évoluent de manière démocratique en influençant (sans le dominer) le développement des individus et de l'environnement naturel et social avec lesquels ils interagissent. L'utilisation du terme « expérience » pour décrire les interactions sociales démocratiques n'est pas anodine : tout comme un scientifique dans un laboratoire, l'individu en société ne peut jamais être assuré des conséquences de ses actions. Les sujets sociaux, tout comme le ou la scientifique, évoluent pourtant en ce monde en se fiant à des données issues d'expériences passées, mais aussi par « essai-erreur », ce qui leur permet de récolter de nouvelles données sur leur environnement, lesquelles leur serviront pour de futures expériences, et ainsi de suite. Selon Dewey et Zask, les individus effectuent des « transactions » lorsqu'ils interagissent entre eux et avec leur environnement, c'est-à-dire qu'ils échangent entre eux des éléments symboliques tels que des discours empreints de valeurs qui sont porteurs de visions du monde. Ainsi, chaque individu ressort de la moindre interaction d'enquête avec des dispositions affectives et cognitives différentes de celles qu'il avait avant cette interaction, si minimes soient ces changements.

C'est donc le propre de la « démocratie comme mode de vie » que de répandre ces types d'expériences transactionnelles dans toutes les sphères de l'existence ; la culture démocratique s'établit lorsque les individus acceptent d'aller « à la rencontre » de l'autre, acceptent de partager leur vision du monde, et acceptent aussi et surtout de recevoir des éléments symboliques de l'autre, c'est-à-dire d'être changés affectivement et cognitivement, un tant soit peu, par ces interactions.

Bien qu'il soit pragmatique en ce sens qu'il implique des pratiques concrètes (une *praxis* particulière), le mode de vie démocratique implique aussi et surtout une importante mobilisation de la subjectivité des acteurs et actrices sociaux·ales. Une forme d'ethos particulier semble donc correspondre à ce mode de vie démocratique. « L'enquête, explique Dewey, est relative à une matrice existentielle et culturelle [nous soulignons] » (Zask, 2019 : 85). La démocratie comme mode de vie nous permet donc de conceptualiser une « attitude » et un « esprit » alternatifs qui soient processuels et dynamiques, et qui impliquent des « prédispositions affectives et cognitives » faisant office de « cadre de référence pour l'action » (Mercurio, 2020 : 29). Ainsi, et contrairement aux théories de réformes organisationnelles, cette théorisation envisage avant tout une forme dynamique d'être. Elle ne propose donc pas une nouvelle façon absolutiste d'organiser le travail, la politique, ou l'économie, et ne risque pas de reprendre à son compte la rationalité qui tend en vain à la domination des conditions d'existence humaine.

À plusieurs niveaux, cet ethos alternatif qui sous-tendrait le mode de vie démocratique ne correspond pas au mode de vie capitaliste et à sa culture. De prime abord, il est basé sur une rationalité différente : le capitalisme s'appuie sur ce que Weber qualifiait de « rationalité en finalité » (souvent qualifiée de « rationalité instrumentale »). Cette forme rationnelle prédominante dans la culture de l'industrie

se caractérise, d'une part, par le souci exclusif d'un agencement cohérent des moyens destinés à parvenir à une fin déterminée, indépendamment de la valeur de cette dernière ; d'autre part, par "l'économie" des moyens utilisés relativement à la fin poursuivie : il s'agit d'obtenir le

maximum de résultats avec le minimum de moyens (Bihl, 2006).

C'est notamment cette forme de rationalité qui est au fondement de « l'esprit » du capitalisme. Il en est tout autrement pour l'ethos démocratique, qui serait plutôt basé sur une forme rationnelle axiologique, c'est-à-dire « en valeur ». Les sujets qui adoptent ce type de mise en commun, ou dit autrement, qui se publie grâce à des expériences effectuées au sein d'un espace public démocratique, ne peuvent justifier ou expliquer de telles pratiques avec le vocable de la standardisation, de la performance, de la compétition, de l'accumulation, de l'exploitation, c'est-à-dire avec le langage capitaliste et industriel. Leurs actions de ce type seraient plutôt motivées par, notamment : 1) un désir de découverte et d'actualisation de la société ; 2) une adéquation du mode de vie en commun aux connaissances scientifiques et aux valeurs acquises, autrement dit ; 3) l'amélioration dynamique et donc pérenne des conditions d'existence. Une étude empirique serait nécessaire pour comprendre et décrire les raisons derrière une telle mise en commun « démocratique », mais nous pouvons d'ores et déjà supposer que ces sujets adoptent ce mode de vie particulier et tentent d'intégrer cet ethos puisqu'ils les jugent « justes », « bons », ou qu'ils correspondent à leurs valeurs.

Conclusion et ouverture : la nécessité d'un appui empirique pour une sociologie nuancée

L'objectif de cet essai est de proposer de manière succincte un cadre théorique original pour l'élaboration d'une sociologie du dépassement du capitalisme ; il devra bien entendu être mis à l'épreuve empiriquement pour être amélioré et pour acquérir sa validité sociologique. Nous avons mobilisé certaines théories et certains concepts sans prétendre faire honneur ici à leur finesse et à leur complexité, le but étant de brosser un portrait synthétique d'un positionnement théorique qui pourrait être à la base d'une recherche et d'une méthodologie permettant de collecter des données qualitatives probantes. Qui plus est, nous avons considéré au travers de ces lignes l'aspect culturel du capitalisme et nous avons donc focalisé sur l'intégration et la reproduction de son idéologie et de sa

rationalité par les subjectivités contemporaines ; les contraintes intraéconomiques de ce système sur les individus (avoir un compte bancaire, épargner selon la forme de l'investissement financier, etc.) ont été éclipsées de notre présentation. Il sera pertinent dans une recherche future de saisir comment les sujets ayant intégré une forme d'ethos démocratique négocient les contraintes structurelles et économiques du capitalisme.

Nous avons tout d'abord discuté des « théories de la subjectivité néolibérale », qui s'appuient pour la plupart sur la conception de la « gouvernementalité » d'après-guerre premièrement élaborée par Michel Foucault (1977). Elles sont les principales théories qui évoquent les effets subjectifs du capitalisme, qui est autrement et la plupart du temps considéré comme une structure économique et politique. Selon ces théories, le nouveau libéralisme « fabriquerait » les sujets contemporains, qui en seraient donc un produit. Elles élaborent une réflexion quelque peu linéaire en amont de laquelle se trouve une idéologie capitaliste qui est imposée par des acteurs dominants (économistes, politiciens), au centre de laquelle se trouvent des structures organisationnelles correspondant à cette idéologie, et en aval de laquelle se trouvent des individus manipulés qui correspondent tout autant à cette forme idéologique. Ainsi, dès lors qu'elles cherchent à dépasser le fatalisme dans lequel elles se sont plongées, ces théories de la subjectivité néolibérale analysent ou promeuvent des formes organisationnelles alternatives qui pourraient en théorie imposer de nouvelles normes sociales et politiques et ainsi « fabriquer » de nouvelles subjectivités. Les recherches empiriques portant sur ces réformes organisationnelles montrent cependant qu'elles restent marginales et ne parviennent pas à ébranler les relations de pouvoir au sein de l'ordre social capitaliste (Boardman, Siemiatycki et Vining, 2016). Qui plus est, elles reproduisent la rationalité qui sous-tend le capitalisme et qui est caractérisée par une lubie de contrôle (voire de domination) des conditions d'existence de l'humain, ce qui va à contre-courant de la réalité objective qui est changeante, plurielle et dynamique.

La théorie de Gramsci nous fait comprendre que les changements de structures organisationnelles sont nécessaires, mais non suffisants : pour dépasser le capitalisme, il faut concevoir la possibilité d'une nouvelle culture qui touche tous les champs sociaux. Le concept

gramscien d'« hégémonie culturelle » explique que la « société civile » et l'État partagent une même culture, ce qui implique que la forme type de la subjectivité contemporaine n'est pas seulement fabriquée par une élite capitaliste, bien au contraire : les sujets sont tout autant produits que producteurs de cette culture. Ils ne sont pas complètement aliénés et participent souvent activement et volontairement à la perpétuation de cette culture et structure économique capitaliste, qui arrive à combler leurs besoins matériels.

C'est la Théorie critique, et notamment les concepts de « *kulturindustrie* », de « publication » et d'« espace public » qui viennent peaufiner l'analyse de Gramsci en décrivant de quelle manière les sujets contemporains participent à cette reproduction culturelle. La *kulturindustrie* (ou « culture de l'industrie ») décrit avec précision l'idéologie capitaliste et la rationalité qui la supporte. Elle montre que la rationalité du capitalisme industriel n'est pas seulement adoptée par les propriétaires des moyens de production, les politiques ou les économistes, mais est aussi la matrice des relations que nous entretenons avec les autres, avec soi-même, et avec notre environnement. La rationalité qui domine dans la modernité influence donc non seulement notre manière de faire et d'organiser, mais aussi notre manière d'être, notre attitude, et notre rapport au monde. L'espace public, quant à lui, est le lieu non physique où les sujets se mettent en commun grâce à leurs publications. Adorno et Horkheimer nous montrent que nous nous mettons en commun en fonction de cette rationalité industrielle, et que nous perpétons ainsi la domination de l'espace public dominant, son idéologie et sa rationalité, c'est-à-dire ceux correspondant à la culture de l'industrie.

Ce serait donc grâce à une telle mise en commun dans un espace public qui ne correspond pas à la culture de l'industrie que le dépassement du capitalisme pourrait être envisageable. Cette perspective laisse entrevoir le pouvoir de réversion des sujets contemporains : s'ils créent constamment le capitalisme à travers leurs actions, ils ont le pouvoir de développer une autre culture et structure qui sache s'adapter aux défis de notre époque.

Afin d'éviter de participer à l'état de malaise dans lequel le capitalisme

plonge les subjectivités contemporaines (c'est-à-dire un état subjectif marqué par un sentiment d'impuissance ne permettant pas aux sujets d'apercevoir les potentiels), la sociologie du dépassement que nous proposons ici jette la lumière sur les possibilités contemporaines « d'être » autrement. C'est grâce au concept dynamique d'ethos que nous pouvons mieux envisager un mode de vie alternatif. Nous proposons ainsi que l'ethos qui sous-tend la « démocratie comme mode de vie » telle que théorisée par John Dewey et Joëlle Zask dispose d'un potentiel heuristique important pour notre objectif sociologique. N'ayant pas à son fondement la même rationalité que celle correspondant à l'idéologie capitaliste, l'ethos démocratique pourrait constituer la pierre angulaire d'une recherche portant sur des alternatives concrètes et contemporaines de notre mode de vie.

Nous ne nous attendons pas à retrouver, où que ce soit, une forme empirique « pure » de cet ethos démocratique. Nous ne nous attendons pas non plus à rencontrer des sujets contemporains qui auraient adopté une forme d'ethos complètement différente de celui qui correspond au capitalisme ; nous retrouverions peut-être au mieux ce que nous pourrions appeler des « ethos transfuges ». Cependant, le cadre théorique présenté dans cet essai devra tout de même être complété par des données concrètes issues d'un terrain ethnographique au sein de milieux qui semblent, de prime abord, fonctionner avec une forme alternative d'ethos. Nous proposons ici de considérer les « écocommunautés » parfois appelées « écovillages » ou « communautés intentionnelles » pour l'analyse empirique et nuancée de mode de vie et d'ethos démocratiques. Plusieurs lieux de ce type existent au Québec et un peu partout dans le monde⁸. Ces lieux sont en quelque sorte des « expériences » d'une autre manière de vivre et de travailler ensemble. Ils sont « démocratiques » (en ce sens qu'ils cherchent à établir une organisation non autoritaire, sans chef, et dynamique, basée sur une responsabilisation à l'autogestion) et écologiques (en ce sens qu'ils cherchent à trouver un équilibre entre l'activité humaine et l'environnement dit « naturel »). Un de ces lieux au mode de vie alternatif se présente ainsi : « Consciente de l'état d'urgence

⁸ Voir à ce sujet le Global Ecovillage Network (GEN) : <https://ecovillage.org/> ou encore la Foundation for Intentional Community (FIC) : <https://www.ic.org/>.

planétaire, l'écocommunauté La Nuée, ancrée localement et fonctionnant en gouvernance partagée, est un lieu d'apprentissage et d'exploration du champ des possibles » (Collectif La Nuée, 2024). Un autre nous informe de ses objectifs :

Mettre en pratique les principes éducatifs de l'école dans tous les secteurs ; maintenir un milieu de vie intergénérationnel inspiré des préceptes des écovillages ; entretenir un milieu social, culturel et spirituel dans le respect de chacun ; participer financièrement au développement de l'écovillage ; contribuer au développement économique et durable de la région (Cité Écologique, 2024).

Une sociologie compréhensive qui s'intéresse aux potentiels concrets de développement d'une culture alternative à celle du capitalisme devra se pencher sur les raisons et les motivations qui ont incité les individus qui habitent ces lieux à adopter ce mode de vie particulier. Elle devra prendre part à cet espace public créé grâce aux publications des hommes et des femmes qui vivent dans ces lieux afin de mieux le comprendre. Elle devra identifier les facteurs facilitant cette transition socioculturelle, ainsi que les obstacles à sa réussite. Elle devra finalement saisir les potentiels contemporains de transférabilité de cette culture alternative à la société contemporaine.

Bibliographie

- BIHR, Alain. (2006). Les origines du capitalisme selon Max Weber. *¿ Interrogations ?*, 2. <https://www.revue-interrogations.org/Les-origines-du-capitalisme-selon.370>.
- ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Étienne et BIDET, Jacques. (2011). *Sur la reproduction*. Presses universitaires de France.
- AUDIER, Serge. (2022). *L'invention du néolibéralisme : histoire, concepts, controverses*. Bords De l'Eau.
- BÉDARD, Pascale. (2015). L'éthos en sociologie : Perspectives de recherche pour un concept toujours fertile. *Cahiers de recherche sociologique*, 59-60, 259-276. <https://doi.org/10.7202/1036797ar>.
- LE BLANC, Guillaume. (2014). *La Philosophie Comme Contre-Culture*. Presses universitaires de France.
- BOARDMAN, Antony, E., SIEMIATYCKI, Matti et VINING, Aidan. (2016). The theory and evidence concerning Public-private partnerships in Canada and elsewhere. *SPP Research Paper*. 9(12) : 1-31. <https://www.policyschool.ca/wpcontent/uploads/2016/05/p3-boardman-siemiatycki-vining.pdf>.
- BONVALOT, Hélène. (2015). *Économie sociale et solidaire*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.holcm.2015.03.0069>.
- CCME. (2020, 11 septembre). Les Canadiens veulent une réforme du capitalisme et exigent que les entreprises s'engagent sur la voie de la justice sociale et du développement durable. <https://navitd.com/fr/insights/ccpc/barometre-09-2020/>.
- CHANIAL, Philippe, CRETOIS, Pierre et JOURDAIN, Édouard. (2023). Présentation. *Revue du MAUSS*, 61(1) : 9-24. <https://doi.org/10.3917/rdm1.061.0009>.
- CHARTIER, Roger. (2000). *Les origines culturelles de la Révolution française*. Seuil.

- CLAM, Jean. (2001). Sociologie générale. *L'Année sociologique*, 51, 257-273. <https://doi.org/10.3917/anso.011.0256>.
- Collectif La Nuée. (2024). Introduction. Facebook. https://www.facebook.com/CollectifLaNuee/?locale=fr_CA.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. (2010). *La nouvelle raison du monde : Essai sur la société néolibérale*. La Découverte.
- DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. (2015). *Commun : Essai sur la révolution du XXI^e siècle*. La Découverte. <https://www.cairn.info/commun--9782707186737-p-11.htm>.
- FOUCAULT, Michel. (2004 [1977]). *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1977-1978*. Seuil et Gallimard.
- GOULD-WARTOFSKY, Michael. (2015). *The Occupiers : The Making of the 99 Percent Movement*. Oxford University Press.
- GRAMSCI, Antonio. (2012). *Guerre de mouvement et guerre de position : Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan*. La Fabrique Éditions.
- HARVEY, David. (2004). Le « Nouvel Impérialisme » : accumulation par expropriation. *Actuel Marx*, 35, 71-90. <https://doi.org/10.3917/amx.035.0071>.
- JOUNAID, Anis et AMINE, Abdelmajid. (2018). L'ambivalence de la contre-culturelle : Le rôle du style Heavy Metal. Post-Print. *17^{èmes} Journées Normandes de la Recherche sur la Consommation*. <https://ideas.repec.org/p/hal/journal/hal-02022689.html>.
- KATES, Steven M. (2002). The Protean Quality of Subcultural Consumption : An Ethnographic Account of Gay Consumers. *Journal of Consumer Research*, 29 : 3, 383-399.
- LAVAL, Christian. (2014). Usages de Foucault. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.hen.2014.01.0143>

- La Cité Écologique. (2024). Accueil – Mission. https://citeecologique.org/fr_CA/accueil/mission/
- MARTELLI, Roger. (1988). Mai 68. *FeniXX*. <https://www.overdrive.com/media/10908219/mai-68>.
- MARTINACHE, Igor. (2010). Boltanski Luc, De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation. *Sociologie*. <https://journals.openedition.org/sociologie/117>.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, BOTTIGELLI, Émile et RAULET, Gérard. (1998). *Manifeste du parti communiste*. Flammarion.
- MERCURE, Daniel. (2020). *Les transformations contemporaines du rapport au travail*. Hermann et Presses de l'Université Laval.
- POULANTZAS, Nicos. (1982). *Pouvoir politique et classes sociales*. La Découverte.
- SPURK, Jan. (2022). *La fin de la démocratie ?* Éditions du Croquant.
- SPURK, Jan. (2016). *Au-delà de la crise*. Éditions du Croquant.
- SWATON, Sophie et DE POORTER, Mathieu. (2015). Chapitre 1. Mouvement coopératif et coopératives. Dans Robert HOLCMAN (dir.), *Économie sociale et solidaire* (p. 7-38). Dunod.
- THIMSEN, Freya, A. (2022). *The Democratic Ethos: Authenticity and Instrumentalism in US Movement Rhetoric After Occupy*. University of South Carolina Press.
- VOIROL, Olivier. (2011). Retour sur l'industrie culturelle. *Réseaux*, 166(2), 125-157. <https://doi.org/10.3917/res.166.0125>.
- WEBER, Max. (1998). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme : Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Pocket.
- ZANCARINI, Jean-Claude et Descendre, Romain. (2023). *L'œuvre-vie d'Antonio Gramsci*. Éditions La Découverte.
- ZASK, Joëlle. (2022). *Écologie et démocratie*. Premier parallèle.

Essai mésologique

Empreintes-matrices des réalités entre patriarcat et autochtonie

Camille Baril

Cet essai vise à éclairer le sens de l'autochtonie et du patriarcat dans leur manière bien spécifique de trajecter l'habiter humain sur Terre. Le paradigme scientifique post-dualiste de la mésologie sert d'assise onto-épistémologique à cette recherche en tant qu'il permet de saisir le sens des logiques interactionnelles et interprétatives entre le vivant et son milieu. Le techno-symbolisme autochtone, tel que rendu par les mythes, l'anthropologie, l'art et la littérature, se distingue en plusieurs points du rapport au monde occidental. Leurs divergences et les impacts concrets dans les corps, les foyers et les territoires en résultant seront détaillées afin de mettre en évidence les lieux d'oublis et de violence au fondement même de notre berceau civilisationnel.

Mots clés : patriarcat, autochtonie, économie, habiter, amour.

Dans les discours contemporains, qu'ils soient philosophiques ou analytiques, le « trou noir » est utilisé comme signifiant d'un « rien » indescriptible qui, paradoxalement, se trouve être à la fois l'origine du sujet et la source immatérielle de la créativité et de la liberté. Sa « négativité » crée un espace propice au renouveau de la conscience et de l'imagination. Le « trou noir » constelle d'autres signifiants à forte charge émotionnelle tels que « abîme », « tourbillon », « vide » et « manque ». C'est un signe qui émerge quand nous sommes « arrêtés net » par une incapacité à exprimer l'expérience avec notre langage habituel. Quand il apparaît dans les failles ou les lacunes du discours, il peut susciter l'avènement d'un nouveau sens possible – encore non advenu que nous appelons « imagination » et « conscience ». De même, Stanton Marlan considère que le Soleil Noir et les autres « taches noires » de l'alchimie sont en rapport avec une activité de déconstruction continue [...] nécessaire au changement psychologique. [...] Il semblerait que les expériences qui se situent aux limites du « connu » soient au fondement de la conscience et de la créativité ; vouloir supprimer ou dénier l'expérience « trou noir » dans le but de traiter les symptômes, peut revenir à jeter le bébé avec l'eau du bain et donner lieu à une vie stérile et contrainte. [...] L'expérience du « trou noir » perturbe ce sentiment d'insertion satisfaisante. Elle fomenté une ouverture qui peut rendre possible l'émergence du sujet humain, avec plus de créativité et de liberté.

Hinton, 2008 : 32-34.

Les choses et leur place existentielle

C'est en introduisant la question de la « place » qu'Harmunt Rosa commence le premier chapitre de son petit dernier, *Rendre le monde indisponible* : « L'idée que les gens sont toujours déjà placés dans un monde », nous dit-il, est ce qui fonde sa réflexion sur le monde

d'aujourd'hui comme « point d'agression ». Rosa (2023 : 153) voit l'absence de considération pour la place mondaine comme une tache noire dans la conscience intellectuelle occidentale entretenant « une sorte de monstre qui se serait créé lui-même », incapable de résonner, aliéné et aliénant. Selon lui, pour sortir des violences de l'exploitation coloniale, il nous faudrait transformer radicalement nos pratiques sociales en passant d'une conscience de la disponibilité à une de l'atteignabilité. Penser l'atteignabilité (de tango, « toucher ») des choses¹ c'est s'intéresser à la manière dont elles entrent en contact et à ce que leurs touchers symbolisent. Pendant que Rosa nous somme de développer une conscience collective du toucher et que Richard Sennett (1996 ; 2000 ; 2022) explicite le sens de la dévalorisation du savoir vital de la femme, artisanal de la main et conscient de l'œil en Occident depuis les Grecs classiques, Augustin Berque (1987) théorise le sens de la perte de la conscience des pieds depuis cette même époque. En sommes, la demande décoloniale et écoféministe est claire : retrouver la conscience du corps pour s'incarner en cohérence avec nos valeurs et se déprendre des lieux de douleur (Casselot et Gagnon, 2024 ; Néméh-Nombre, 2024).

Cet essai sur le patriarcat (colonialisme, capitalisme...) et sur l'amour de la Terre est fondé sur la mésologie. Cette science du milieu est « post-dualiste » et révolutionnaire, car elle vise à dépasser les limites de l'arbitraire, de l'idéologie, du regard neutre et de l'objectivité pour « parler vrai » (Berque, 1987). En ce sens, elle redonne la place au « tiers exclus » dans l'interprétation dualiste pour concevoir la réalité comme trajective, et non plus comme objective : « Nous ne pouvons pas atteindre [l'objet, « S »] en soi parce que le fait même de l'atteindre est le trajecter » (Berque, 1987 : 37). En outre, la mésologie permet d'articuler une lecture du vivant en tant qu'il se signifie par des motifs et des prises compréhensibles par la voie de l'interprétation. L'onto-épistémologie mésologique, faisant référence au sens donné à la logique de l'être humain et au fondement sur lequel repose un « vrai » savoir, et ses macro-

¹ Pour la mésologie, toute chose est un tissage écologique, technique et symbolique ; une entité physico-psychique ; $Rc=I(s/p)$: la réalité de la chose (Rc) = le sujet (s) porté par son prédicat (p) fonction d'interprétation itérative (I)

concepts que sont l'écoumène, la trajection, la médiance, etc., permettent de prendre conscience autrement de notre place au sein du « grand tout », comme Morin (1990) le conçoit dans son Introduction à la pensée complexe.

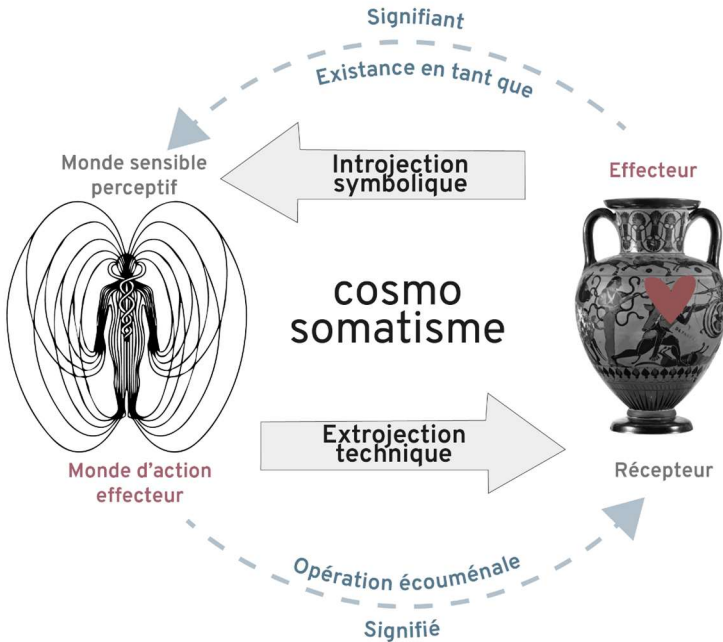


Figure 1 – La trajection : pulsion existentielle de l'être

La « trajection² » est le mouvement itératif du vivant suivant un processus de « contingence et émergence » (et non pas « hasard et nécessité »), nouant le sujet à son imaginaire tel un tourbillon au sein

² La trajection est la « pulsion existentielle » mésologique, un « spasme de vivre » à la Émile Nelligan porté par « l'environnementalisation du sujet » (introjection symbolique) et la « subjectivation de l'environnement » (extrojection technique) (André Leroi-Gourhan, 2008). Elle se conçoit aussi comme l'empreinte-matrice d'une prise réciproque entre soi et le monde, un repère et son plus habituel.

duquel l'invisible en vient à prendre forme (Berque, 1987 ; Morin, 1990). Il s'agit de la pulsation existentielle à partir de laquelle l'insubstance prend une forme tangible. Tandis que l'humain se déploie par l'« extrojection technique » dans son « corps médial » (corps social enraciné dans son milieu), celui-ci reçoit réciproquement dans sa chair sensible l'« introjection symbolique » de son corps médial. Par ce va-et-vient entre technique et symbolique, l'humain existe pour et dans les choses et les choses existent pour lui et en lui (Berque, 1987). La trajection se voit aussi comme la « récursion organisationnelle » (Morin, 1990 : 99) qui porte l'humain à s'élever de la Terre jusqu'au ciel, faisant le pont itérativement entre les techniques du corps et la symbolique de l'esprit.

De son côté, la médiance est le « moment structurel de l'existence humaine » qui résulte de la trajection ; il s'agit d'un « couplage dynamique » liant le prédicat de l'être à celui de son milieu pour y faire apparaître les choses et leurs liens cosmologiques sous une certaine stabilité voire une impression d'immutabilité (Berque, 2018 : 35). Ainsi, au-

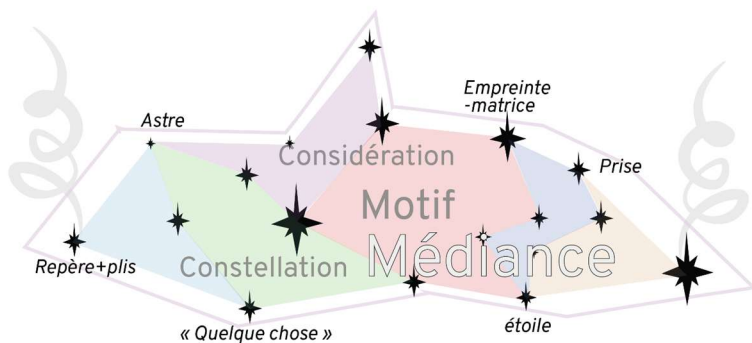


Figure 2 – La médiance : organisation de l'ordre cosmologique

delà des mécanismes de causes-conséquences, des facteurs et des indicateurs empiriques liant logiquement les choses ensemble, il existe un monde de considérations à explorer : celui de la réalité fractale. Nous pouvons concevoir cette dernière comme une image constituée par une collection de choses éco-techno-symboliques placées, intriquées, liées entre elles et motivées entre passé, présent et futur par des motifs

spécifiques et des prises réciproques entre l'Un et le Tout, où l'information de la partie porte celle du Tout et vice-versa (principe « hologrammatique » en pensée complexe) (Morin, 1990 : 100).

Ce que la mésologie remet sur la table, c'est que le réel ne se « dévoile » ni se « représente ». Il s'appréhende plutôt, se signifie et s'interprète dans un sens cohérent avec la langue. Il s'agit d'une science qui s'intéresse au centre, au cœur (le nerf de la vie) et non pas au contour, ce qui l'oppose à la notion d'environnement, l'objet universel de l'écologie. Selon ce paradigme calqué sur les découvertes en physique, les choses du vivant (Terre, humain, animaux, plantes...) sont composées de forces oppositionnelles tel un champ électro-thermo-magnétique recevant et émettant des tonalités ondulatoires (Berque, 1987). Par leur simple présence, les choses émettent des ondes en spirale, entrent en résonance et en ce sens, elles existent³ et deviennent le résultat de l'action réciproque entre elles et leur monde (Berque, 2018). Étant la synthèse de forces antagonistes et complémentaires, les choses sont et ne sont pas en même temps (S et non-S) : elles sont irréductibles à une pensée dualiste (Berque, 2018 ; Morin, 1990). Au fond, il n'y a pas lieu de choisir entre « être ou ne pas être », il s'agit d'un dilemme propre à la « logique de l'identité du sujet »⁴ au fondement de la « vérité » coloniale. La présomption occidentale au savoir oblitère les bases de la nature « bipolaire » des choses au profit d'une pensée « monologique » et, ce faisant, elle entretient globalement un grand délire menant à la catastrophe. C'est pour cette raison qu'Edgar Morin (1990 : 99-101) tente de poser les bases d'une nouvelle complexité en science fondée sur la pensée « dialogique ». Pour lui, « il ne faut jamais chercher à définir par les frontières les choses importantes », mais plutôt à partir du cœur (noyau), « une idée anti-cartésienne » (Morin, 1990 : 98). Cette idée est impossible à articuler au sein

³ De ek-sister : se tenir hors de soi.

⁴ La logique de l'identité du sujet est une ontologie héritée d'Aristote et portée par l'écoumène occidental faisant apparaître la réalité des choses à partir d'une représentation du sujet (R=S). À l'opposé, la mésologie conçoit une réalité où le sujet est porté par ses prédicats et sont tous deux des variables de la fonction d'interprétation (R=I(s/p))

de la configuration de sens dualiste concevant qu'il existe un sens physique (objectif, matière) et un sens métaphysique (subjectif, esprit) à la réalité. Cette configuration de sens est critiquée par la mésologie en ce qu'elle est fondée sur une épistémologie du contour plutôt que du cœur, ne permettant pas de saisir l'essence de notre lien au réel ni le « fil » de la réalité des choses.

De son côté, la mésologie définit trois niveaux de sens imbriqués sur Terre : le sens de l'univers (physico-chimique), le sens de la biosphère (écologique) et le sens de l'écoumène (techno-symbolique) ; le sens de l'univers subsume le sens de la biosphère qui subsume le sens de l'écoumène. L'« écoumène » en est la synthèse, symbolisant la demeure humaine sur Terre (Berque, 1987). Si l'on suit Heidegger, Derrida et Berque, nous pouvons dire que l'humain est issu d'une « jectité première », c'est-à-dire qu'il est jeté dans le monde et tracé jusque dans l'inconscient par le sens de ses premières nourrices (la Mère et la Terre-mère). Le corps maternel, cette double bouche vivante, est empreinte-matrice de la subjectivité⁵, elle donne le nécessaire pour se constituer en tant qu'être souverain, donc comme sujet autonome (Berque, 2011 : 461). Au sein du vivant, nous sommes « jetés », c'est-à-dire placés quelque part (puisque oui, Descartes, ça prend bien un lieu pour être!) et portés par les prédicats de notre écoumène ; cette grande substance au tissu complexe de liens écologiques, techniques et symboliques nous recouvrant et portant dans un sens cohérent gravé dans la terre et les mots (Berque, 1987). Le terme d'écoumène permet de considérer le lieu de l'être au-delà d'un contenant (un *topos*), en ce qu'il contient aussi tout ce qui existe pour l'humanité : un lieu existentiel nous portant dans le devenir (une *chôra*) (Berque, 1987).

Pour la pensée mésologique, le monde est insulaire, mais il n'est pas la Terre ; la Terre est le symbole premier de la vie et le monde est cet intermédiaire intrinsèquement ouvert et à parure féminine existant entre le

⁵ « Le fait d'être un sujet, pas un objet, et d'être donc capable de trajecter l'environnement (S) selon ses propres prédicats (P) : les milieux supposent la subjectivité du vivant, qui n'est jamais déterminé par une simple mécanique de l'environnement » (<https://mesoglo.blogspot.com/>)

lieu et l'univers, là où les choses tangibles existent dans un certain ordre cosmologique (Berque, 1987). Le monde existe en tant qu'il contient un foyer, c'est-à-dire un « centre du monde », où se rejoignent les points cardinaux (des astres clés et repères symboliques) et l'horizon insaisissable entre Terre et ciel (Berque, 1987). Le monde cosmologique et son univers symbolique existent hors du lieu (foyer, corps) et en lui. Tandis que le cosmos mondain est ouvert à l'imprévisible, l'univers symbolique « forclos » la mondanité en refermant symboliquement le monde sur lui-même par le langage, le mythe, les symboles et les rituels créant une entité unique et cohérente (Berque, 1987). En outre, le monde n'existant qu'en un seul exemplaire, sa compréhension holistique est étrangère à la logique. Ce rôle revient au mythe, une parole poétique relative à la mémoire (ce qui fut, est et sera) liant ensemble les incommensurables, c'est-à-dire des choses n'ayant pas le même rapport d'échelle vis-à-vis du reste du vivant, telles que l'homme, la femme, les différents animaux, etc. Autrement dit, le mythe est la « voix venue de nulle part », d'un monde révolu qui aurait précédé, faisant parler les choses au travers d'Êtres surnaturels l'ayant peuplé, afin de « qualifie[r] ce monde qui est le nôtre » en « absolutisant le relatif » (Berque, 1987 : 47; Eliade, 1963). Le mythe originaire (au fond de nos êtres) et originel (à notre origine) à l'humanité est celui de l'engendrement des mondes de Terre-mère (mythe d'Émergence) dont il sera question un peu plus loin (Berque, 1987; Quellec, 2022).

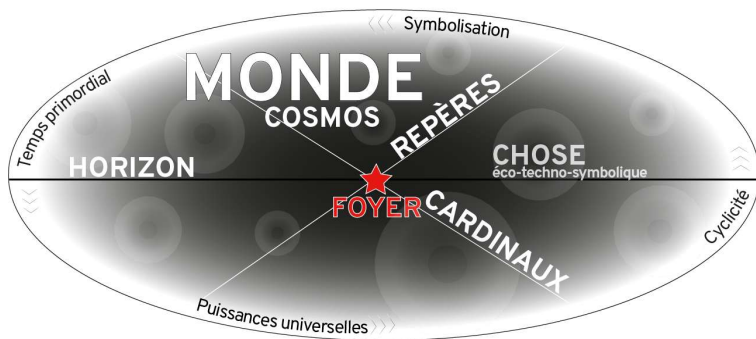


Figure 3 - L'écoumène : réalité éco-techno-symbolique de l'humanité sur Terre

La mésologie comme science du « cœur » permet de concevoir une distinction sensée entre les deux humanités sur Terre : homme et femme ; et ce, sans tomber dans l'essentialisme ni le constructivisme, soit en « remondanisant l'universel » (Berque, 1987). Étant donné que, dans le réel, les choses sont et ne sont pas en même temps, il appert que l'humanité est « non-binaire » et qu'un corps d'homme puisse être considéré au féminin, et vice versa. En outre, il n'est pas question ici d'essentialiser l'homme et la femme, mais de saisir le sens de leur « motif » compte tenu des prédictions spécifiques à l'écoumène qui les compose. Le rapport d'échelle entre les sexes, tant écologiquement (corps humain nourricier), techniquement (cyclicité lunaire) que symboliquement (symbolisme du don primordial de Terre-mère), fait de la femme une entité incommensurablement différente de l'homme. N'ayant pas la même place (motif et prises) au sein du cosmos humain (le monde habité), et ce, de tout temps, iels n'ont pas la même sensibilité ni la même parole.

Cet article est l'occasion d'éclairer ces différents motifs ainsi que le sens mésologique (le cœur) du « patriarcat » en exposant la place réelle laissée à la femme relativement à celle prise par l'homme. Grâce à l'analyse comparative avec le rapport au monde autochtone au prisme de la mésologie, il s'agit de mettre en lumière les lieux de contraintes non consenties pour ouvrir à ce que nos relations pourraient devenir si nous avions un peu plus d'imagination, de sagesse et de courage. Comme nous le verrons, il semble qu'il put exister des mondes où la générosité dans le don donnait autorité et respect ; ici, cette forme d'amour est une faiblesse exploitée. Cet essai cherche à rendre compte des racines du « délire » collectif nous entretenant dans le sens des crises psychosociales, cognitivo-linguistiques, intergénérationnelles et écologiques ; une crise écouménale en soit, c'est-à-dire une crise éco-techno-symbolique. Cet essai est divisé en trois principales sections : la première présente le pouvoir d'une « économie » ; la deuxième vise à éclairer le sens de l'œuvre humaine qu'est « l'habiter » ; la dernière présente la symbolique de l'Amour. Quels liens entre l'économie, le pouvoir et les croyances ? Comment habitons-nous la Terre ? Quelle place pour la langue et les mots dans cette œuvre de l'humanité ? Qu'en est-il de l'Amour et quel est son sens ? Au sein de chacune des sections seront présentées en parallèle l'empreinte-matrice (soit la

réalité écouménale) du patriarcat (onto-épistémologie de la « logique du sujet » et son monde fermé autoréférentiel aux lois universelles) et celle de l'autochtonie (onto-épistémologie de la « logique trajective » et son monde ouvert à la relativité du sens universel).

Le pouvoir d'une économie

Les forces de pouvoir circulant au sein du corps médial (corps social dans son milieu habité) sont intrinsèquement organisatrices d'une économie mondaine. Au-delà des définitions du sens commun, l'économie signifie les conditions de la relation bonne faisant advenir des rapports féconds au niveau de la nature, de la psyché, de la foi, de la pensée, de l'esthétique... (Deneault, 2019a, 2019b, 2020, 2021, 2024) ; autrement dit, le pouvoir de l'économie est dans l'accroissement réel et concret des choses (s/p) en tant qu'elles assurent la subsistance de la vie humaine sur Terre. À noter que la « ressource » n'existe pas en soi n'étant qu'une perspective (un dispositif) sur une chose bien plus complexe, conjuguant toujours à la foi risque, contrainte, ressource et agrément, soit des forces complémentaires et antagonistes, telle la fleur pouvant à la foi guérir et empoisonner (Berque, 1987 ; Morin, 1990). Penser une chose en tant qu'elle serait réductible à une qualité lumineuse de ressource ou d'agrément, sans considérer son côté « sombre », revient à leur faire violence en ne les comprenant pas dans toute leur complexité écouménale concrète.

Autochtonie : pouvoir avec

L'exemple inuit est intéressant pour étudier les formes de pouvoir dans l'autochtonie puisque ce peuple a été considéré, de prime abord, comme étant dénué de forme de pouvoir par les anthropologues tant sa circulation était implicite (Hervé, 2015 : 5). Traditionnellement, il n'existe ni de chef ni de hiérarchie formelle, mais plutôt une pluralité de personnes influentes considérées par le groupe comme étant en mesure, dans une situation donnée, de venir en aide, c'est-à-dire de séparer, diviser et partager pour donner (Hervé, 2015 : 70). Comme l'indique le titre

de l'essai de l'anthropologue Caroline Hervé, au Nunangat, *Le pouvoir vient d'ailleurs*. Il est de nature hétérocentrique, contextualisé, fluide, expansible, persistant et dialogique, c'est-à-dire qu'il agit comme une symbiose entre l'inquiétude et la peur (*ilira-*) puis la préoccupation et l'amour (*nagli-*) vis-à-vis autrui pour former le cœur de la socialisation inuit axée sur la sagesse (*insuma*) (Hervé, 2015 : 170). Le pouvoir s'exprime dans la coopération, est créateur de solidarité et vient avec une capacité d'écoute attentive, soit une dimension silencieuse prépondérante (Fortin, 2020 ; Hervé, 2015). En ce sens, il contient une forte dimension collective et altruiste ; il est donné par le groupe à des personnes influentes en mesure d'atteindre les autres par leur présence rassurante, leurs connaissances, leurs compétences, leurs avoirs et leur générosité. L'aide est considérée comme nécessaire à la survie collective et identitaire et c'est la réciprocité qui assure la pérennité des liens sociaux. On aide pour apprendre, témoigner du respect, réactualiser les liens de confiance, faire circuler les biens, trouver sa place dans le foyer et devenir autonome ; ne pas aider, c'est rejeter le passé et risquer le rejet social (Hervé, 2015 : 88-89). L'autorité reprend ici son sens original d'*auctoritas*, soit une force (*aug*) créatrice (*augeo*) émanant d'une personne en mesure de faire « surgir quelque chose d'un milieu nourricier » (Bobineau et N'Gahane, 2019 : 177). En d'autres mots, l'autorité chez les Inuits révèle un « pouvoir du don », un charme lié à la capacité d'une personne à mener au consensus (*consentio* : « ressentir ensemble, consentir (soit de ne pas dire non) »). Dans la langue inuit, l'*inuktitut*, l'accent autour du pouvoir est placé sur la personne qui suit : « Selon Taamusi Qumaq, le fait de pouvoir décider librement de suivre une personne est d'ailleurs l'une des composantes principales de la personne inuit » ; « c'est le suiveur qui institue une personne dans une position de pouvoir » (Hervé, 2015 : 155). La capacité de pouvoir « dire non » et de décider de « ne pas suivre » est essentielle à la souveraineté et la liberté. Les décisions ont tendance à se prendre en cercles, le bâton de parole assure la répartition équitable de la libre expression et les décisions se prennent par consensus.

Dans ce rapport au monde, le don et son esprit mythique fournit une force de cohésion fondée sur les enseignements du vivant et donne du jeu

pour laisser libre cours au déploiement d'actes libres de générosité. « L'opulence, au lieu de créer la cupidité, a donné naissance à la grande tradition du « potlatch ». Cette cérémonie consiste à donner des biens matériels de manière rituelle et reflète la générosité de la Terre envers le peuple. Être riche, c'est avoir assez pour donner ; c'est un statut social qui s'exhaupe par l'acte de générosité » (Kimmerer, 2021 : 388). Chez bon nombre de peuples autochtones observés par les anthropologues, le don (l'entraide) agit comme un « fait social total », un fait de la vie sur Terre à dimension politique (Desbiens, 2012 ; Hervé, 2015 ; Mauss, 1923). Le don fonde l'économie, la circulation du pouvoir et tous les rapports sociaux. S'articule alors une capacité à innover dans une réalité en perpétuel changement que l'on n'essaie pas de contrôler, mais d'orienter et d'appréhender : de trajecter (Berque, 1987 ; Briggs, 1983).

Chez les Inuit, la logique du don émerge du symbolisme de Nuna (Terre-mère en Inuktitut) et des mythes qui lui sont liés (Blaisel, 1994). Elle déploie une forme complexe d'économie qui n'a rien à voir avec le simple « troc » tel que conceptualisé par les intellectuels de la modernité. La théorie générale de l'obligation fait voir le don comme « à la fois ce qu'il faut faire, ce qu'il faut recevoir et ce qui est cependant dangereux à prendre. [...] La chose donnée elle-même forme un lien bilatéral et irrévocable » (Mauss, 1923 : 84). Le don contient en son sein une triple obligation : donner (tendre), recevoir (tenir) et contre-donner (redonner à terme et avec surplus). Le don entraîne une surenchère dans un but moral, c'est-à-dire dans la tentative de consolider et réitérer les liens de solidarité (Mauss, 1923). Il s'agit d'une économie en soi qui se distingue par ses forces antagonistes et complémentaires : son aspect volontaire et désintéressé d'un côté cache en fait une rigidité contractuelle de l'autre, obligeant les êtres (personnes, familles, clans, tribus, nations...) dans des alliances générales, permanentes et structurantes où tout est en jeu, de l'honneur personnel à la survie du groupe.

Donner est « l'acte fondamental de la reconnaissance », se refuser au don peut être dangereux et vu comme une déclaration de guerre, puisque cet acte signifie un rejet de l'alliance (Mauss, 1923 : 53). Refuser un don, « c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, [...] c'est perdre le poids

de son nom, ou au contraire, dans certains cas, se proclamer vainqueur et invincible » (Mauss, 1923 : 53). Finalement, la chose reçue doit être tenue jusqu'au moment du contre-don, car celle-ci cherche à retourner à son lieu d'origine : « animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à [...] son foyer d'origine ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace » (Mauss, 1923 : 17). Ainsi, la circulation des colliers en sens horaire et des bracelets en sens antihoraire (la « kula ») observée par Bronislaw Malinowski dans l'archipel trobriandaise permettait aux insulaires de ponctuellement réitérer les liens d'entraide. Les grandes cérémonies de style potlatch conjuguant partages, jeux, compétitions et festins permettaient de déterminer les figures d'autorité lors de compétitions de générosité mettant en jeu leur honneur (le « mana ») (Mauss, 1923 : 10). S'il y a don sans contre-don, celui qui a reçu sans rendre risque la perte de son mana : son autorité et la source de toute sa richesse. En ce sens, un réel don met en position de vulnérabilité, il est risqué et demande du courage puisque

présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. [...] On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle, et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence [...] donne prise magique et religieuse sur vous (Mauss, 1923 : 17).

Le « hau », l'âme contenue dans la chose, est ce qui lui confère un caractère sacré. Ainsi, les choses échangées sont considérées comme ayant une âme propre, une vie en soi qui est enracinée dans le territoire : les choses sont humanisées et territorialisées grâce à la parole. L'économie du don, à l'inverse de l'économie de marché, a la particularité de créer des rapports féconds autant matériellement que spirituellement ; ici, il n'y a pas de séparation corps-esprit : tout est lié. Les échanges authentiques,

ponctuels, différés et de surenchère participent à créer un mouvement d'élévation des êtres dans la réciprocité (« aller-retour »). Cette réalité de l'élévation dans le don existe en tant qu'elle est fondée par le symbolisme de Terre-mère (Nuna, Pachamama, Gaïa...) : la donatrice primordiale qui « engendre des mondes », faisant naître les animaux, les plantes et les humains (Berque, 1987). À contre-courant des grandes théories de la modernité représentant la Terre comme inerte, stupide, morte, légume ou « plante spermatique » aux principes « cosmo-plastiques⁶ » (Merchant, 1980 : 354-355), l'imaginaire autochtone considère celle-ci comme une entité procréatrice bien vivante demandant considération, respect et soin et donnant le sens de la vie et du don. Tout ce qui lui est pris nécessite reconnaissance et éventuellement contre-don.

Les recherches en science ont d'ailleurs permis de confirmer le caractère symbolique des ouvertures béantes au sein de rochers (les « cavernes ») pour une humanité « primitive » valorisant la morphologie du corps féminin ; ces lieux empreints de « motifs » (art pariétal) tenaient lieu de rituels shamaniques, et ce, depuis le début des temps humains sur Terre ; en bref, ils laissent à voir un « archétype géomorphologique de l'imaginaire humain » (Berque, 1987 ; Quellec, 2022). Selon les études empiriques de Le Quellec (2022), il ne fait aucun doute que la caverne est liée au mythe de l'« Émergence primordiale » associé à Terre-Mère et à une « identité relationnelle » de l'être que nous aurions perdu au profit d'une « illusion eurocentrée ». Terre-mère étant la donatrice primordiale, c'est sa parole, portée par le mythe d'émergence, qui était la première source d'autorité. Les empreintes laissées en ces « lieux géniteurs » informent sur un monde porté par la parole du mythe conférant un caractère sacré, orgiastique et mystérieux à l'entité féminine (Berque, 1987 ; Eliade, 1957 ; Quellec, 2022). Au sein de la conscience autochtone, c'est bien le mythe, et non pas la logique, qui parle du réel : « cela implique aussi qu'on ne vit plus dans le temps chronologique, mais dans le Temps primordial, le Temps où l'événement a eu lieu pour la première fois » (Eliade,

⁶ Vaux mieux en rire qu'en pleurer, mais ces théories ont engendré un lot incommensurable de souffrance, servant à justifier la capacité de l'homme à « pénétrer la matière » (la Terre et la femme) (Merchant, 1980 : 355).

1963 : 33). Tandis que Le Quellec (2022) suppose qu'au sein des cavernes se rejouait périodiquement l'acte de création tel que le laisse à penser la superposition des traces d'art pariétal, Eliade (1965 : 31), pour qui le sacré est le réel, confirme la présence d'un mythe de l'éternel retour ritualisant la « transformation du chaos en Cosmos par l'acte divin de la Création » (la cosmogonie). Selon l'ontologie des peuples autochtones, les gestes humains sont réels en tant qu'ils ritualisent des gestes primordiaux des êtres du début de la création du cosmos ; ainsi, l'équilibre du monde se maintient par la réitération de la valeur des symboles et des rites venus d'avant (Blaisel, 1994 ; Eliade, 1965). Ce réel-là, Hegel l'a manqué complètement, mais il se retrouve clairement dans les légues culturels inuit.

Patriarcat : pouvoir sur

Tandis que l'acte de création relatif à l'autochtonie réactualisait la sortie de la caverne pour rappeler le moment mythique où Terre-mère a fait naître par son ouverture béante les humains, les animaux et le monde tel qu'il est, le fond de l'histoire occidentale de la sortie de la caverne parle d'un tout autre schéma de conscience. En outre, l'Allégorie de la caverne tel que racontée par Platon semble exister en tant que renversement du mythe d'engendrement originnaire de Terre-mère (Quellec, 2022 : 17) ; un mythe perdu de toute façon par la perte du sens du don maternel dans l'écoumène de la loi du père. Pour Socrate, qui présente à Platon cette allégorie, la sortie de la caverne illustre d'une illumination intérieure permettant d'accéder à la connaissance et au Bien, valeur agissante « comme la cause centrale qui tient ensemble les autres idéaux » (Dufour, 2018 : 152).

Le lieu où Socrate, Platon et Aristote se rencontrent, c'est dans l'idée que pour « accoucher » d'un réel savoir sur les choses (la maïeutique), on ne peut se contenter de narrer une histoire de vérité (un mythe, par exemple) ; la vérité s'appuie sur le vrai, soit un savoir qui doit être démontré et argumenté pour fin de preuve (Dufour, 2018 : 150). Dans cette conscience de la réalité des choses, la vérité (*aléthéia*) perd sa dualité primordiale avec l'oubli (*léthé*) pour s'associer à la tromperie (*apaté*) et à la

dualité Vrai/Faux. « La règle du jeu a donc changé : la nouvelle vérité n'est plus susceptible de transformations incessantes à mesure même qu'elle s'actualise, elle doit désormais coïncider à elle-même » (Dufour, 2018 : 151). Au sein de cette symbolique d'une vérité autoréférentielle, unique et absolue, nos philosophes dédaignaient les sophistes, ces créateurs d'images parlées agissant à l'instar de la parole mythique faisant voir les motifs d'un réel invisible (Dufour, 2018 : 151). Selon Dufour (2018 : 152), la transformation du sens de la vérité changea le sens du Beau, passant d'une appréciation des forces de la nature (chaos organisé) à celle de l'harmonie des nombres (géométrie et mathématiques) ; le sens du Juste, passant d'un lien à des « épreuves oraldiques » à une justice démonstrative, argumentative et délibérative (procès) ; ainsi que le sens du Bien relatif à la sagesse. Dans le berceau de la civilisation occidentale se joue une transfiguration complète des idéaux et de ce qui sera considéré comme digne de croyance pour les millénaires à venir, changeant les règles du jeu et de la vie en transformant la « grammaire énonciative » en « une parole non immédiatement adéquate » (Dufour, 2018 : 150). La perte d'autorité de la « poésie inspirée », cherchant à « déployer un monde de significations vraies » et dire « ce qui fut, ce qui est et ce qui sera », instaurera un monde entretenu par une vérité argumentative relative au logos d'un « sujet universel » (Berque, 1987 ; Dufour, 2018 ; Iribarren, 2007). Cependant, tandis que Platon dénonce par l'allégorie de la caverne les illusions résultant de la projection et des représentations au sein de son écoumène, Aristote se détourne de la pensée des formes idéales de Platon pour chercher à comprendre le monde tel qu'il est en s'y engageant par la « science ». En définissant (réduisant au contour) et classant (hiérarchisant) les choses observées, il projette sa conscience logique sur les choses afin de les représenter au sein d'une monologie fonctionnelle et bien structurée.

Au fondement du patriarcat, le cœur des choses se sépare en deux entités opposées désormais irréconciliables (dualisme) ; depuis Parménide, soit les choses sont, soit elles ne sont pas (S ou non-S) et il n'y a que le sujet pour le savoir et pour pouvoir le démontrer (R=S ou non-S). Une compréhension incomplète de la réalité qui perd la conscience d'un sujet porté par une logique prédicative, aussi appelée logique du lieu. Cette

vision paradigmatique où R=S traverse l'œuvre aristotélicienne et l'écoumène antique ; une onto-épistémologie que Berque (2018) nomme la « logique de l'identité du sujet ». On retrace cette même logique derrière le dogme monothéiste et les institutions libérales en tant qu'ils sont hérités du « miracle grec » (Berque, 1987). L'écoumène occidental qui émergera des multiples réinterprétations de l'œuvre d'Aristote et de la cité athénienne comme un idéal à atteindre, entretiendra l'idée d'un réel en mesure d'être « re-présenté », « dévoilable » et « maîtrisable ». L'idéologie sert alors à dévoiler et emprisonner la « nature ». Dans le regard d'Aristote, la femme est un peu comme l'équivalent d'une cruche⁷ vide, un *topos* à remplir par le « principe actif » mâle pour assurer sa procréation, sa « nature politique » et bien sûr, son fameux « Souverain Bien ». Le philosophe s'évertue avec beaucoup de minutie à prouver, avec sa science la raison de la domination de l'homme citoyen sur les femmes, enfants et esclaves (Berque, 1987 ; Merchant, 1980 ; Wolff, 2008). Berque démontre avec beaucoup de rigueur comment « l'abêtissement scientifique » aristotélicien, ayant influencé les Romains, le Moyen-Âge, les Lumières et l'époque contemporaine, est directement lié à une déterrestation de l'ontologie causée par la séparation idéologique entre géographie (science du lieu) et philosophie (science de l'être). En oubliant la « géographicités de l'être », l'homme aurait oblitéré la valeur symbolique de la femme, de la Terre, du mythe et de l'interprétation, « tranchant la réalité par un abîme qui interdit à jamais de la saisir » (Berque, 1987 : 12).

Ainsi, en Occident, depuis les germes de la philosophie chez les présocratiques milésiens, la mémoire et le sens se perd (Dufour, 2018 ; Iribarren, 2007 ; Sennett, 1996). Bien sûr, on peut penser que la perte de sens date d'avant et interpréter la mythologie des hommes dieux grecs détenant tous les dons (autorité) et maltraitant, violant et prédatant les femmes, comme un signe de la désymbolisation du monde propre au

⁷ Aristote théorise le monde à partir du *topos*, c'est-à-dire à partir de l'enveloppe, le contenant en tant que séparé de son contenu, dans l'oubli que les choses sont plus que le visible, qu'elles ont une place existentielle (une *chôra*). Par exemple, la cruche n'existe plus qu'en tant qu'elle sert à y mettre de l'huile d'olive (sujet) ; elle est déconcrétisée et existe en tant que cruche (objet). Un legs fondamental du dualisme : les contenants servent à être remplis selon des désirs arbitraires, ils sont transposables et jetables.

patriarcat occidental, corrélé à une perte d'autochtonie, soit des liens onto-épistémologiques à la Terre. Si l'on se fie à l'analyse de Lévi-Strauss du mythe d'Œdipe (Hubner, 1996), un des plus anciens mythes grecs connus, cette histoire traduit une perte de l'autochtonie au profit de la lignée patriarcale conjugée à un floutage sociohistorique entre érotisme et inceste, motivé par l'oubli (*léthé*). Dans ce mythe, la prédication familiale est donnée entre les mains d'un tiers externe, l'Oracle apollinien de Delphes, engendrant une prophétie autoréalisatrice (coïncidant avec elle-même) : en consentant à donner à l'oracle le don de lire dans le devenir, le corps médial autoengendre sa propre histoire. Une tradition au cœur de l'époque classique et de la démocratie.

Au fil de la modernité, la vérité portée par la parole, associée au « principe passif » de la femme (Federici, 2019; Merchant, 1980; Sennett, 1996; St-Amant, 2013), perdra son autorité morale à force d'être directement attaquée par le « principe actif mâle » plaçant l'écriture comme la forme absolue de la vérité et du savoir sur les choses (Foucault, 1966 ; Merchant, 1980). Dans ce contexte homoérotique, l'homme s'autoérotise dans son savoir abstrait, ses lettres et ses mots ; il se suffit à lui-même dans le déni de l'humanité de l'altérité puisqu'il se constitue en opposition sans le reconnaître. Les liens entre les mots et les choses de dissipent, se fragmentent jusqu'à se perdre dans un langage gestionnaire et abstrait (Berque, 1987 ; Foucault, 1966 ; Merchant, 1980). Pour Berque (1987), la trajection occidentale entretient « la circonvolution de la pensée sur elle-même », faisant taire « le poème du monde ». Ainsi, cette médiance de l'homme universel aurait engendré la « théorie de l'arbitrarité du signe » (Berque, 1987) conjointement à *La mort de la nature* (Merchant, 1980). En outre, le « sans base » de la modernité, soit l'idée selon laquelle il n'y aurait pas de lien transcendant entre les mots, les signes et les choses, est un autre signe du sens perdu par la prééminence de l'investigation rationnelle (savoir argumentatif) au détriment du saisissement du « fil » de l'histoire (savoir narratif) : « placer la question du sens dans la perspective de ce croître-ensemble des signes, des choses et des gens, c'est dire que le sens est question d'histoire. On ne peut pas le montrer par arrêt sur objet ; ce qu'il faut avant tout, c'est en saisir le fil » (Berque, 1987 : 190). Au fil de l'histoire, les mutations mentales et symboliques, où

l'homme tend à se diviniser en devenant un parèdre, un taureau, un centaure, un satyre, un homme divinisé, un philosophe illuminé puis un Dieu, auraient transformées le sens des techniques (*technè* : art) et de l'économie sociale, du don jusqu'à l'économie de marché, pour faire advenir le monde tel que nous le connaissons aujourd'hui (Berque, 1987 : 167). Ainsi, les transformations symboliques et mentales auraient précédé les transformations techniques et économiques ; une considération transfigurant la lecture de l'histoire occidentale (Berque, 1987).

Deux millénaires après la Cité athénienne, l'investigation rationnelle et argumentative pour former un savoir théorique sur la réalité amena les Lumières à transformer le sens des concepts (« ce qui sert à faire marcher les choses ») fondamentaux à la vie sociale et à en inventer de nouveaux pour donner un sens métaphysique à leur réalité, posant ainsi les bases conceptuelles du « libéralisme ». L'« état de nature », la « liberté naturelle » et le « droit naturel » sont des concepts qui émergent chez les Lumières pour qualifier la vie avant le « contrat social » (Moreau, 1978). Dans cet état de liberté naturelle présumé, l'homme habite sa maisonnée privée avec « sa » femme et « ses » enfants, et peut disposer, posséder et jouir de ses « objets de désirs » ; son droit naturel lui permet de se garantir un lieu de « liberté sans contrainte » (Moreau, 1978). Ensuite émerge le « droit positif » servant la préservation de la « puissance naturelle » de l'homme dans le but de servir son autoconservation ; une « mécanique » utile pour donner l'impression d'avancer socialement vers l'égalité (Moreau, 1978 : 28). À partir du XIX^e siècle, le droit cesse « d'être un rapport social pour devenir la faculté morale de l'individu qui lui permet de s'approprier ou de revendiquer quelque chose » (Moreau, 1978 : 10). Selon le dictionnaire d'Oxford, la « libéralité », c'est-à-dire les conditions de la liberté, avant de signifier l'absence de contrainte, était liée à la notion de cadeau (*gift*), donc à la générosité évoquant les résidus d'un rapport au monde articulé par l'économie du don. Les concepts sociaux fondamentaux relatifs au sens de la liberté humaine perdent alors peu à peu leur portée relationnelle pour définir, à partir de prémisses considérées universelles, les balises d'un comportement normal servant l'utilité, la possession et la jouissance de l'Un.

Dans ce paradigme, la compétition occupe une place centrale ; la démocratie est le lieu de la concurrence politique (libéralisme politique) ; le marché celui de l'économique (libéralisme économique). Puisque les hommes se prédisent en tant qu'égoïstes liés par l'utile, le progrès ne peut émerger de la coopération vue comme « contre nature » ; il s'agit d'une menace au progrès de la liberté de l'« homo œconomicus » à réprimer absolument grâce aux moyens de l'État (Moreau, 1978). Dans *La fable sur les abeilles* (1714), le philosophe Bernard Mandeville, disciple de John Locke et influenceur d'Adam Smith, écrit : « soyez aussi avare, égoïste, dépensier pour votre propre plaisir que vous pourrez l'être, car ainsi vous ferez le mieux que vous puissiez faire pour la prospérité de votre nation et le bonheur de vos concitoyens » (Moreau, 1978 : 8).

Le libéralisme économique, associé au capitalisme, considère que les libertés fondamentales de l'être humain sont celles d'acheter, de vendre, d'entreprendre et de posséder des choses (Moreau, 1978), soit par les gestes rituels que sont demander, prendre et rendre (\$). Le libéralisme politique, désignant la structure démocratique moderne, est fondé sur la mise en compétition des individus au sein de partis politiques et sur la liberté des citoyens de choisir leur « re-présentants » par le scrutin. Ce n'est pas le consentement qui importe, mais l'atteinte d'une majorité de « oui » au nom d'une valeur flottante d'égalité entre les « libres arbitres ». Les deux dimensions du libéralisme (le phénomène politique et le phénomène économique ainsi que leur science disciplinaire) supposent un ordre du monde où les individus sont naturellement « rationnels » et « maître[s] de toutes déterminations » (Moreau, 1978 : 8). De la modernité et sa révolution libérale émergent trois grandes transformations écuménales selon Mercure (2005 : 333-334) : d'abord, les théories issues du droit naturel cristallisent la conception artificialiste, contractuelle et mécaniciste des liens sociaux « modifiant de manière radicale les droits politiques des individus » ; ensuite, la « sécularisation de la morale », fruit « d'une nouvelle ontologie qui définit l'homme dans son essence comme un homo œconomicus, marqué par l'amour de soi et le besoin d'améliorer sa condition » donne la légitimité morale à la nouvelle doctrine d'économie politique ; puis finalement, « un grand bouleversement du tissu social et de ses institutions » transforme les formes de sociabilités et de

l'habiter. La nouvelle vie de l'esprit de l'« homme-machine » orientera le sens concret du déploiement capitaliste, colonial et patriarcal pour les siècles à venir avec l'avènement de la « cosmologie mécaniciste » engluée dans les violences pro-jectives, re-présentatives et discursives, pour le moins qu'on puisse dire (Merchant, 1980 ; Sennett, 1997 ; Berque, 1987). La machine, devenue le symbole de l'écoumène s'installera et intégrera les territoires, les foyers et les corps.

L'œuvre humaine d'habiter la Terre

L'habitant « se constitue en constituant » son milieu et en ce sens, il fait œuvre ; par sa subjectivité, il « place en se plaçant », « pense en se pensant » et ainsi il crée une trajection (Hoyaux, 2015). Habiter est le mouvement de formation réciproque entre l'être souverain et son milieu (Berque, 1987; Hoyaux, 2015). Au fil de l'histoire de la pensée occidentale, les considérations de l'habiter apparaissent cardinales pour penser l'humanité chez bon nombre de philosophes, géographes, sociologues, architectes, mésologues, etc. Étymologiquement parlant, habiter est le fréquentatif de *habere* (« tenir et se tenir »), ancêtre d'« avoir » et « posséder » ; il s'agit d'un concept englobant qui évoque l'activité humaine sur Terre, ce qui est donné, tenu dans la main et ce qui existe sous les pieds. « Se tenir » fait référence à la colonne vertébrale nous permettant d'être debout avec les autres, d'être humain. Ce « trait fondamental de la condition humaine » (Heidegger, 1958 : 174) qu'est « l'habiter » se distingue du fait de « résider » ou de se « loger » puisque « le logé a perdu énormément de son pouvoir d'habiter » en vivant dans un monde préfabriqué (Illich, 1984 : 3).

Patriarcat : posséder son milieu

Le lien concret et tangible des humain-es à leur milieu dans le patriarcat libéral s'observe à tous les instants puisque nous y sommes, le défi réside dans le fait de qualifier les prises et motifs pour le saisir dans sa particularité. L'habiter du patriarcat libéral émerge de la Cité athénienne, un monde aux frontières étanches et un lieu de domestication de la nature (Berque, 1987). Dans ce contexte de l'émergence civilisationnelle

considérée vraisemblablement comme un « état de nature », l'habiter est dualisé : l'espace privé, lié à la « nature » et constitué de maisonnées refermées sur elles-mêmes en flanc de montagne, est séparé de l'espace public, lieu de la « culture » réservé à certains hommes. L'ordre cosmologique athénien porte le germe techno-symbolique de notre monde avec l'idéal démocratique, les valeurs d'égalité et de fraternité (amour-*philia*), le droit comme mode de régulation des mœurs (limites fermantes), la science de la « nature » comme voie vers la connaissance transcendante, le foyer patriarcal hétéronormé comme lieu de reproduction économique et le marché comme terrain de paix : une économie construite sur les vestiges de l'économie du don (Berque, 1987 ; Mauss, 1923).

Dans la Cité athénienne, la politique démocratique naît en tant que lieu de la gouverne. Les décisions démocratiques se prennent grâce à la « rhétorique », un mode discursif où les faits s'accumulent sans que le Tout soit porteur d'un sens plus grand, un lieu d'échauffement des corps jusqu'à rendre les conclusions aléatoires, arbitraires et vides de sens universel (Sennett, 1996) ; agissant à l'inverse du théâtre, un art social de la tragédie (relatif au sacrifice du bouc émissaire) créé à la même époque, capable de porter les cœurs en harmonie par la poétique du jeu, des mots et des chants (Sennett, 1996). Le théâtre et la politique instituent un vide social en séparant le joueur du joué, le réel du représenté, le gouvernant du gouverné et en fracturant les lieux et phénomènes du « poème du monde ». Selon Sennett (1996), le gymnase était le lieu de reproduction du pouvoir : par l'*hubris* institutionnalisée, la compétition et les pratiques pédérastiques de l'« homosexualité initiatique », l'homme a organisé son milieu (sa Cité) pour que se transmette aux jeunes garçons, par l'érotisme du savoir et de la sexualité, les clés de la domination masculine et de l'irresponsabilité conjugale (Eiguer, 2021 ; Sennett, 1996).

La cosmologie grecque entame une vision artificialiste de la vie sur Terre, crée un abysse entre l'être humain et son milieu naturel (Wolff, 2008). Plus tard, chez les Romains, elle mènera à la création du « paysage » comme manière bien spécifique d'appréhender la nature (Berque, 2015). Sennett (1996) démontre d'ailleurs comment l'ontologie romaine n'arrivait pas à distinguer l'image de la réalité compte tenu de la spatialité

spectaculaire du milieu romain au moment de la conversion au monothéisme, engendrant toutes sortes de confusions et expliquant les enjeux d'icônes (iconodulie, iconomachie, iconoclastie, etc.). En bref, la « cosmophonie paysagère » fait de la nature l'image d'elle-même. Au sein de cet imaginaire poétique et mythique, la nature donne sans travail et on n'entre pas directement en contact avec elle ; l'humain est « hors tableau » et le sens de la vue prime sur le reste des considérations esthétiques (Berque, 2015; Raffestin, 2005). « L'ermitage paysager », au fondement de ce nouvel idéal de la « vie authentique » entretenu par une « classe des loisirs » (poètes, dramaturges, architectes, etc.) ayant les moyens de s'extraire de la ville marchande, sera entretenu au fil de l'histoire par ce que Berque (2015) appelle le « mythe de l'âge d'or » qui donnera éventuellement naissance à l'idéal banlieusard et l'urbain diffus :

Ultime inauthenticité, cette maison délicieuse au plus près de « la nature » entraîne une orgie, une cyborgie de mécanique en tous genres, à commencer par au moins deux voitures par ménage. Cette cyborgie est dévoreuse d'énergie, d'espace, elle ravage les écosystèmes qu'elle cisaille et imperméabilise par ses routes, ses autoroutes, ses grandes surfaces avec leurs *parkings* plus vastes encore, et empoisonne, étouffe par ses déchets. Bref, dans l'urbain diffus, « la nature » tue la nature.

La nature foncièrement contradictoire de ce mythe (« j'aime la nature donc je détruis la nature ») fait de lui un idéal menteur et meurtrier perdurant jusqu'à nos jours et entretenant une manière bien spécifique d'habiter la Terre (Berque, 2015). Portée silencieusement par le « mythe de l'âge d'or », au fondement de « l'état de nature » conceptualisé par les Lumières, l'écoumène de la modernité se constituera par le symbole de la machine, un « nouvel imaginaire dominateur » pour penser les organismes, le vivant et la Terre (Berque, 1987 ; Merchant, 1980 ; Morin, 1990 ; Sennett, 1996). Selon Merchant (1980), le « mécanicisme » est une structure de pouvoir conceptuelle basée sur la « suppression des esprits de la nature ». La « mort de l'âme-monde » aurait permis la domination et le contrôle de la nature par la « puissance expérimentale ». Cet imaginaire fondera la méthode scientifique sur cinq suppositions ontologiques et épistémologiques : (1) l'inertie et la passivité de la matière ; (2) un ordre

naturel réductible aux lois du système symbolique mathématique ; (3) l'indépendance du contexte ; (4) la possibilité d'analyser les problèmes en partie isolées et manipulables mathématiquement ; finalement, (5) l'absence de sens inhérent à la vie humaine sur Terre (Merchant, 1980). De ces suppositions non seulement erronées, mais violentes sur la nature du vivant naît éventuellement la science technomédicale : « La réduction du monde à la qualité d'objet⁸ fut la condition de la science moderne. Il en alla effectivement ainsi de notre corps animal, ce qui permit l'essor de la médecine moderne » (Berque, 1987 : 300).

Sous la « cosmologie mécaniciste » émergeant à la suite de la redécouverte des textes d'Aristote vers la fin du Moyen-Âge, la médecine se constituera en tant que science de la santé « objective » et s'imposera par la force au sein des milieux (Dressayre, 2017; Merchant, 1980 ; St-Amant, 2013). La place de la science technomédicale n'a pas été donnée par les communautés, encore moins consentie par les femmes : tel que le démontrent bon nombre de recherches éco-féministes, la médecine s'est formée en détruisant symboliquement le rôle de la sage-femme. Concevant le corps comme une machine, la science médicale se fonde symboliquement sur l'idée que les corps sont dénués d'énergie vitale intrinsèque (« anima, âme ») et que la synthèse du Tout n'est rien de plus que la somme de ses éléments (Merchant, 1980 ; Sennett, 1996). La synthèse des liens perdus entre corps (physique) et esprit (métaphysique) par la « logique de l'identité du sujet » (dualisme) entretiendra une division croissante du travail, des spécialités et des problèmes de santé. Dès le XVII^e siècle, la sage-femme devient qualifiée par d'influents médecins « d'accoucheuse ignorante » et « d'incompétente », ou même de sorcière (Merchant, 1980). L'art du soin et de la lecture des signes de ceux vivant en connexion avec la Terre se fait charcuter par les écrits scientifiques : aux yeux des intellectuels, les femmes ne comprennent rien à leur corps et à la procréation. Par la force symbolique du discours, la sage-femme sera progressivement éliminée des pratiques sociales « marquant le début d'un processus qui allait

⁸ Une chose figée par la conscience du sujet et considérée neutre, pensée hors de sa relation aux autres choses et à son tissu éco-techno-symbolique (abstraction : perte de concrétude)

déplacer le rôle des femmes d'une ressource économique pour la subsistance de leur famille en une ressource psychique pour leur mari » (Merchant, 1980 : 234). Au Québec, l'élimination de la pratique professionnelle des sages-femmes se fera au début du xx^e siècle grâce aux attaques de l'Union Médicale du Canada (UMC) (Dressayre, 2017). Plusieurs chercheuses (Arbour, 2023 ; Dressayre, 2017 ; Merchant, 1980 ; St-Amant, 2013) démontrent clairement comment la science médicale est arrivée comme un phénomène d'hégémonie narrative, de domination, de gestion du corps féminin jusqu'à en construire la passivité dans l'accouchement et créer une aura de souffrance, entre autres par les touchers inadéquats et le développement d'instruments douloureux tels les forceps. Auparavant et depuis des temps immémoriaux, l'accouchement était une expérience ritualisée, symbolisée et transmise par les communautés de femmes de génération en génération ; ce passage pouvait même être vécu comme érotique, une idée difficile à concevoir aujourd'hui compte tenu du fait que cette liberté existentielle, propre à la femme et nécessaire pour l'harmonisation de son lien entre corps et esprit, est une réalité déniée (Eliade, 1957 ; St-Amant, 2013). Au lieu de respecter le corps sacré de la femme, la médecine violente entretient depuis ses débuts un discours de honte, de souillure, de malédiction et de fatalité engendrant empoisonnements, contaminations et mortalité maternelle par ses touchers inadéquats et ses instruments violents conçus par l'homme (St-Amant, 2013 : 296-297) : « Ainsi, pour des motifs de non-contamination, on en vint à imposer aux femmes d'accoucher les pieds dans les étriers, rasées et désinfectées, souvent les mains attachées afin de ne pas souiller, par un toucher inopportun le "champ opératoire stérile". Du même tenant, on déplaça l'étiologie du vecteur de la contamination de la main du médecin au vagin de la femme ». En outre, non seulement la médecine voue l'accouchement à une expérience douloureuse sous la main du « sujet universel » au « regard neutre » et à la « prise objective », mais ce discours a tellement d'ascendant qu'il devient le vecteur idéologique de la production sociale de l'espace moderne (Sennett, 1996). Le discours sur le corps-machine fit de la mobilité une fin en soi, destituant la primauté métaphorique du cœur au profit du sang servant la circulation et la « santé » (Sennett, 1996). L'imaginaire techno-médical alimentera les

sciences politiques et économiques et se projettera sur le territoire : le cœur se verra associé à l'État et sera placé en hauteur, le sang à l'homo œconomicus circulant sur les artères et veines (autoroutes), les poumons seront associés aux nouveaux grands parcs urbains, etc. (Sennett, 1996).

Dans la cosmologie mécaniciste, la femme est « naturellement » responsable de porter la charge affective et mentale du foyer puisqu'il s'agit de l'ordre des choses (cosmos) dans « l'état de nature ». Ce foyer privé, clôturé et fermé advient comme un lieu idéal d'asservissement. En effet, les analyses de Sennett (1996 : 70-80) adressent la manière dont les femmes athéniennes souffraient d'un manque d'espace pour déployer leur parole résultant en leur froideur corporelle, et comment le sens de leurs rituels rendait compte de cette souffrance (« Adonia » comme rituel du deuil de l'érotisme et « Thesmophoria » comme rituel de sacrifice du bouc liant les femmes entre-elles dans l'abstinence sexuelle et la mort du désir). Tandis que la domination masculine, sous-tendant l'émergence de la démocratie, incapacitait les philosophes et poètes à comprendre la symbolique de leurs gestuelles, « la raison a mené à suspecter les rituels, car le rituel contient en lui-même le défaut fatal de lier les gens entre eux » (Sennett, 1996 : 82). Ce déni du rituel et du lien sacré entre le corps et l'esprit laisse l'imaginaire féminin entre les mains de l'homme et entretient d'immenses vides. La femme évolue dans un monde où le regard masculin (« *male gaze* »), porté par la culture patriarcale sur son sexe, laisse constamment à voir des rivalités féminines autodestructrices et insensées en vue de l'amour d'un homme (socialisation inégale à l'amour) (Chollet, 2021). La publicité la renvoie à un idéal de beauté illusoire où elle devient essentiellement un objet de vente.

Le terme « urbain », issu des Grecs, apparaît pour caractériser la ville à partir de l'émergence de la cosmologie mécaniciste. L'urbain émerge comme une manière renouvelée d'appréhender la ville, les autres et d'habiter le territoire. Son arrivée se conjugue à l'exode rural, une réponse à l'assèchement des milieux humides et la destruction des forêts qui nourrissaient les petites communautés autonomes. Avec la nouvelle pratique des « *enclosures* » (séparation des terres communales en lots privatifs), le territoire sert désormais à nourrir les possédants et industriels au

détriment des économies locales de subsistance (Merchant, 1980). « Ce qu'impose le XIX^e siècle, c'est le spectacle d'une domination » nous dit Moreau (1978 : 1) : les gens s'appauvrissent ; s'entassent dans les centres industriels pollués ; la durée de vie chute ; les violences s'exacerbent ; la prostitution permet la subsistance des femmes ouvrières mal payées ; l'homme crée « la ménagère » ; et les ouvrier·ères sont contraint·es aux conditions déshumanisantes du travail salarié devenu l'unique manière de subvenir à leurs besoins (Federici, 2019) : « L'urbain s'impose alors de plus en plus comme un fait social total » (Stébé et Marchal, 2019 : 226) ravageant tout sur son passage. Éventuellement, le désir « d'ordonner » les villes (par exemple avec la transformation haussmannienne de Paris sous Napoléon III) mènera à l'invention de l'urbanisme comme science disciplinaire, conjointe à l'architecture et la géographie. Le « fonctionnalisme urbanistique » promu par les architectes renommés du XX^e siècle, tel Le Corbusier, « rédui[ra] la vie urbaine à quatre types d'activités : l'habitat, le travail, la circulation et les loisirs » (Choay, 2006 : 182-183). Friande de voitures et de vitesse, la ville est symbolisée en « machine à vivre » et la maison en « machine à habiter ». L'espace urbain à naître après la Deuxième Guerre mondiale sera fracturé, banlieusard, monofonctionnel, automobiliste, étalé et dénué de centralité. De l'ère de la « mobilité » émergera une « éthique de l'indifférence », un « droit au silence » dans les lieux publics (cafés, transports en commun...), des grilles linéaires à circulation efficace sans capacité d'appropriation piétonnière et une illusion d'indépendance des trajectoires humaines (Sennett, 1996). Au fil de l'urbanisation, les milieux perdent leur couleur et leur mémoire. Pour qualifier l'urbain du XXI^e siècle, l'urbaniste et sociologue François Ascher (1995) propose le concept de « métapole », caractérisée par « l'introversion domestique télévisuelle » et la disparition des « sociabilités de proximité ». Autrement, l'urbain entretient des dynamiques d'embourgeoisement (de « gentrification ») et donc de déracinement perpétuel pour les classes en bas de la hiérarchie sociale.

L'urbain banlieusard freine concrètement la capacité à se collectiviser et à gagner en puissance. L'atomisation des femmes dans l'espace « dortoir » privé et conjugal tend à les isoler, les vulnérabiliser aux violences et complexifier l'entretien des liens sociaux, familiaux et économiques

(Matrix, 1984). Tandis que « le privé » est considéré trop hermétique, à l'extérieur, il est possible de cartographier les tactiques d'évitement des femmes, mettant en lumière les chemins de peur et de violence socialement entretenus (Valentine, 1989). À la lecture du collectif Matrix et de Gill Valentine, on saisit bien comment l'espace créé par la modernité occidentale est violent pour la vie psychique de ce qui n'entre pas dans la case du sujet universel, soit l'homme blanc-cis-hétéro. En outre, la « phénoménalité de la proie » est une réalité concrète vécue en tant que femme dans les lieux publics, une réalité dangereuse, destructrice et traumatisante souvent déplacée dans l'inconscient, entretenant la domination sexuelle et l'incapacité des femmes à exister librement, et ce, même dans leur propre foyer (Casselot et Gagnon, 2024).

Autochtonie : être possédé par son milieu

C'est à partir d'un imaginaire mythique, enraciné dans le symbolisme de Terre-mère, que se déploie la manière autochtone d'entrer en relation avec le territoire. Au sein de l'autochtonie, les mythes primordiaux sont des récits cosmogoniques, c'est-à-dire qu'ils racontent l'origine de la Terre et des Êtres surnaturels qui l'ont peuplé dans un temps primordial instituant le monde d'aujourd'hui (Blaisel, 1994 ; Eliade, 1963). Il s'agit d'une parole de vérité (de mémoire) sur le réel guidant l'habiter et ses rituels. Contrairement à la parole logique (le *logos*), la parole mythique entretient un rapport d'échelle entre celui qui parle et ce dont il est question : la voix vient d'ailleurs, tout comme le pouvoir (Berque, 1987 ; Hervé, 2015). Le « *mythos* » sert à trajecter la réalité humaine dans le sens des puissances universelles clairement féminines chez les Inuits et considérées comme fondamentalement bonnes (Blaisel, 1995). Tout comme l'est la réalité mondaine, le mythe agit comme un système ouvert présentant des motifs ; il influence la réalité et il est influencé par celle-ci en retour (principe trajectif) (Berque, 1987 ; Blaisel, 1995). Tandis que l'idéologie se constitue par un point (une idée) fuyant vers l'infini, créant en somme une conscience empreinte de paradoxes avec son lot d'inconscients, le mythe se structure paradoxalement : il raconte l'avènement de l'Univers en Cosmos, soit l'émergence de quelque chose dans ce qui le

contient déjà pour donner la forme présente aux choses constituant le monde habité (Blaisel, 1995). En outre, au lieu où le mythe s'ouvre dans une « insoluble ambiguïté », l'idéologie se ferme.

L'imaginaire anthropomorphique de l'espace assure la transmission des valeurs culturelles chez les Inuits : le territoire n'est pas seulement le milieu terrestre, à une autre échelle, il est aussi le foyer et la personne (Collignon, 2001). Similairement, le foyer et la Terre sont considérés comme des « méta-personnes » englobant, protégeant et nourrissant « ses occupants en sa matrice » (Collignon, 2001 : 390) ; une a-perception de l'autosimilarité (fractale) plutôt que logico-philosophico-mathématique. En outre, la Terre, le foyer et le corps sont habités en tant qu'ils sont tous des foyers intriqués dans un « réseau de relations entre les lieux où les axes – les liens – priment sur les lieux » (Collignon, 1995 : 8). La valeur des transitions se trouve dans leur fluidité pour laisser libre cours aux mouvements du corps ou au déploiement de la parole : « dans l'iglou, et la tente, les configurations de l'espace domestique renvoyaient aux configurations du discours, il y avait un lien fort entre l'espace architectural et l'espace de la parole » (Collignon, 2001 : 398). Dans ce paradigme, les choses sont nommées, les noms portent des affects et les cloisons au sein des foyers sont vues comme problématiques en tant qu'elles bloquent le déploiement des paroles porteuses de sens (Collignon, 2001 : 399). En outre, la langue et les noms « transforme[nt] l'espace habité en un territoire possédé par la parole » (Collignon, 1995 : 4). C'est grâce aux noms, à la toponymie et à la cognition-linguistique que tout un univers de sens émerge et que l'humain interprète sa relation à son milieu pour prendre place et habiter (Briggs, 1983). Le symbolisme au sein même du langage entretient le « sens du lieu » et témoigne du « rapport étroit entre cosmologie et milieu physique » (Desbiens, 2012 : 649). Autrement dit, les mots humanisent et sont « l'expression d'une lecture humaine » exprimant l'interdépendance des humains à la Terre (Collignon, 1995 : 4-5).

C'est à partir de cette relation symbolique au monde que, dès le plus jeune âge, l'« être relationnel » se développe par la recherche du sens intrinsèque aux choses, une manière d'appréhender le réel laissant place à l'ouverture, l'ambiguïté, l'imprévisibilité et où sont valorisées la capacité

d'observation et la flexibilité de l'esprit ; la réalité étant en constant changement, les attitudes et comportements préconisent d'aborder positivement l'inconnu (Briggs, 1983). L'éducation ne se constitue pas au sein d'un système extrinsèque aux impératifs du quotidien abordant des notions abstraites et prédéfinies ; au contraire, elle sert l'entraide, le développement d'un imaginaire riche et englobant ainsi que l'atteinte de l'« insuma », soit la sagesse (conscience, raisonnement, mémoire, maturité, bon jugement, autonomie) (Briggs, 1983). Afin de forger la maturité émotionnelle chez l'enfant, les parents posent des questions insolubles, ambiguës, voire douloureuses (p. ex. « Vais-je t'abandonner ? ») ; des questions qui cessent lorsque l'enfant apprend à contenir ses émotions et donner sens au jeu et à ses propres réponses (Briggs, 1983 : 21). Il s'agit donc de jouer avec les sentiments sur les limites de l'amour, par les gestes (mordre, crier, frapper, etc.) et les questions (p. ex. « Tu es aimé même si tu n'es pas bon ? »), pour rendre tolérables la douleur et l'incertitude. Ces jeux créent un espace pour harmoniser les sentiments des uns et éviter les débordements émotionnels : « la colère, la douleur, l'anxiété, la peur, tout comme la joie extrême, peuvent selon un mythe inuit tout tuer » ; ainsi les « plaisanteries » douloureuses, physiquement et émotionnellement, servent l'apprentissage et toute la communauté y participe (Briggs, 1983). Les questions ambiguës permettent vraisemblablement de rappeler à l'enfant sa place vulnérable au sein du groupe ; étant un être non autonome et en position de « recevoir » dans l'économie du don, il apprend naturellement le respect de l'autorité de ses aînés par la crainte de l'amour et l'amour de la crainte, un lien dialogique intrinsèque à l'aide (le don) (Hervé, 2015 ; Mauss, 1923). L'esprit joueur est hautement valorisé : les choses ne doivent pas être prises trop au sérieux et le rire prend beaucoup de place. En outre, l'éducation est non punitive, permissive, donc ouverte au risque, à la recherche des significations (curiosité), à l'imprévisibilité et à l'essai-erreur, ce qui porte l'enfant à l'aventure ; elle est enracinée dans le milieu et liée aux besoins de subsistance dans le quotidien ; elle est tournée vers l'imitation, l'écoute, le savoir des mains (« *hands on learning* ») et l'autorégulation émotionnelle (Briggs, 1983). Ce qui compte pour évaluer la progression d'une personne dans son chemin vers l'insuma est lié aux « séries d'actions » qui parlent en eux-mêmes

bien plus que les mots (le lieu du lieu) (Berque, 1987 ; Stairs, 1992).

La manière sage d'être au monde, « innumarik », sait intégrer dans son comportement les considérations relatives à l'écologie, au social et à la cognition-linguistique (Stairs, 1992). L'identité est vue comme mouvante, progressive, sans cesse négociée, et rattachée à un modèle cognitif exprimé dans le langage. La sagesse s'exprime par une attitude et des compétences jugées correctes dans les interactions avec le vivant, le milieu, la communauté. La générosité est au fondement de l'« innumarik », tout comme elle l'est pour l'économie et le pouvoir. Dans cette conception du chemin vers l'idéal du soi, l'être est pensé en tant qu'il est le résultat des actions et symbolisations, et donc de l'interprétation qu'il se fait de son monde. En outre, la maturité et l'autonomie sont relatives à la qualité du sol faisant naître et grandir la personne : un sol riche évoque la sagesse d'une personne enracinée avec une « image-monde » englobante (Stairs, 1992). En ce sens, Stairs (1992) remarque qu'il y a un renversement forme-fond par rapport à la perception occidentale de l'autonomie de l'être ; c'est-à-dire que l'autonomie en Occident renvoie à une certaine idée de la forme reconnue comme autonome, tandis que la conception inuite renvoie à la constitution d'un fonds riche soutenant la forme. Selon Stairs (1992 : 120), l'enracinement menant à l'insuma évoque une manière artistique de vivre où « la vie consiste à marcher à travers le monde en le nommant et en vivant de chants métaphoriques⁹ ». Une belle manière d'imager la poétique de vivre de l'onto-épistémologie relationnelle dont il est question dans les théories décoloniales et éco-féministes.

La reconnaissance du don qui élève

Patriarcat : tomber en amour

Entre le symbole millénaire de la vierge donnant naissance sans sexualité et le fameux « ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants » dont on nous bassine dès l'enfance, il appert que les histoires relatives à l'amour sont traditionnellement tronquées et vraisemblablement trompeuses. Chez nos ancêtres grecs, l'amour a un passé trouble. Dans les mythes menant à la philosophie, le symbolisme de Gaïa disparaît

et l'homme en vient à posséder tous les dons et pouvoirs, comme les motifs de Ouranos, Cronos et Zeus le présentent. Les exemples recèlent de mythes de donation insensés : en général, ils présentent des hommes super puissants et des femmes manipulées et abusées souvent imagées avec le symbole du serpent. Athéna est dévorée par Zeus (rappelant l'archétype mythique de « l'engloutissement par un monstre » (Eliade, 1957 : 268)) pour réussir à ressortir par son front ; Méduse, auparavant respectée et symbolisant la protection, devient l'horrible Gorgone après avoir été violée par Poséidon ; Cassandre se voit déshumanisée par Apollon lui vouant de ne jamais être crue par sa communauté... ; des legs, selon la logique du milieu, issus de la transformation symbolique de l'homme en taureau, centaure, satyre puis divinité humaine (Berque, 1987). Au sein des Cités antiques, après l'âge obscur où les cultes se transforment et où se développent l'écriture syllabique, l'alphabet, la métallurgie et un savoir géométrique et mathématique, il s'avère que le système du *logos* rend le *mythos* silencieux (Sennett, 1996). En outre, les villes sont marchandes, se font chuchoter des prédicats par un oracle apollinien et se font, bien concrètement, la guerre pour la guerre. Le sens de l'amour s'est volatilisé et les femmes athéniennes vont rituellement porter un voile sur le temple d'Athéna, revivant le deuil du symbole originnaire à leur Cité. Les femmes n'ont pas d'espace pour déployer la parole, pleurent rituellement Adonis (« Adonia »), le seul selon elles à savoir aimer, en faisant mourir des laitues sur le toit du « andron », un lieu de leur propre maison interdit aux femmes, sauf aux « prostituées » et aux « servantes » (Sennett, 1996). Les femmes sont dominées par l'éthique du père, les enfants par l'homosexualité initiatique, les « autres » par l'esclavage.

Chez les Grecs classiques naît le concept d'« agapè », l'idée d'un amour divin et gratuit, lié à la pratique de la charité (aumône ; « don gratuit ») existante à cette époque. La charité (et éventuellement la philanthropie) se distingue techno-symboliquement du don de l'autochtonie puisqu'il ne met pas en position de vulnérabilité, ne demande aucun réel courage et fait abstraction des forces dialogiques intrinsèques au don. Dans la paix marchande athénienne, les gestes symboliques liant les humains entre eux ne sont plus du don-contre-don, mais du demander-prendre-rendre (\$), une « véritable révolution » économique notée par

Mauss (1923 : 76). Avant l'existence des concepts d'agapè et de philia à l'époque classique, Éros symbolisait l'amour en tant que divinité primordiale en tant qu'enfant de Chaos avec la Terre (Gaïa). Chez les philosophes, Éros est associé directement à la nature, à la passion et à la sexualité qui nécessite d'être contrôlée (Gonzalez, 2018), compte tenu du contexte de pédophilie qui régularise la circulation du pouvoir masculin (Eiguer, 2021). Agapè se conceptualise comme un amour qui « tombe du ciel », telle la force de gravité de la machine, un amour divin. Tandis qu'Éros est désir et aspiration partant de la Terre et montant jusqu'au ciel, agapè est descente et sacrifice (Volant, 2018 : 32). Éventuellement, agapè et charité seront réinterprétées et valorisées par les hommes religieux (principalement Paul de Tarse et Saint Augustin) et les institutions monothéistes supposant idéologiquement « l'égoïsme » de la « nature humaine ». La « grâce » de Dieu (son « charme »), son « amour » (agapè) et sa logique charitable (son « don » purement gratuit) instituée par le logos du sujet universel, permet l'entretien d'une fractale communautaire, un milieu tournant « magiquement » sur lui-même (Bobineau, 2009). Cet imaginaire prend cependant la place du symbolisme d'Éros et de Gaïa, oubliant l'autorité, le charme, le don et l'amour relatif à Terre-mère. Selon une conception spécifique de la religion chrétienne, l'humain « prend » l'amour « charitable » donné (devrait-on dire vendu ?) par Dieu et doit « rendre » par la prière, la confession (et les indulgences) pour « acheter » son salut éternel. Au nom de l'Amour, les mains doivent prier. Au fil du temps, la « table » associée à la communion avec Dieu est perdue au profit de la croix ; une perte du symbole concret liant les êtres autour du partage des aliments (« ce qui élève ») (Volant, 2018).

L'amour de Dieu se présente vraisemblablement comme le sens symbolique donné à la ritualisation et l'institutionnalisation des gestes marchands liant les humain-es ensemble. Aujourd'hui, des études empiriques démontrent comment les échanges marchands catalysent une tendance humaine à tordre la réalité pour rationaliser des actes immoraux, quelque chose qui se dissipe lorsqu'on agit sur la base de la gratuité (Ariely, 2009). L'argent tient effectivement le rôle de vide symbolique, un lieu d'*Économie de la pensée* (Deneault, 2024) tordant le mouvement de cohérence entre les pôles corps-esprit, terre-ciel, corps animal-corps

médial, etc. Avec l'argent en jeu, « la pensée ne fonctionne plus, mais s'en remet à un artefact qui ne pense que dans une très grande opacité. Celui-ci fait l'économie de la pensée. Il permet de couper court » (Deneault, 2024 : 72). En outre, Dieu fut d'une grande utilité pour l'homme au fil de l'histoire devenant un « grand horloger » et ingénieur pour les penseurs de la modernité mécaniciste (Descartes, Hobbes, Bacon, Pascal, etc.) (Merchant, 1980 : 204). De plus, la parole instituée de Dieu a servi la destruction des femmes et de leurs communautés « hérétiques » (Federici, 2014) Les béguinages, c'est-à-dire les communautés villageoises de femmes croyantes en un amour hétérodoxe ont été exterminées vers la fin du Moyen-Âge ; un processus qui fut bénéfique pour les institutions religieuse, féodale et bourgeoise. La béguine Marguerite Porete fut brûlée le 1^{er} juin 1310 à Paris pour avoir livré par écrit sa pensée sur l'amour et avoir critiqué les institutions ; la publication de « Miroir des âmes simples » lui valut la mort. Les Lumières se constitueront sur les sédiments de ce manque caché par une tradition de violence vieille de plusieurs millénaires. Pour les penseurs imprégnés dans le dualisme et la logique de l'identité du sujet cherchant l'objectivité dans la connaissance, l'amour est un lieu en problème : l'amour est déshumanisant chez Kant ; distinct des désirs pour Humes ; un lieu de misère pour Freud ; le lieu d'assujettissement de la femme pour Locke ; un plaisir des sens et lieu d'asservissement sexuel pour Hobbes ; un échec inévitable pour Sartre ; et une ironie de l'espèce pour Shopenhauer (Daoust, 2018).

Il ne fait aucun doute à ce jour que l'ordre mécaniciste de la modernité (terme signifiant aujourd'hui « une césure avec le passé », à l'opposé avec son sens originel référant à l'engendrement maternel) s'est érigé en harmonie avec la « chasse aux sorcières », un féminicide mondial (70-92% des victimes) visant principalement des veuves et femmes âgées (40-55%) (Merchant, 1980 : 212). L'autonomie et la fierté féminine dérangeaient le pouvoir royal, étatique et religieux ; percevant négativement les femmes, ceux-ci ont inlassablement aménagé les pires assauts contre l'humanité pour les faire taire (Federici, 2014 ; 2019 ; Merchant, 1980), telles les « muselières à commères (*scold's bridle*) », les « chaises à tortures (*ducking stool*) », les procès pour sorcellerie et le bûcher. Pour asseoir l'ordre du monde, « le corps devenant moderne a été dressé, lavé,

contenu, réprimé, corseté, vêtu de gris, refoulé vers l'intimité » (Berque, 1987 : 301). Ces manipulations ont été structurantes pour façonner le motif de l'homme contemporain et celui de son égale forcée à son service. Aujourd'hui, les femmes prennent place au sein des milieux intellectuels et les concepts recèlent pour faire exister leur réalité humaine dans ce monde en partage avec les hommes. La « masculinité hégémonique » symbolise en quelque sorte le motif résultant de la socialisation masculine à la compétition, à la virilité, au refoulement affectif, au stoïcisme et à l'égoïsme engendrant de nombreux problèmes psychosociaux (Dulac, 2004). L'idée d'un « devenir soi-même » et d'une « authenticité » du sujet est aussi en cause dans la domination (Martuccelli, 2004). Berque (1987) qualifie le paradigme ontologique moderne classique (POMC), soit le discours sur la « nature » de l'être donnant naissance à la méthode scientifique, d'une logique de « l'être vers la mort ». De son côté, Laurent (2006) expose le « charme des ruines » qu'entretient la modernité et la manière dont le « charme » a été prescrit au sein de la pensée moderne, brisant ainsi l'enchantement en le rendant tributaire d'un code de conduite raffiné, rigide et étudié qui participe à entretenir des rapports artificiels, normatifs et lissés (la « politesse »). Or, une réelle intimité, nourrissant le corps et l'esprit, nécessite la reconnaissance de soi par la connexion profonde avec l'autre. L'intimité est le lieu du charme et de l'érotisme, qu'il soit charnel ou non, et « le charme ne saurait se plier à une harmonie rigide ou à un équilibre statique. Il s'épanouit dans la grâce joyeuse d'une harmonie vivante et souple » (Laurent, 2006 : 117). Loin de cette « harmonie vivante et souple », l'éros de la modernité s'apparente plutôt à une « pédagogie érotisée de l'écrasement » par « l'intériorisation des abus sexuels et du silence qui les entoure » procédant de la structure incestueuse de la domination patriarcale (Dussy, 2021 : 255-256) ; Dussy voit d'ailleurs en la théorie psychanalytique freudienne du mythe d'Œdipe et la théorie de l'interdit de l'inceste de Lévi-Strauss une

Véritable aubaine pour tous ceux qui sont empêtrés dans la contradiction des pratiques et des règles, c'est-à-dire tout le monde : des plus ou moins violés aux plus ou moins violeurs. De ceux qui tirent plus ou moins de bénéfice à reconduire un dispositif de domination, à ceux dont la

subjectivité est écrasée depuis le berceau, et qui cèdent aux désirs des autres par intériorisation de leur écrasement. La théorie de l'interdit de l'inceste a permis de normaliser l'enfer intérieur de chacun (Dussy, 2021 : 255-256).

Il appert que cet ordre cosmologique s'est bâti sur une architecture du viol avec « l'homosexualité initiatique dans la Grèce antique » (Eiguer, 2021), aussi appelée pédérastie, pédophilie ou « inceste civilisationnel » (Dussy, 2021), avec le « droit au silence » (Sennett, 1996) et le « droit d'abuser et de pénétrer » (Merchant, 1980). Par ailleurs, l'industrie pornographique reconduit la profanation du corps sacré de la femme (et des enfants !) en séparant les désirs des affections, donc en présentant la sexualité comme quelque chose d'extérieur à l'érotisme en tant qu'il est un courant englobant d'élévation réciproque entre le corps et l'esprit.

La structure de notre monde permet au « sujet activement ignorant » de rester ignorant de ses réelles responsabilités (Casselot et Gagnon, 2024) : n'ayant généralement pas « besoin » de savoir, rares sont ceux qui acceptent de déconstruire l'oppression qu'ils entretiennent. La liberté comme espace sans contrainte permet à l'un de ne pas croire ce qui est déplaisant à sentir. En réponse, les théories éco-féministes développent bon nombre de concepts pertinents pour rendre compte des points d'agression. Il est question de « violences épistémiques » (violence dans ce que l'on croit vrai), de « violences herméneutiques » (violence dans l'interprétation des textes), « d'ignorance active » (aveuglement actif), de « paresse et arrogance épistémique » (égoïsme intellectuel) venant d'un « manque de curiosité socialement produit et soigneusement orchestré » (Gagnon et Casselot, 2024 : 168). La « logique de l'identité du sujet », comme lieu de fermeture et de fuite vers l'infini dans l'idéologie, coupe techno-symboliquement le contact de l'humain au réel et à la réalité des choses. Les choses sont placées sous la main de l'Un (soumises) et s'entretiennent dans leurs troubles et symptômes toujours plus complexes ; une conséquence directe de l'introjection symbolique et de la somatisation du sens vicieux de notre écoumène. Ainsi, au nom de « la santé », on crée des diagnostics toujours plus pointus de ce qu'on

s'imaginer être des « troubles » de la santé mentale individuelle, entretenant une trajection de maîtrise et d'anéantissement des signes du corps par l'assujettissement thérapeutique (Arnstein, 2019) et par la médication des enfants et adultes.

Autochtonie : s'élever en amour

Chez les Inuits et plus largement encore, le symbole de la Nuna (Terre nourricière) est porteur d'une « logique du don » lié à la procréation éco-techno-symbolique qui n'a rien à voir avec l'imaginaire occidental du don en tant que charité ou abnégation. Le symbole de Terre-mère donne à penser un autre monde, une autre manière de concevoir l'amour, comme quelque chose d'extérieur aux forces marchandes. Le symbolisme du don articule une morale qui transcende toutes les réalités sociales avec une valeur intemporelle, universelle et une atmosphère latente encore existante aujourd'hui (Ariely, 2010 ; Mauss, 1923). Les études empiriques d'Ariely confirment que « lorsque le prix ne fait pas partie de l'échange, les normes sociales s'enchevêtrent » (2010 : 112) ; selon lui, l'impression de gratuité est source de pouvoir et d'excitation élevant la valeur de la conscience collective dans les actions individuelles (Ariely, 2010). Chez les Inuits, « aider [le don] est une façon de montrer aux autres qu'on les aime. Ce lien entre l'action d'aider et le sentiment d'amour envers l'autre est évoqué dans d'autres régions de l'Arctique, et notamment au Nunavut. Les Nunavimmiut disent d'ailleurs que refuser d'aider fait courir le risque de se retrouver seul » (Hervé, 2015 : 84). Ce « fait social total » de l'entraide entretient « l'altruisme ». Il importe de sortir de « l'hypothèse absolutiste de l'égoïsme » : l'altruisme n'est pas l'oubli de soi, un état forcé par le patriarcat et exprimé par le terme « abnégation », il signifie plutôt la considération du lien, du tissage relationnel entre le soi et l'autre, pour orienter la prise de décision (Terestchenko, 2004 : 85). Le regard altruiste se centre sur la relation (le milieu, le cœur) tandis que le regard égoïste se centre sur les bénéfices du soi (l'Un). Croire en une nature égoïste de l'homme, c'est essentiellement s'y prédiquer et s'entretenir dans des liens fonctionnels « qui suppose[nt] une indifférence à l'autre » (Flahault, 2008 : 313).

Autrement, les mythes permettent concrètement d'orienter les existences dans le sens de l'altruisme en tissant un sens consensuel autour des besoins fondamentaux comme l'alimentation, la chasse et l'érotisme (Blaisel, 1994). En posant des limites métaphoriques à l'inceste et au cannibalisme, grâce aux actes de Malina et Igaluk, deux personnages mythiques, la cosmogonie inuite aménage des limites ouvrant au sens de la vie sans avoir à prescrire « la » bonne attitude (Blaisel, 1994). Nommer et donner un sens permet le transfert d'une réelle force magique entre les choses quand il y a harmonie entre le sens de la parole et celui des gestes ritualisés (Lévi-Strauss, 1949). La magie peut se concevoir comme un art social « épris du concret », donc directement lié à la manière de toucher les choses (Lévi-Strauss, 1949 ; Mauss, 1902) ; en ce sens, la réalité est magique, à la fois réelle et irréelle, lui conférant son caractère sacré (Eliade, 1965). Par exemple, par la personnification des douleurs à l'aide du récit mythique, des symboles, des rituels et des Êtres surnaturels en jeu, les humains arrivent « magiquement » à appréhender les chemins de délivrance face aux « souffrances injustifiées » (Lévi-Strauss, 1949). Le shaman est un personnage important dans ce processus : par la parole et « l'appel au mythe », il influence les corps pour y dénouer les « douleurs incohérentes et arbitraires » agissant comme « un élément étranger dans son système » :

Le shaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire de la réorganisation dans un sens favorable, de la séquence dont la malade suit le déroulement (Lévi-Strauss, 1949 : 18-19).

La parole liée à un toucher cohérent a ainsi des pouvoirs sacrés liant le réel et l'irréel, le mesurable et l'incommensurable, un pouvoir transformateur sur la réalité (Arbour, 2023 ; Berque, 1987 ; Eliade, 1965 ; Lévi-Strauss, 1949). Le symbolisme, en tant que courant du symbole, confère aux choses une force magique sur les corps, une prise ayant le pouvoir de

délivrer les souffrances, d'enchanter les relations pour susciter l'action favorable et faire marcher les choses dans un sens désirable : celui de l'élévation grâce à la formule qui ordonne le chaos dans l'expérience fractale de la réalité.

Faire le chemin en marchant et ce qu'on croit nous y prédit

Les quelque 3000 dernières années peuvent idéologiquement se lire comme une évolution et un progrès de l'humanité ; cependant, la réalité écouménale des choses la présente plutôt comme une trajection de déréstriction de l'être au fondement même de l'inégalité entre les sexes et de la crise climatique. Nos chemins d'économie réflexive nous entretiennent vraisemblablement dans une forme d'esclavage : projetée en avant par l'argent et le travail pour « gagner notre vie », l'histoire passe silencieusement au mythe (Barthes, 2010) dans l'illusion libérale d'une amélioration des conditions avec la présence du « droit positif ». En outre, le non-sens perçu donne le sentiment de n'avoir aucune prise pour contrer les « points d'agressions » et nous tient vraisemblablement prisonniers du processus « monstrueux d'aliénation et d'accélération (Rosa, 2023 : 155).

De mes cinq dernières années de vie dans la ville de Québec à explorer les possibilités de vie et tracer des chemins de liberté, j'en ressors le cœur lourd et tout un univers en cosmos de résistance. Prenant le poids de l'abysse interactionnel entre l'humanité homme et femme dans ce monde, je me retrouve vouée à prendre place en tant qu'observatrice du paysage moderne plutôt que participante, et la réalité écouménale s'impose constamment à mon regard : au parc Victoria, un jeune garçon méprise une petite fille parce qu'elle est trop musclée et ses amis de le supporter ; un homme qui cherche à s'amuser se sert d'une baguette de pain comme extension de son pénis pour faire des va-et-vient devant une femme assise en face de lui avec un enfant ; deux policiers blancs attaquent une femme noire fumant du pot ; un homme se divertit en « s'essayant » sur toutes les filles de son goût qu'il croise ; au bar plus loin, un homme frotte subtilement ses parties génitales sur le corps d'une femme, un autre en force une à l'embrasser et puis encore un autre guette sa prochaine proie ; à la nuit

tombée à Limoilou, un homme attrape les femmes par les parties génitales ; dans Montcalm, un voisin se masturbe en regardant une jeune mère allaiter son enfant ; aux Plaines d'Abraham, un homme se masturbe en regardant deux femmes discuter, un autre s'approprie pour son plaisir les pieds et jambes des femmes, absorbé par son fétichisme, et un autre se sent appelé par les femmes en maillot puisque, selon lui, leur tenue indique qu'elles cherchent son attention ; l'été, dans les sentiers de la ville, des vieillards posent avec insistance leurs regards sur les seins des jeunes femmes qu'ils croisent, s'appropriant à distance leur corps ; sous les ponts de la rivière Saint-Charles à Limoilou en plein hiver, une femme y passe la nuit accompagnée d'un homme et elle crie à l'aide ; au Québec, une vingtaine d'hommes tuent annuellement leur conjointe ; soixante-dix mille hommes échangent sur un site web des techniques pour violer des femmes ; entre 2014 à 2022, la production et la distribution de pornographie juvénile, visant principalement les fillettes, a augmenté de 290 % au Canada⁹ ; et de saisir que l'inceste est en fait un phénomène structurel et l'incesteur un être mythique civilisationnel (Dussy, 2021). Grandir intègre ne devrait pas être une chance et c'est bien plus qu'un « droit ».

Ils sont souvent en groupe, occupent les parcs à compétitionner, les bars à jouer, ils aiment consommer, possèdent la majorité des droits sur les lieux. Dans les écoles, les universités, les conseils d'administration, les organismes communautaires, les bibliothèques, les bureaux, les cafés, les bars, les gyms, les rues, les parcs, chez soi jusque dans les chambres à coucher... dans nos milieux, nul lieu de sécurité et de paix garantie pour leur égale et leurs enfants. Chez la femme, la beauté perçue ouvre à la prédation, car ils en veulent et ont soif ; la laideur perçue ouvre à l'invisibilité, car elle n'est d'aucune valeur pour eux ; de tous âges et à toutes les grandes étapes de sa vie, le corps féminin emmagasine la violence patriarcale, un pouvoir réprimant une puissance érotique latente considérée dangereuse (Arbour, 2023 ; Lavigne et Piazzesi, 2019 ; Lorde, 2000).

L'érotisme, le pouvoir d'élévation de la divinité primordiale Éros, est écrasé en Occident depuis le berceau incestuel grec perdurant par le déni

⁹ <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2024001/article/00003-fra.htm>, consulté le 19 janvier 2025.

intergénérationnel et le tabou civilisationnel (Dussy, 2021). Le droit comme système symbolique de régulation des mœurs se ferme vraisemblablement à la réalité de tout ce qui n'est pas rendu visible par explicitation et argumentation. Mon hypothèse est que le cosmos des Grecs classiques existe en tant qu'il laisse libre cours aux pulsions misogynes, incestueuses et cannibales de l'homme (le *gang bang*, l'inceste, la prédation, la pédophilie et le viol), tout en cherchant à « tempérer » les ardeurs par une « éthique » rationnelle du juste milieu. Dans une vérité de la majorité, de la neutralité, de l'objectivité, de l'égalité, de la fraternité, du droit, de l'argumentation rationnelle et de l'écriture, les violences sont naturalisées et la technique trouve toujours de nouvelles manières d'oblitérer la parole divergente ; le continuum des agressions est réduit à des « jeux » et des « blagues » (Dussy, 2021 ; Kelly et Tillous, 2019). Avec le droit, on se donne donc la « liberté » de refuser de voir en face la dimension cachée du réel : les motifs sont oubliés, les signes sont considérés arbitraires et sont dès lors arbitrés par le pouvoir de l'Un. Le « pur esprit » œuvre fort pour tenter de justifier que ce qui n'existe pas dans le langage n'existe tout simplement pas. Cependant, bien qu'il soit tu, l'inceste existe puisqu'il trace dans la chair humaine, depuis le berceau, la matrice de la domination patriarcale (Dussy, 2021). Dans le vide de la conscience résiste la figure de l'incesteur (Cronos), du prédateur (Zeus, Apollon) et du Windigo (le monstre cannibale autodévorateur émergeant des autochtones d'Amérique sur la phénoménalité occidentale) dominant en silence les milieux et créant tout un univers de déchets.

En ce sens, la démocratie, le droit et la justice de procès (ainsi que la prison, la police et le reste des institutions héritées des Grecs classiques) sont non seulement incapables de pallier les injustices systémiques, mais leur existence semble en fait être la condition de la perpétuation des maux. Ce que la justice moderne offre ne correspond pas à ce qui est réellement recherché par les victimes au cœur d'un processus de guérison, soit la reconnaissance du mal et la transformation du comportement. Elle organise plutôt un artifice mécaniste cherchant le bouc émissaire pour porter les violences écroumérales. Une réelle justice permet de faire advenir la guérison par une logique de « pharmakon ». Les trois phases fondamentales à toute guérison sont l'événement

« apotropaique » (reconnaître le mal en soi), l'événement « cathartique » (tenter de sortir le mal de soi par une « bonne violence » pour transformer le mal en bien) et l'événement « prophylactique » (résorption de la propagation du mal) (Tarot, 2008 : 699). Il semble que tous les médicaments, les lois et les thérapies du monde ne peuvent empêcher la propagation de nos maux, cette « discrétion ravageuse » commençant dès le berceau (Dussy, 2021) par des introjections abusives dans la chaire sensible. Suivant le principe hologrammatique de la réalité des choses, on peut dire que la parole de Socrate, Platon et Aristote porte en creux la phénoménalité perverse de leur écoumène et qu'il serait temps d'arrêter de les ériger en surhommes. Pendant que l'homme s'autoérotise dans son savoir mécanique, la femme souffre, sa respiration est obstruée et son périnée, le lieu du désir agissant comme un miroir de l'âme, devient contracté et douloureux (Arbour, 2023). Ce n'est pas souhaitable que l'organe assurant la « sécurité » (agents, police, prison, etc.) de nos milieux soit fondé sur une « liberté » de posséder (user, fructifier, abuser) et de jouir sans contrainte. Dans cette absence de morale au profit d'un autoritarisme latent, personne n'est en nulle part, d'autant plus les femmes, les enfants, les personnes queers, trans, les Autochtones, les personnes noires et arabes... Nous sommes tous humains et nous ressentons la souffrance et l'amour : « l'univers est en nous » selon la cosmologie inuite et la mésologie ; en ce sens, nous avons déjà tout en nous pour tisser de nouveaux liens de confiance, de solidarité et d'entraide. Toutefois, un grand ménage est nécessaire. Nous devons d'abord reconnaître comment les concepts, les mots et le langage pénètrent et façonnent les corps, le cosmos et l'habiter : bien choisir nos mots est essentiel.

En somme, cet essai tentait de démontrer la nécessité d'enraciner nos économies pour partager le pouvoir et redynamiser nos milieux humains dans une conscience du déchet¹⁰. Pour ce faire, plusieurs pistes fondées sur le paradigme mésologique et autochtone apparaissent pertinentes à explorer concrètement : la conscience du « déchet », la création de lieux polyfonctionnels, la mise en place de « tables » propices à la rencontre

¹⁰ L'archétype du déchet est la chose n'existant qu'en tant que contenant (p ex. emballage), donc sans réelle valeur existentielle (effet du patriarcat et du colonialisme).

avec l'altérité, le développement d'une langue fractale plutôt que mathématique, l'appropriation habitante des rues et quartiers, la revalorisation des savoirs ancestraux, autochtones et artisanaux, le décroissement du système d'éducation disciplinaire, la resacralisation du symbole de la Terre et de la femme pour que le charme élévateur d'Éros puisse exister, la réinstauration de la pensée mythique à parure féminine et la réinstitutionnalisation des rituels sexués, etc. De manière pratique et précise, il semble que nous gagnerions à transformer la démocratie en sociocratie ; un processus organisationnel constitué de cercles décisionnels autosimilaires au motif fractal analogue à l'organisation autochtone précédant la colonisation. La sociocratie articule des principes de respect, de sécurité, d'équivalence, d'efficacité, de souveraineté et de consentement ; elle valorise les objections, favorise le mouvement et est faite pour s'adapter et se transformer à une réalité imprévisible. Il ne s'agit pas d'un système idéologique bâti au nom de vastes idéaux, mais d'un processus organique à constamment réimaginer et réinterpréter afin d'habiter les limites ouvrantes de nos territoires de manière sensée, poétique et fertile. Et puis pourquoi ne pas explorer la psychose collective ? Dans tous les cas, les motifs sont là et il doit bien rester encore quelques béances de Pachamama pour retourner jouer l'acte de création originare. Et puis que signifie réellement l'expérience trou noir ?



*Pour suivre le fil vers l'annexe :
scan ce code QR*



Bibliographie

- ARBOUR, Caroline. (2023). *Habiter nos corps*. Cardinal.
- ARIELY, Dan. (2010). *Predictably irrational : The hidden forces that shape our decisions*. Harper Perennial.
- ARNSTEIN, Sherry R. (2019). A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Planning Association*, 85(1) : 24-34. <https://doi.org/10.1080/01944363.2018.1559388>.
- ASCHER, François. (1995). *Métapolis : Ou l'avenir des villes*. Odile Jacob.
- BARTHES, Roland. (2010). *Mythologies*. Seuil.
- BERQUE, Augustin. (1987). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin.
- BERQUE, Augustin. (2011). Sujet, fûdo, mésologie. *Cahiers de géographie du Québec*, 54(153) : 459-470. <https://doi.org/10.7202/1005605ar>.
- BERQUE, Augustin. (2015). Mythologie de l'urbain diffus. *Annales de géographie*, 704(4) : 351-365. <https://doi.org/10.3917/ag.704.0351>.
- BERQUE, Augustin. (2018). Trajection et réalité. Dans Marie AUGENDRE, Jean-Pierre LLORED et Yann NUSSAUME (dir.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène?* (pp. 29-40). Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.augen.2018.01.0029>.
- BLAISEL, Xavier. (1994). La logique du don dans le mythe de la lune et du soleil. *Religiologiques*, 10(1) : 111-141.
- BLAISEL, Xavier. (1995). Tradition et déconstruction dans trois mythes inuit. Dans Jean-Michel LACROIX, Michèle THERRIEN, Anne-Victoire CHARRIN (dir.), *Peuples des Grands Nord, Traditions et transition* (p. 315-322). Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- BOBINEAU, Olivier. (2009). Du pouvoir politique et du pouvoir du don : La dialogie fractale de l'Église catholique. *Revue du MAUSS*, 34(2) : 403-427. <https://doi.org/10.3917/rdm.034.0403>.

- BOBINEAU, Olivier et N'GAHANE, Pierre. (2019). *La voie de la radicalisation. Comprendre pour mieux agir*. Armand Colin.
- BRIGGS, Jean. (1983). Le modèle traditionnel d'éducation chez les Inuit : Différentes formes d'expérimentation face à l'inconnu. *Études/Inuit/Studies*, 13(1) : 13-25.
- CASSELOT, Marie-Anne et GAGNON, Cécile. (2024). *Existantes : Pour une philosophie féministe incarnée*. Remue-ménage.
- CHOAY, Françoise. (2006). *Pour une anthropologie de l'espace*. Seuil.
- CHOLLET, Mona. (2021). *Réinventer l'amour : Comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*. La Découverte.
- COLLIGNON, Béatrice. (1995). La construction de l'identité par le territoire : Quelques réflexions à partir du cas des Inuit, d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés). Université de Paris 1.
- COLLIGNON, Béatrice. (2001). Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit. *Annales de Géographie*, 110(620) : 383-404.
<https://doi.org/10.3406/geo.2001.1731>.
- DAOUST, Valérie. (2018). La politique de l'éros dans les courants philosophiques occidentaux. Dans Martin BLAIS et Joseph Josy LEVY (dir.), *Qu'est-ce que l'érotisme ? Philosophie, sciences sociales, clinique* (p. 51-100). Liber.
- DENEAULT, Alain. (2019a). *L'économie de la foi*. Lux Éditeur.
- DENEAULT, Alain. (2019b). *L'économie de la nature*. Lux Éditeur.
- DENEAULT, Alain. (2020). *L'économie esthétique*. Lux Éditeur.
- DENEAULT, Alain. (2021). *L'économie psychique*. Lux Éditeur.
- DENEAULT, Alain. (2024). *L'économie de la pensée*. Lux Éditeur.
- DESBIENS, Caroline. (2012). 10 Idées pour le Nord : Un manifeste pour la nordicité. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159) : 643-659.
<https://doi.org/10.7202/1015311ar>.

- DRESSAYRE, Marine. (2017). *L'élimination des sages-femmes au Québec de 1847 à 1920 : Analyse du discours des médecins (Mémoire de maîtrise)*. Université Pierre et Marie Curie, France.
- DUFOUR, Dany-Robert. (2018). Du vrai, du beau, du juste et du bien. Hypothèses sur le déclin des idéaux de la culture occidentale. *Revue du MAUSS*, 51(1) : 147-176. <https://doi.org/10.3917/rdm.051.0147>.
- DULAC, Germain. (2004). Masculinité et intimité. *Sociologie et sociétés*, 35(2) : 9-34. <https://doi.org/10.7202/007918ar>.
- DUSSY, Dorothée. (2021). *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste*. Pocket. <https://doi.org/10.3917/pock.dussy.2021.01>.
- EIGUER, Alberto. (2010). *Psychanalyse du libertin*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.eigue.2010.01>.
- EIGUER, Alberto. (2021). *Le pervers narcissique et son complice*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.eigue.2021.01>.
- ELIADE, Mircea. (1957). *Mythes, rêves et mystères (Neuausg.)*. Gallimard.
- ELIADE, Mircea. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- ELIADE, Mircea. (1965). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- FEDERICI, Silvia. (2014). *Caliban et la sorcière : Femmes, corps et accumulation primitive*. Entremonde.
- FEDERICI, Silvia. (2019). *Le capitalisme patriarcal*. La fabrique.
- FLAHAULT, François. (2008). Comment l'homme peut-il être à la fois égoïste, bon et méchant? *Revue du MAUSS*, 31(1) : 307-317. <https://doi.org/10.3917/rdm.031.0307>.
- FORTIN, Julie. (2020). Les dimensions silencieuses de l'acceptabilité sociale au Nunavik : Le cas d'Aupaluk. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(2) : 73-84. <https://doi.org/10.7202/1070760ar>.
- FOUCAULT, Michel. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

- GONZALEZ, Francisco J. (2018). L'érotisme dans les philosophies antiques. Dans Martin BLAIS et Joseph Josy LEVY (dir.), *Qu'est-ce que l'érotisme ? Philosophie, sciences sociales, clinique* (p. 13-30). Liber.
- HEIDEGGER, Martin. (1958). *Essais et conférences* (4e éd). Gallimard.
- HERVE, Caroline. (2015). *Le pouvoir vient d'ailleurs. Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik*. PUL.
- HINTON, Ladson. (2008). Trous noirs, inquiétante étrangeté et transformation. *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 125(1) : 31-46. <https://doi.org/10.3917/cjung.125.0031>.
- HOYAUX, André.-Frédéric. (2015). Habiter : Se placer plaçant et se penser pensant. *Annales de géographie*, 704(4) : 366-384. <https://doi.org/10.3917/ag.704.0366>.
- HUBNER, Patrick. (1996). Structure du mythe. *Babel. Littératures plurielles*, (1) : 7-21. <https://doi.org/10.4000/babel.3126>.
- ILLICH, Ivan. (1984). L'Art d'habiter [Conférence]. Conférence communication présentée au *Dans le miroir du passé : conférences et discours, 1978-1990, Angleterre*. Repéré à <https://topophile.net/savoir/l-art-d-habiter/>.
- IRIBARREN, Leopoldo. (2007). Du muthos au logos Le détour par la pragmatique des discours. *Labyrinthe*, 1(28) : 133-144. <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.2733>
- KELLY, Liz et TILLOUS, Marion. (2019). Le continuum de la violence sexuelle. *Cahiers du Genre*, 66(1) : 17-36. <https://doi.org/10.3917/cdge.066.0017>.
- KIMMERER, Robin W. (2021). *Tresser les herbes sacrées : Sagesse ancestrale, science et enseignements des plantes*. Le Lotus et l'éléphant.
- LAURENT, Jérôme. (2006). *Le charme : Un pouvoir si singulier*. Larousse.
- LAVIGNE, Julie et PIAZZESI, Chiara. (2019). Femmes et pouvoir érotique. *Recherches féministes*, 32(1) : 1-18. <https://doi.org/10.7202/1062221ar>.

- LEVI-STRAUSS, Claude. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135(1) : 5-27. <https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632>
- LORDE, Audre. (2000). Uses of the Erotic : The Erotic as Power. Dans Drucilla. CORNELL (dir.), *Feminism And Pornography* (p. 569-574). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198782506.003.0032>.
- MANDEVILLE, Bernard. (1714). *La fable des abeilles* (2e éd.). Librairie Philosophique J. Vrin.
- MARTUCELLI, Danilo. (2004). Figures de la domination. *Revue française de sociologie*, 45(3) : 469-497. <https://doi.org/10.3917/rfs.453.0469>.
- MATRIX. (1984). *Making Space : Women and the Manmade Environment*. Verso Books.
- MAUSS, Marcel. (1902). *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Presses universitaires de France.
- MAUSS, Marcel . (1923). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Flammarion
- MERCHANT, Carolyn. (1980). *La mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*. Wildproject.
- MERCURE, Daniel. (2005). Libéralisme et lien social : Une analyse critique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 119(2) : 333-346. <https://doi.org/10.3917/cis.119.0333>.
- MOREAU, Pierre-François (1978). *Les racines du libéralisme : Une anthologie*. Seuil.
- MORIN, Edgar. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Points.
- NEMEH-NOMBRE, Philippe. (2024). *Improviser le reste : Études noires, risqués poétiques, relationalité décoloniale*. Terrains vagues.
- QUELLEC, Jean-Loïc. (2022). *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*. La Découverte.

- RAFFESTIN, Claude. (2005). Paysage et territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 21(53-54) : 123-134. <https://doi.org/10.7202/021360ar>.
- ROSA, Hartmut. (2023). *Rendre le monde indisponible*. La Découverte.
- SENNETT, Richard. (1996). *Flesh and Stone : The Body and the City in Western Civilization*. W. W. Norton & Company.
- SENNETT, Richard. (2000). *La conscience de l'oeil : Urbanisme et société*. Ed. de la Passion.
- SENNETT, Richard. (2022). *Ce que sait la main : La culture de l'artisanat*. Albin Michel.
- STAIRS, Arlene. (1992). Self-image, World-Image : Speculations on Identity from Experiences with Inuit. *Ethos*, 20(1) : 116-126. <https://doi.org/10.1525/eth.1992.20.1.02a00050>.
- ST-AMANT, Stéphanie. (2013). Déconstruire l'accouchement : Épistémologie de la naissance, entre expérience féminine, phénomène biologique et praxis technomédicale. Thèse ou essai doctoral accepté. Université du Québec à Montréal, Montréal (Québec, Canada). Repéré à <https://archipel.uqam.ca/6134/>.
- STÉBÉ, Jean-Marc et MARCHAL, Hervé. (2019). *Introduction à la sociologie urbaine* (2e édition). Armand Colin.
- TAROT, Camille. (2008). *Le symbolique et le sacré : Théories de la religion*. Editions La Découverte.
- TERESTCHENKO, Michel. (2004). Égoïsme ou altruisme ? : Laquelle de ces deux hypothèses rend-elle le mieux compte des conduites humaines ? *Revue du MAUSS*, 23(1) : 312-333. <https://doi.org/10.3917/rdm.023.0312>.
- VALENTINE, Gill. (1989). The Geography of Women's Fear. *Area*, 21(4) : 385-390.
- VOLANT, Éric. (2018). Les aléas d'érôs et d'agapè au sein du christianisme. Dans Martin BLAIS et Joseph Josy LEVY (dir.), *Qu'est-ce que l'érotisme ? Philosophie, sciences sociales, clinique* (p. 31-50). Liber.

WOLFF, Francis. (2008). *Aristote et la politique*. Presses Universitaires de France.

Penser le « capitalisme vertueux ». Compte-rendu de l'ouvrage *Le management de la vertu : la diversité à New York et à Paris*, de Laure Bereni

Mélina Chasles

C'est en juin 2023 que la Cour suprême des États-Unis interdit la « discrimination positive » (*affirmative action*) dans les études supérieures en se basant sur la proposition qu'elle était en réalité une forme de discrimination en elle-même (The Economist, 2023). La même année, la sociologue française Laure Bereni publie *Management de la vertu : la diversité en entreprise à New York et Paris* (2023), dans lequel elle présente les résultats d'une étude réalisée auprès de « managers de la diversité » parisiens et new-yorkais·es entre 2008 et 2016.

En débutant par un portrait de l'histoire de la « diversité » – ou des causes de son développement en expansion dans les entreprises – elle met la table en effectuant une comparaison des contextes états-unien et français à cet égard. Elle analyse alors l'élaboration et l'application du *management* de la diversité aux États-Unis et en France depuis les années 1980 et 2000, pour ensuite les comparer. Ce sont notamment les écarts en ce qui concerne les rhétoriques managériales, le rapport à la race, au genre et au droit (aux systèmes de justice, incidemment) qui permettent cette analyse comparative. À partir des résultats issus de cette recherche, Bereni propose une typologie de l'ethos professionnel des managers de la diversité, mettant l'accent sur les frontières entre entreprise et société.

Le réalisme identitaire

En s'inspirant du concept de réalisme racial de John Skrentny (2014), Bereni propose le concept de réalisme identitaire, qu'elle définit par « l'assignation tacite d'une valeur à certains attributs identitaires pour l'exercice de certaines fonctions » (2023 : 206) ou par la

« valorisation/dévalorisation organisationnelle de l'identité minoritaire ou majoritaire des salariés pour l'exercice de certaines fonctions, en articulant ici race et genre » (2023 : 179). Autrement dit, en partant de la conceptualisation proposée par Skrentny voulant expliquer la pratique d'entreprises consistant à considérer la race comme « réelle », au sens où elle serait un critère de compétence en soi au moment de l'embauche et à l'emploi, Bereni élargit sa portée en y incluant non seulement la race, mais l'ensemble des caractéristiques socialement perçues. Ce que Bereni souhaite mettre de l'avant par l'utilisation de ce concept, c'est bien la prise en considération des caractéristiques entre autres raciales et genrées comme disposant d'une valeur tacite, lors de l'embauche et à l'emploi des personnes occupant le poste de manager de la diversité.

Par le contenu des entrevues réalisées en France et aux États-Unis, *Management de la diversité* brosse un portrait complet et détaillé des oppositions entre les États-Unis et la France en ce sens. Aux États-Unis, ce seraient les identités dites minoritaires qui sont mises de l'avant à l'embauche pour les postes en diversité. Plusieurs *managers* de la diversité, tant des hommes que des femmes, blanches ou non, font d'ailleurs référence à une certaine « compétence culturelle » (2023 : 69) émanant de la capacité de s'identifier aux réalités des (*relate to*) personnes concernées. Un des revers de cette apparente valorisation des caractéristiques raciales est cependant la minimisation potentielle des capacités liées à l'emploi et de la légitimité des personnes, au profit de leurs caractéristiques identitaires. Cette minimisation se présente tant dans la non-reconnaissance de compétences autres que celles pouvant provenir de leur identité (par exemple lorsqu'une personne se voit reléguée à un poste de *manager* de la diversité alors que sa formation et ses qualifications n'y sont pas liées), que dans la minimisation de leurs compétences dans l'ensemble (par exemple en assumant qu'une personne ait pu uniquement être engagée en raison de son identité minoritaire). Plusieurs personnes, particulièrement des femmes non-blanches, doivent alors également constamment revendiquer leur légitimité dans le poste, malgré le fait que leur identité raciale et genrée ait pu être à la source de leur reconnaissance initiale. Leurs revendications d'un statut d'expertes, d'ailleurs,

se voient continuellement affligées par la représentation blanche et masculine de la figure d'expertise (2023 : 192). Au demeurant, au moment de l'enquête, c'est un homme blanc qui tient la réputation d'être un des consultants les plus influents en termes de management de la diversité aux États-Unis (2023 : 185).

En comparaison, la France tendrait au contraire à valoriser les identités dites majoritaires dans les postes de diversité sous une supposition de l'objectivité de ces dernières. Cette valorisation s'expliquerait par l'idée que la non-blanchité des *managers* de la diversité pose un problème puisqu'elle rend visible une « signification ethnoraciale de la diversité » (2023 : 199). Autrement dit, c'est dans une volonté de retirer les particularités raciales, genrées ou autres que l'identité majoritaire est considérée comme étant idéale pour ces postes devant supposément relever d'une neutralité la plus absolue possible. Cette présomption de neutralité apposée aux personnes n'étant pas à la cible de discriminations fondées sur leur identité est certainement largement critiquée par Bereni :

[L]a non-blanchité des responsables diversité les expose au soupçon d'une vision partielle (subjective) et partielle (militante) dans le traitement des questions liées à l'origine et constitue par là même un obstacle à la reconnaissance de leur expertise et de leur loyauté à la raison managériale. Ce soupçon ne pèse pas, en revanche, sur les personnes blanches, qui jouissent du privilège d'incarner une position universelle, en dehors de la race (Frankenberg, 1993), et bénéficient à ce titre d'une présomption d'objectivité encore plus forte dans le traitement des questions minoritaires (2023 : 203).

Dans cette même ligne d'idées, les dynamiques soulevées à travers le concept de réalisme identitaire dans *Management de la diversité* s'associent fréquemment à la perception erronée que toute discrimination fondée sur l'identité serait rendue impossible par la mise en place de processus gestionnaires. On entend par exemple qu'il n'y aurait : « aucune part à la subjectivité. [...] [U]ne personne noire, asiatique, voilà, si elle est

compétente dans l'entreprise [...], les gens ne voient absolument plus sa différence » (Bereni, 2023 : 197, emphase ajoutée). Bien que cette dynamique soit bien plus fortement prononcée à Paris, Bereni rappelle que New York n'échappe pas non plus à de tels discours, voulant parfois même que la présence d'hommes blancs dans les rangs du *management* de la diversité accorderait du prestige à la fonction (2023 : 185).

Une typologie du management de la vertu

L'ouvrage de Bereni aboutit à l'élaboration d'une typologie de l'ethos des *managers* de la diversité au sixième chapitre. Elle bâtit cette typologie en deux axes : l'axe des abscisses étant la propension à revendiquer une posture critique à l'égard des normes gestionnaires dominantes ; l'axe des ordonnées représentant la propension à inscrire la fonction de la diversité dans un champ plus large que l'entreprise. Par cette typologie, elle identifie six catégories de *managers*, divisées en trois groupes : les gardiens de l'égalité des chances (*equal opportunity gatekeepers* – É.-U.) et les militants professionnels (FR) dans la catégorie de l'expert critique ; les dirigeantes communautaires (*community leaders* – É.-U.) et les professionnelles de la vertu (FR) dans la catégorie des expertes investies ; les moteurs de profit (*profit drivers* – É.-U.) et les gestionnaires de projets (FR) dans la catégorie d'expertes distanciées. Cette typologie agit comme réel outil dans la compréhension des attitudes des *managers* de la diversité tant aux États-Unis qu'en France, en fonction de leurs valeurs gestionnaires ou critiques d'elles ; managériales ou macrosociales. Les explications offertes dans ce chapitre permettent également de concevoir les investissements personnels et professionnels des managers de la diversité à partir, entre autres, de caractéristiques identitaires genrées et raciales.

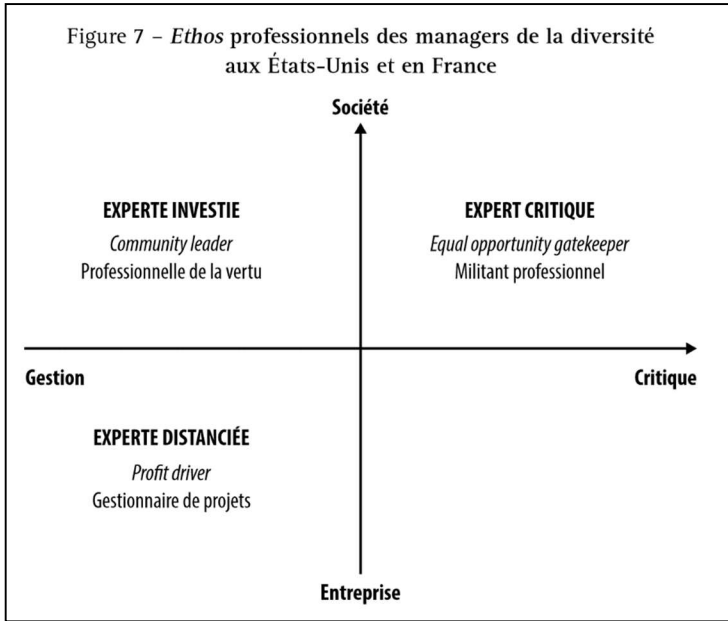


Tableau 1 : Typologie de l'éthos professionnel des managers de la diversité (2023 : 212)

Le réalisme identitaire jouerait par ailleurs un rôle important dans cet éthos managérial. En effet, la répartition des trois catégories principales serait particulièrement genrée et dépendante de son contexte sociohistorique, français ou états-unien : « Des deux côtés de l'Atlantique, la posture d'expert critique, qui transgresse discrètement l'éthos managérial dominant, concerne davantage les hommes [...]. Cet éthos professionnel improbable est en effet encore plus difficile à affirmer pour les femmes, davantage suspectées de manquer de neutralité » (2023 : 213). C'est pour cette même raison que la position de l'experte distanciée (qui se résume à être la catégorie la plus purement managériale) serait également plus occupée par des femmes – surtout blanches – visant à se séparer le plus possible de luttes féministes, tant en France qu'aux États-Unis.

Mais ces positionnements dans la typologie proposée dans *Management de la diversité* constituent en eux-mêmes un cercle vicieux. Les réticences des femmes, par exemple, à reconnaître une valeur militante ou socialement ancrée à leur travail est un résultat de leurs propres préjugés. Ces fausses croyances internalisées débouleraient en des répercussions concrètes sur les personnes qui devraient normalement bénéficier de l'implémentation de *managers* de la diversité dans leur entreprise. Conséquemment, vu l'importance accordée à la rhétorique managériale et entrepreneuriale, Bereni soutient que les pratiques liées au *management* de la diversité ont une incidence réelle et active sur la société dans laquelle elles s'insèrent, qu'il s'agisse de la France ou des États-Unis.

Le cercle vicieux du capitalisme vertueux

Le fil conducteur de l'ouvrage est celui de la critique du « capitalisme vertueux » ou du « capitalisme responsable » (Institut Montaigne, 2020). Il revient fréquemment que les *managers* de la diversité doivent perpétuellement valoriser leur rôle en entreprise à travers l'échelle de valorisation du profit financier. En effet, les discours rapportés dans *Management de la vertu* permettent de déduire que le travail de diversité ne serait que rarement subversif. Dans un rapport du cabinet Heidrick & Struggles portant sur le rôle de Responsable en chef de la diversité (*Chief Diversity Officer*, CDO), on compte d'ailleurs sept compétences présentées comme essentielles au *management* de la diversité : le sens des affaires, le *leadership*, le *management* du changement, l'orientation vers les résultats, la construction ou le maintien de la crédibilité, la capacité à influencer et, enfin, un engagement en matière de diversité (Dexter, 2010 : 4-5). Dans ce même rapport, la description de l'engagement à la diversité nommée est décrite tant comme ayant une valeur en soi que comme représentant un engin de performance managériale (2010 : 5). Dans un contexte où le travail de subversion des échelles de valorisation collectivement approuvées est ardu – s'il est même entamé – il est difficile d'entrevoir comment des politiques de diversité en entreprises puissent retentir concrètement sur les expériences des personnes visées par ces dernières.

C'est là que l'auteurice fait référence à la sociologie critique du capitalisme vertueux, qui attribuerait « au monde gestionnaire et marchand un rôle majeur dans la résolution des problèmes non seulement économiques mais aussi sociaux et politiques » (Bereni, 2023 : 244). Autrement dit, qu'il s'agisse de racisme, de menaces à la démocratie ou d'inégalités au sens large, un pouvoir considérable serait attribué aux entreprises, en ce qui concerne les changements sociaux de fond.

Malgré toute la bonne volonté de plusieurs *managers* de la diversité tant en France qu'aux États-Unis, les politiques mises en place ainsi que leur pouvoir réel d'action demeurent excessivement restreints (parfois même au sein de leur propre entreprise), voire effacés. Parfois, les politiques sont reléguées à la seule importance d'être paradées sur les sites web et les événements diversité (2023 : 244). *Management de la vertu* montre et met habilement en lumière cette contradiction « entre vertu et apparence de la vertu, entre nécessité de coopter des enjeux sociaux et de se prémunir contre leurs spectres politiques » (2023 : 251), résultant en un outil concret dans le champ de la sociologie critique du capitalisme vertueux.

Penser le « capitalisme vertueux ». Compte-rendu de l'ouvrage 141
Le management de la vertu : la diversité à New York et à Paris,
de Laure Bereni

Bibliographie

BERENI, Laure. (2023). *Le management de la vertu : La diversité en entreprise à New York et à Paris*. Presses de Sciences Po.

DEXTER, Billy. (2010) *The Chief Diversity Officer today. Inclusion Gets Down to Business*. Heidrick and Struggles.

Institut Montaigne (2020). *Le Capitalisme responsable : une chance pour l'Europe*. Institut Montaigne.

SKRENTNY, John David. (2014). *After Civil Rights – Racial Realism in the New American Workplace*. Princeton University Press.

The Economist [non spécifié]. (2023, 29 juin). Why America's Supreme Court has ended affirmative action.
https://www.economist.com/united-states/2023/06/29/why-americas-supreme-court-has-ended-affirmative-action?ppccampaignID=18798097116&ppcadID=&gad_source=1&gclid=aw.ds.

Réflexions critiques sur « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation », dans *Actuel Marx*

Gabriel Demers-Hamel

Ce texte est un compte-rendu critique de l'article scientifique Le « nouvel impérialisme » : accumulation par expropriation, paru en 2004 dans le 35^e numéro de la revue *Actuel Marx*. Cet article a été écrit par le chercheur David Harvey, géographe, économiste et marxiste. Ce compte-rendu est divisé en deux parties : la première est une présentation générale de l'article en question, la seconde est une analyse critique de certaines idées présentées dans celui-ci, notamment de ce que nous appelons la thèse de la distinction du nouvel impérialisme (NI).

Présentation générale

L'article scientifique « Le "nouvel impérialisme" : accumulation par expropriation » présente qu'au cours de son histoire, le capitalisme a connu plusieurs conflits, crises et restructurations, mais qu'il a survécu, notamment grâce à la construction et l'utilisation de dispositifs spatio-temporels¹, différents types d'impérialismes et de pratiques impérialistes, certains pouvoirs et politiques d'États, la reproduction élargie (RÉ) et l'accumulation par expropriation (APE). Ce dernier phénomène, qui est au cœur du texte en question, est conceptualisé par Harvey, s'appuyant notamment sur les écrits d'Arendt (1982) et de Luxemburg (1967), comme étant une actualisation du concept marxien d'accumulation primitive ou initiale (API), qui désigne une « accumulation fondée sur la prédation, l'escroquerie et la violence » (Harvey, 2004 : 75). L'extension du concept harveyen ne correspond cependant pas à celui de Marx. En

¹ Pour mieux comprendre ces dispositifs et leurs rôles, vous pouvez vous référer à ces deux livres : (1) Harvey, D. *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, New York, Routledge, 2001 ; (2) Harvey, D. *The Limits To Capital*, Oxford, Basil Blackwell, version *reprint*, Londres, Verso, 1999.

effet, alors que l'API renvoie au mouvement des *enclosures* au début du capitalisme, l'APE renvoie à une multitude de processus permanents de « formes diverses » dont le « mode de fonctionnement est souvent lié aux circonstances et au hasard » (2004 : 75 et 78). L'auteur avance d'ailleurs l'hypothèse selon laquelle « l'incapacité d'accumuler par le biais d'un processus régulier de reproduction élargie a été accompagnée d'une multiplication de tentatives visant à favoriser l'accumulation par l'expropriation », après quoi il conclut « que telle est la marque distinctive de ce que certains se plaisent à désigner comme le "nouvel impérialisme" » (2004 : 72-73). Réfléchissant aux liens entre ces éléments dans la perspective d'un matérialisme historico-géographique, David Harvey distingue trois phases de « domination politique de la bourgeoisie » pour lesquelles :

[l]es formations sociales capitalistes [...] ont [...] [recouru] à des pratiques quasi-impérialistes pour mettre des dispositifs spatio-temporels aptes à faire face à leurs problèmes de suraccumulation » : (1) « la période 1884-1945 » de « l'impérialisme eurocentriste » ; (2) la période 1945-1970 du « "super-impérialisme" américain » ; (3) et la période débutant en 1970 du « nouvel impérialisme américanocentré » (Harvey, 2004 : 79-85).

Analyse critique

David Harvey affirme qu'une augmentation des essais ayant pour objectif d'agir en faveur de l'accumulation par expropriation est le caractère qui distingue le NI, ou encore que « les vagues successives d'accumulation par expropriation » soient le « signe distinctif du nouvel impérialisme américanocentré » (2004 : 85). Cette thèse met en lumière que l'APE est un critère important pour distinguer le NI. Nous pouvons cependant proposer l'antithèse selon laquelle ces tentatives et ces vagues ne sont pas suffisantes pour constituer l'élément distinguant cet impérialisme d'autres types d'impérialismes. Une raison qui peut participer à justifier épistémiquement cet argument est la suivante : étant donné que les

éléments décrits dans cette thèse pour distinguer le NI peuvent-être identifiés dans d'autres formes d'impérialismes, comme le montre lui-même Harvey dans son article, ces éléments ne peuvent pas constituer à eux seuls la marque ou le signe distinctif du NI. Il apparaît donc vraisemblable que d'autres éléments soient importants à tenir en considération pour différencier de manière significative le NI d'autres types d'impérialismes. C'est notamment ce que tend à montrer Fuchs qui – après avoir analysé de façon critique le NI à l'aune des cinq caractéristiques qui définissent l'impérialisme selon la théorisation qu'en fait Lénine – montre que la financiarisation, l'hyper-industrialisation et l'informatisation sont trois importantes tendances économiques qui le caractérisent (Fuchs, 2010 : 56).

Dans une perspective similaire, d'autres auteurs identifient de nouveaux aspects à l'impérialisme contemporain (O'Byrne, 2005 ; Sklair, 2002). Bien que Harvey tienne partiellement en compte ces processus et ces aspects, il réduit la distinction du NI au fait qu'il est davantage marqué par l'APE que par la RÉ. C'est ainsi que l'auteur affirme que « [l]'équilibre entre l'accumulation par l'expropriation et la reproduction élargie a déjà basculé en faveur de la première » et que « [c]e basculement constitue le sceau même du nouvel impérialisme » (Harvey, 2004 : 89). Toutefois, nous pouvons émettre des doutes sur l'acuité de ce diagnostic dans la mesure où aucunes données statistiques appuyant d'une manière convaincante ce basculement métaphorique entre ces deux formes d'accumulation de capital ne nous ont été présentées. Qui plus est, l'utilisation de cette métaphore semble indûment suggérer un modèle d'intelligibilité mécaniciste des rapports entre la RÉ et l'APE, alors que les opérations qui les lient paraissent nécessiter une théorisation plus complexe. Concluant cette analyse critique en considérant qu'il est réducteur de distinguer le NI seulement en fonction de l'état d'équilibre et/ou de basculement dans lequel se situent la RÉ et l'APE, nous appelons les chercheur·euses à raffiner la construction idéaltypique de cet impérialisme afin que nous puissions identifier ses caractéristiques distinctives d'une manière plus compréhensive.

Bibliographie

- ARENDR, Hannah. (1982). *L'impérialisme*. Fayard.
- BOHMAN, James. (2005). Toward a Critical Theory of Globalization : A Habermasian Approach. Dans Richard P. Appelbaum et William I. Robinson (dir.), *Critical Globalization Studies* (p. 75–87). Routledge.
- FUCHS, Christian. (2010). New imperialism. *Global Media and Communication*, 6(1) : 33–60.
- HARVEY, David. (2004). Le « Nouvel Impérialisme » : accumulation par expropriation. *Actuel Marx*, 35 : 71-90.
<https://doi.org/10.3917/amx.035.0071>
- LUXEMBOURG, Rosa. (1967). *L'accumulation du Capital*. Maspéro.
- SKLAIR, Leslie. (2002). *Globalization : Capitalism and its Alternatives*. Oxford. Oxford University Press.

Vers une science sociale des flux? Retour sur *Propagations*, de Dominique Boullie

Félix Laliberté

Dans *Propagations*, Dominique Boullier engage les sciences sociales dans un ambitieux projet visant à fonder un nouveau paradigme, un nouveau point de vue sur le social. Selon l'auteur, les deux paradigmes dominants au sein des sciences sociales – l'un conférant un pouvoir d'agir aux structures sociales (héritage) et l'autre aux préférences individuelles (arbitrage) – échouent à expliquer les phénomènes de transferts horizontaux (voisinage), comme les mouvements de foule et la propagation de fausses nouvelles sur les réseaux numériques. Dans cette perspective, les données et les méthodes statistiques traditionnelles des sciences sociales sont inadaptées pour modéliser les dynamiques complexes de propagation. Or, les dispositifs de traçabilité numérique et les méthodes de *machine learning* permettraient désormais l'analyse de propagation de messages, de mèmes¹, de sujets d'actualité, etc. Revisitant la théorie tardienne, Boullier propose alors de théoriser un nouveau pouvoir d'agir, celui des entités circulantes qui se propagent par voisinage sur les réseaux numériques.

La première partie de l'ouvrage vise à établir que les sciences sociales peuvent s'appropriier les concepts et les méthodes développés par des disciplines qui leur sont extérieures et qui travaillent sur les propagations, afin de développer une théorie sociale des propagations. Boullier répertorie six champs d'études dans lesquels les propagations sont reconnues, chacun faisant l'objet d'un chapitre : les virus, les objets, la culture, la valeur, les rumeurs et les mouvements de foule. L'auteur débute par présenter la façon dont l'épidémiologie analyse les propagations de virus et aborde plusieurs notions qui deviendront centrales à l'ouvrage (p. ex.,

¹ Un mème (ou mème Internet) est une image, souvent éditée et accompagnée de texte, qui est partagée sur les plateformes numériques pour transmettre une idée, une référence, une émotion, etc.

exposition, instruments de traçabilité, vitesse de propagation et *tipping point*). S'ensuit une réflexion sur les connaissances pouvant être extraites des études de propagation d'objets, de signes et de traces, lorsqu'ils sont théorisés et analysés comme des entités circulantes par des disciplines telles que l'archéologie et la sémiotique. Boullier enchaîne avec la propagation de la culture, à travers une analyse critique du darwinisme culturel, de la mémétique, de la philologie et de la scientométrie, ainsi que des notions telles que le hasard, l'agentivité et le transfert horizontal. Puis, un examen de la propagation de la valeur financière lors de paniques boursières permet d'aborder la question de la stochasticité en sciences sociales. L'analyse se poursuit avec un chapitre dédié aux propagations de rumeurs, de leur traçabilité numérique et de leur calculabilité. En découle finalement une réflexion sur la modélisation des propagations de mouvements de foule, notamment au regard de la fouloscopie, et de ses limites assumées.

Dans la seconde partie, Boullier nous invite à revisiter le thème d'imitation développé par Gabriel Tarde, sans toutefois se contenter de ses intuitions, ce dernier ne disposant guère de l'infrastructure de connaissance et des données permettant de tester ses énoncés. Toutefois, la traçabilité des comportements sociaux, permise par le numérique en réseau, combinée aux méthodes de *machine learning*, rendrait désormais possibles la construction et la mise à l'épreuve des théories de propagations. Pour ce faire, Twitter serait le terrain de prédilection en raison de ses propriétés. L'auteur souligne que les données sont plus facilement accessibles, rappelant que « ce n'est pas un hasard si la science des données s'est emparée activement de Twitter comme source d'expérimentations et de modélisation » (2023 : 158). De plus, si Twitter n'est pas représentatif des propagations sur le Web, en revanche, « tout est en place pour produire une machine virale, une machine mémétique » (2023 : 159) : brièveté des messages, *hashtags*, bouton Retweet, *trending topics*, etc. Ainsi, par sa capacité à attirer les acteurs les plus dépendants au rythme de réaction aux informations (p. ex., journalistes et décideurs politiques), Twitter « synchronise la vie politique » (2023 : 184). Plusieurs méthodes couramment employées pour analyser les données numériques (p. ex., l'analyse de sentiment et

l'analyse de réseaux) sont présentées, ainsi que leurs limites. À l'aide de quelques exemples de recherche adoptant des approches centrées sur les propagations, Boullier vise à démontrer que « la faisabilité opérationnelle d'un point de vue (standpoint) centrée sur le pouvoir d'agir des propagations est validée par les sciences des données » (2023 : 180). Si les indicateurs (p. ex., de portée et d'engagement) et les méthodes de *machine learning* développés par les sciences des données peuvent servir aux sciences sociales, ces dernières sont surtout invitées à mettre en valeur leur capacité à construire un cadre conceptuel permettant d'analyser robustement les propriétés sémiotiques des tweets et des mèmes. Boullier s'attaque finalement au problème de l'accès aux données des plateformes par la recherche publique, tout en rappelant que l'usage des traces de propagation de messages et de mèmes présente peu de risques d'atteinte à la vie privée.

La troisième partie du livre constitue le cœur de la thèse. Boullier s'appuie sur les travaux de Desrosières pour retracer l'histoire de la quantification du social, qu'il catégorise en trois générations, chacune ayant offert un nouveau point de vue sur le social et une nouvelle distribution du pouvoir d'agir. La première génération, qui fut rendue possible grâce aux recensements et aux registres des instituts nationaux, a d'abord permis de rendre visible la société comme un tout agissant. Des sociologues comme Durkheim et Bourdieu ont ainsi mis en lumière le pouvoir d'agir des structures sociales sur les individus. La seconde génération a été rendue possible grâce aux méthodes d'enquête par échantillonnage, validées par les statisticiens, ainsi que les commandes des médias de masse pour mesurer l'opinion publique. Ce nouveau dispositif technique a permis à des auteurs comme Lazarsfeld, Boudon et Kahneman de rendre compte du pouvoir d'agir des préférences individuelles à travers la figure de l'agent rationnel (et ses biais cognitifs). Pour Boullier, les dispositifs de traçabilité numérique, combinés aux méthodes de calcul du *machine learning*, offrent désormais la possibilité d'analyser les traces laissées sur les réseaux numériques et l'essor d'une troisième génération de sciences sociales, d'un nouveau point de vue sur le social. Inspiré par la théorie de l'imitation de Tarde et la théorie de l'acteur-réseau de Latour, Caillon et Law, jusqu'alors impossibles à mettre à l'épreuve, l'auteur propose de

théoriser un nouveau pouvoir d'agir, celui des entités circulantes (p. ex., tweets, sujets d'actualité et mêmes) qui, par leurs propriétés sémiotiques, nous traversent et se répliquent. L'analyse des traces laissées par les réactions (p. ex., mentions J'aime, retweet et vérifications) aux signaux permettrait de mieux comprendre la viralité de ces entités, modélisable grâce à l'analyse des *patterns* de courbes de propagation ainsi que de leurs variations. Ce nouveau point de vue assigne un troisième statut aux êtres humains : ils sont héritiers et agents rationnels, mais également les véhicules de propagations. Ainsi, « les propagations relèvent du voisinage, des imitations par proximité, par contagion et viralité, par mouvement de foule ou de public mais toujours grâce à la puissance spécifique de ce qui circule » (2023 : 208).

Tout au long de l'ouvrage, Boullier fait un rigoureux travail de reconnaissance de chaque point de vue ainsi que de leur complémentarité. Il rappelle à de nombreuses reprises qu'une théorie du tout social est impossible à construire, tout en mettant à l'épreuve simultanément le rôle de l'héritage, de l'arbitrage et du voisinage. Chaque point de vue disposerait de son propre cadre conceptuel, de ses propres méthodes et critères de validité, de ses propres limites et contextes d'application ainsi que de sa propre distribution du pouvoir d'agir. L'auteur présente une honnête proposition diplomatique afin que les trois points de vue qu'il décrit coexistent au sein des sciences sociales. *Propagations* invite les chercheurs à porter un regard critique sur la cohérence entre les données qu'ils exploitent (qualitatives et quantitatives), les méthodes qu'ils utilisent, les cadres conceptuels qu'ils mobilisent et le pouvoir d'agir qu'ils distribuent.

Le livre offre une réflexion sur la portée politique de ce nouveau point de vue, à travers la question de l'accès aux traces numériques et celle de l'intervention sur la vitesse de propagation lors de crises (p. ex., sociales, politiques, sanitaires et écologiques). L'accès aux traces numériques renforcerait la capacité des sciences sociales à traiter plusieurs problèmes sociaux, tels que la propagation de rumeurs et la polarisation politique. Comme plusieurs, Boullier appelle à sortir du discours alarmiste sur les bulles de filtre (Pariser, 2011), qui dépeint les citoyens comme

impuissants face aux systèmes algorithmiques. Alors que s’amorce l’analyse du rôle de l’arbitrage, via la littéracie algorithmique (Oeldorf-Hirsch et Neubaum, 2023) et les stratégies individuelles de curation (Min, 2019), Boullier aborde ce thème en explorant le rôle du voisinage. L’ouvrage offre ainsi aux sciences sociales de nombreux outils conceptuels et théoriques permettant d’aborder autrement la circulation de l’information (et la mésinformation) dans les environnements numériques.

Un point d’insatisfaction peut néanmoins être souligné. Boullier rappelle à plusieurs reprises que les nouvelles capacités de traçabilité du numérique en réseau, d’une part, et les méthodes de *machine learning*, d’autre part, sont ce qui rendent désormais possible de concevoir et de tester des théories sociales de propagation. Toutefois, à quelles méthodes de *machine learning* fait-il allusion? L’auteur traite la question de manière assez générale, pourtant centrale dans sa thèse. Certes, il introduit par endroits quelques notions élémentaires, comme le principe d’un algorithme et le compromis biais-variance. Il rappelle également que les modèles statistiques et théoriques doivent être coconstruits par les scientifiques des données et des sciences sociales et présente une sérieuse réflexion sur le besoin d’interdisciplinarité entre ces domaines de connaissance. Seulement, ne pas maîtriser les principes théoriques testés par des modèles issus d’épistémologies statistiques non conventionnelles peut mener à une mauvaise spécification des modèles ou à une mauvaise interprétation des résultats (Sterba et Bauer, 2010). Ainsi, alors que l’argument central de sa thèse repose sur le fait que les méthodes de *machine learning* rendent possible une approche centrée sur les propagations, une démonstration plus approfondie quant aux méthodes pouvant être adoptées, notamment pour identifier des patterns de courbes de propagation, permettrait aux sciences sociales d’être mieux outillées pour mettre à l’épreuve leurs théories, ou du moins pour entrer en dialogue avec les sciences des données. Cela est d’autant plus vrai que les deux seuls exemples d’étude ayant recours à une réelle approche statistique centrée sur les propagations sont présentés très brièvement (Boullier, 2023 : chapitre 8).

Propagations apparaît comme une lecture essentielle pour tous ceux et celles intéressés par les enjeux sociopolitiques du numérique et qui souhaiteraient recourir aux méthodes de *machine learning* pour faire du numérique leur terrain d'enquête. Dans ce nouvel ouvrage, Dominique Boullier précise sa pensée et son programme de recherche déjà abordés dans *Sociologie du numérique* (2016). Sous la forme d'une diplomatie des points de vue, il offre une profonde analyse épistémologique pouvant enrichir de vieux débats en sciences sociales. Boullier a certainement le mérite de reconnaître la richesse conceptuelle, théorique et méthodologique de nombreuses disciplines et domaines de recherche, dont plusieurs restent obscurs aux sciences sociales, ainsi que d'ouvrir un dialogue interdisciplinaire pour coconstruire un savoir permettant de mieux répondre aux prochaines crises. Alors que l'accès aux traces numériques de Twitter/X s'est encore refermé après la publication du livre, chose que Boullier semblait pressentir (pages 14, 163 et 192), il reste à voir comment ce nouveau point de vue sur le social prendra forme.

Bibliographie

- BOULLIER, Dominique. (2016). *Sociologie du numérique*. Armand Collin
- BOULLIER, Dominique . (2023). *Propagations : un nouveau paradigme pour les sciences sociales*. Armand Colin.
- MIN, Seong. J. (2019). From algorithmic disengagement to algorithmic activism : Charting social media users' responses to news filtering algorithms. *Telematics and Informatics*, 43, article 101251. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2019.101251>.
- OELDORF-HIRSCH, Anne et NEUBAUM, German. (2023). What do we know about algorithmic literacy? The status quo and a research agenda for a growing field. *New Media & Society*, 27(2) : 681-701. <https://doi.org/10.1177/14614448231182662>.
- PARISER, Eli. (2011). *The filter bubble : How the new personalized web is changing what we read and how we think*. Penguin Press.
- STERBA, Sonya. K. et BAUER, Daniel. J. (2010). Matching method with theory in person-oriented developmental psychopathology research. *Development and Psychopathology*, 22(2) : 239-254. <https://doi.org/10.1017/S0954579410000015>.

Remerciements

La production et l'impression de ce numéro ont été rendues possible grâce à l'appui de



UNIVERSITÉ
LAVAL

Faculté des sciences sociales



Sociologie
RESUL



RS

RECHERCHES
SOCIOGRAPHIQUES

Revue pluridisciplinaire de sciences sociales

*Un carrefour pour la recherche empirique
sur le Québec et les francophonies canadiennes
depuis 1960*

Abonnement et achat en ligne

www.soc.ulaval.ca/recherchessociographiques

(418) 656-3544

rechsoc@soc.ulaval.ca

Siggi,
le magazine de sociologie
présente

« La sociabilité »

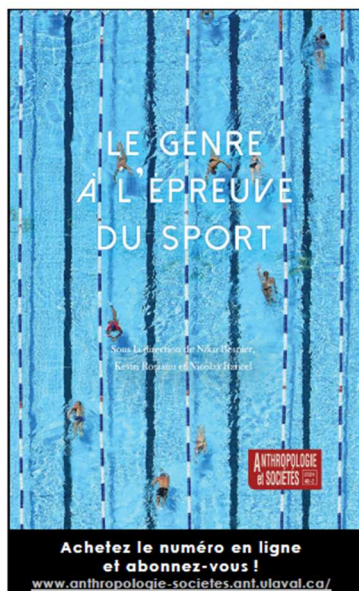


Cinq ans, dix numéros. *Siggi* célèbre. Quelques convives – nos autrices et auteurs – sont réunis pour l’occasion. La thématique de la fête est « la sociabilité ». Elle correspond à tous ces moments où l’on « parle pour parler » ou « rit entre ami·e·s » : on est ensemble dans le seul et unique but, précisément, d’être ensemble. Alors que la sociologie se penche souvent sur les choses « sérieuses » de ce monde, ce numéro sur le ludique montre que nous sommes façonnés par le social jusque dans nos interactions les plus intimes et futiles.

Pour plus de détails

**Disponible en librairie
dès le 16 avril 2025**




ABONNEMENT 2025

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	95 \$	135 \$	CAN
Institution sans agence	152 \$	234 \$	CAN
Institution avec agence	147 \$	205 \$	CAN

Prochains numéros

- 48-3, 2024, Jeanne Teboul et Clara Dulerme
 Restes inquiets. Matérialités et mémoires contraires des morts
- 49-1, 2025, Pierre-Yves Wauthier et Florence Weber
 Bouversements environnementaux, métamorphoses de la parenté
- 49-2, 2025, José Luis Escalona Victoria et Eduardo González Castillo
 Explorations anthropologiques des flux et fixations contemporains

Le genre à l'épreuve du sport

VOLUME 48, NUMÉRO 2 (2024)

 Présentation. Le genre à l'épreuve du sport
 Kevin Rojaniu, Niko Besnier et Nicolas Bancel

 De San Francisco (1982) à Paris (2018)
 Apports de l'histoire du sport gay français à l'anthropologie du corps
 Sylvain Ferez et Philippe Liotard

 « Australianité » risque et masculinité chez les surfeurs
 de la Gold Coast (Australie)
 Dano Nardini

 Masculinités à géométrie variable
 Hérolisme, vulnérabilités et pratiques de soi dans la lutte avec frappe
 au Sénégal
 Francesco Fanoli, Cheikh Tidiane Wane et Dominique Chevê

 Entre vulnérabilité et résilience
 La reconfiguration des masculinités des combattants congolais
 de mixed martial arts en Afrique du Sud
 Kevin Rojaniu et Nicolas Bancel

 Corps déplacés
 Le fitness et la visibilité des femmes au Mozambique
 Julie Soleil Archambault


 « Combattre d'égal à égal »
 Féminités combattantes et féminisme pragmatique dans les sports
 de combat
 Jérôme Beauchez et Josselin Mattont

HORS THÈME

 « Cabine pressurisée, sérénité totale »
 Corps, perception et environnement dans le travail
 du personnel navigant commercial
 Carolina Castellitti

 Du sens et de la connaissance en anthropologie
 Une réflexion sur les biais analytiques dans la production des savoirs
 sur la société réunionnaise
 Hélène Jarousseau

 Rites de résolution de conflits et lutte contre-insurrectionnelle
 au Cameroun (1958-1970)
 Les cas du Tug Gwet et du Cadi chien noir
 Demonster-Ferdinand Kouékam



RECHERCHES FÉMINISTES
R.F. / F. / 2024

Corps des femmes,
violences intimes
ou sexuelles

Recherches féministes

RECHERCHES FÉMINISTES

www.recherchesfeministes.ulaval.ca

» » » » RECHERCHES FÉMINISTES
1030, av. des Sciences-Humaines
Pavillon Charles-de Koninck, local 1475E
Université Laval, Québec, Canada G1V 0A6
Téléphone : (418) 656-5418
revue.recherchesfeministes@ccb.ulaval.ca

» » » » DÉJÀ PARUS
1988-2014 : vol. 1 au vol. 25

- 2015-1 Ethique et voix des femmes
- 2015-2 Intersectionnalités
- 2016-1 Méthodologies féministes
- 2016-2 Négocier et habiter les normes sociales en Afrique au sud du Sahara
- 2017-1 Femmes autochtones en mouvement
- 2017-2 Travail, temps, pouvoirs et résistances
- 2018-1 Pédagogies féministes et pédagogies des féminismes
- 2018-2 Philosophier en féministes
- 2019-1 Femmes et pouvoir érotique
- 2019-2 Militantisme et mobilisations
- 2020-1 (Re)productions et subversions du genre dans les médias d'hier et d'aujourd'hui
- 2020-2 Féminismes et lesbianismes : hier et aujourd'hui, ici et ailleurs
- 2021-1 Esthétique et politiques du corps
- 2021-2 Penser le sujet femme noire francophone
- 2022-1-2 Configurations des héritages féministes
- 2023-1 Femmes et sports
- 2023-2 Psychologisation de l'oppression
- 2024-1 Féminités féministes?
- 2024-2 Corps des femmes, violences intimes ou sexuelles

» » » » À PARAÎTRE

- 2025-1 Interpréter, créer et subvertir les textes religieux
- 2025-2 Enjeux, résistances et solidarités féministes en contextes migratoires

» » » » Abonnement (2 numéros par année)
Cocher 2024 2025 2026

» » » » TARIFS CANADA (taxes incluses)

Individu 47 \$ 1 an 84 \$ 2 ans 105 \$ 3 ans
Étudiant* 37 \$ 1 an 58 \$ 2 ans 84 \$ 3 ans
Organisme 95 \$ par année

» » » » TARIFS ÉTATS-UNIS ET AUTRES PAYS

Individu 63 \$ CAN par année
Étudiant* 47 \$ CAN par année
Organisme 105 \$ CAN par année
* Joindre une photocopie de la carte étudiante

L'abonnement inclut la copie papier et l'accès exclusif à la version numérique des textes des 2 derniers numéros par ERUDIT : www.erudit.org
La collection entière de 1988 à 2022 en texte intégral est aussi disponible sur le portail ERUDIT

Nom _____

Adresse _____

Ville _____ Code postal _____

Téléphone _____ / _____
Bureau Résidence

Courriel _____

» » » » MODE DE PAIEMENT
Chèque ou mandat

Chèque ou mandat en dollars canadiens seulement,
À l'ordre de la revue *Recherches féministes*

Pour un paiement par carte de crédit,
procéder via l'adresse Web ci-dessous :

https://commerceweb.ulaval.ca/shop/ping/revue_recherches_feministes/