

FONDATION
POUR
L'INNOVATION
POLITIQUE



JUIN 2007

www.fondapol.org

DOCUMENT DE TRAVAIL

Débats intellectuels dans les pays anglo-saxons

Emmanuel HALAIS

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres,
maître de conférences à l'université d'Amiens,
conseiller de la Fondation pour l'innovation politique

Emmanuel HALAIS

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres,
maître de conférences à l'université d'Amiens,
conseiller de la Fondation pour l'innovation politique

INTRODUCTION

L'activité intellectuelle dans les pays anglo-saxons se décline autour de grands thèmes débattus tant par les philosophes que les sociologues : s'il semble vain d'en faire une cartographie exhaustive, il est en tout cas possible de montrer, à travers l'étude de livres d'auteurs représentatifs, l'état des débats. J'ai choisi pour ce premier rapport de mettre l'accent sur les questions de l'éducation, de la religion, et des études féministes, en proposant une synthèse de livres récents et réputés (chacun a été l'objet de nombreuses recensions, en particulier dans la revue prestigieuse *American Journal of Sociology*) ayant le mérite, outre les thèses présentées par les auteurs, d'être révélateurs de l'état des lieux du sujet traité. Mais surtout, chacun d'entre eux montre la spécificité culturelle de l'approche du problème : ainsi, tant le livre de Lawrence Diller, *Running on Ritalin*, que celui de Nicholas Sammond, *Babes in Tomorrowland*, abordent le sujet de l'éducation sous un angle différent du nôtre : si nous sommes concernés par le rapport entre l'éducation, l'intégration des normes et le conformisme, nous ne sommes pas encore habitués à un type de société où l'usage d'une drogue peut être prescrit aux adolescents ou à l'enfant dès l'apparition d'un problème de comportement ; ni au type de culte de la performance et de la réussite qui explique en partie ce phénomène. Si nous sommes concernés par la manière dont les enfants intègrent les normes à travers la culture au sens large, il est indispensable de comprendre l'apparition du phénomène des *mass media* à travers son meilleur exemple : celui de la compagnie Walt Disney, de la conception des enfants tant comme consommateurs que comme futurs produits, et le lien entre ces techniques de marketing et les évolutions dans la psychologie de l'enfant et de l'éducation. Une autre spécificité des États-Unis est l'importance des questions religieuses en particulier de l'influence des communautés religieuses

sur les questions de société telles que l'évolution de la famille, la place de la femme et l'homosexualité : j'aborde brièvement la question d'une opposition frontale entre la religion et la promotion des valeurs morales, ainsi que la celle d'un fondement biologique à la distinction entre bien et mal. L'ouvrage de Penny Edgell *Religion and Family in a Changing Society*, montre comment les structures religieuses s'adaptent à l'évolution des mentalités plutôt que de refuser frontalement toute évolution, tout en restant paradoxalement tout à fait conservatrices. Enfin, une spécificité des matières intellectuelles dans les pays anglo-saxons est celle des *gender studies* : ouvertes par le féminisme, elles étudient la question des relations entre sexes et genres, cherchant l'émancipation des femmes par le biais d'études interprétant tout domaine de la vie sociale, politique, ou même scientifique comme étant le reflet d'un sourd complot visant à la domination de l'homme sur la femme. Ce courant, encore peu représenté en France, a donné lieu à une immense littérature, dont le livre de Judy Wajcman, *TechnoFeminism*, est un bon représentant, abordant le sujet sous l'angle de la technique et de la science pour montrer que sous leur apparence de neutralité se cachent des préjugés de genre. Les thèmes abordés dans ce rapport ne sont pas les seuls à être spécifiques à la réflexion anglo-saxonne (où il est aussi spécialement question des *post-colonial studies* et des questions relatives à l'environnement), mais permettent de dégager les thèses principales et les antagonismes propres à une culture.

I – ÉDUCATION ET CONFORMISME

L'usage de la Ritaline dans l'éducation des enfants

Sur *Running on Ritalin. A physician reflects on children, society, and performance in a pill*, par Lawrence H. Diller, Bantam Books, New York, 1998.

Ce livre porte sur la question de l'usage de la Ritaline, un dérivé des amphétamines, pour un trouble appelé ADHD (*attention deficit/hyperactivity disorder*) ou simplement ADD (*attention deficit disorder*). L'usage et l'abus de la Ritaline ont été critiqués, ainsi que la désignation même de l'ADD comme « maladie ». L'intérêt de la démarche de Diller est que son point de vue est celui d'un médecin, qui a été et est amené à en prescrire, tout en étant à même de déceler les imperfections et surtout de dégager les implications sociales de ce type de prescriptions. Autrement dit, son livre se démarque des démarches extrémistes : il ne s'agit ni de verser dans une apologie non critique de ce médicament ni de chercher à le diaboliser en disant, par exemple, qu'elle est l'instrument d'un contrôle total de l'esprit des enfants en plus d'avoir des effets secondaires dangereux et même mortels. Le problème de Diller est plutôt de nous donner la description d'une société qui cherche « la performance dans une pilule¹ » – tout en cherchant à l'intérieur de quelles limites sa prescription est légitime.

La difficulté à aborder la question est liée aux rapports qu'entretiennent la « maladie » et le « remède » : comme nous allons le voir, leurs définitions sont coextensives. Qu'est-ce que l'ADD ? C'est un ensemble de symptômes couvrant les problèmes d'attention (la capacité à se focaliser sur une activité ou une tâche pendant un certain temps), de concentration, d'impulsivité (contrôle sur ses pulsions) ou d'hyperactivité (niveau d'activité physique).

Ce trouble touche en particulier les enfants blancs des classes moyenne et supérieure américaines. Il concerne davantage les garçons que les filles. Mais il s'est étendu aux adolescents et aux adultes, et il est décelé chez des enfants de plus en plus tôt (chez des enfants de 2 ans). Il est de plus en plus diagnostiqué, au point de devenir un véritable phénomène de société ; ce qui s'accompagne d'une expansion extraordinaire de la production et de la vente de la Ritaline.

Cette maladie est supposée être d'ordre neurologique, et être traitable par la chimie. La Ritaline est un stimulant, lié aux amphétamines. Bien qu'il soit impossible de dire exactement comment elle agit sur le cerveau pour neutraliser les symptômes de l'ADD, elle est supposée permettre à ces enfants de se concentrer sur les tâches scolaires ; ce qui est particulièrement utile pour les travaux monotones, ou répétitifs – de leur éviter la distraction, de passer d'une pensée à l'autre. Elle améliore à la fois leur performance dans ces tâches et leur attitude

vis-à-vis d'elles. Elle a également un effet calmant sur des sujets hyperactifs, émotionnels, ayant tendance à un comportement exubérant, voire agressif (cet effet « calmant » semble paradoxal pour une drogue apparentée au *speed* ; en fait, ce « calme » est lié à l'attention intensifiée de l'enfant).

Les controverses portent sur la nature ou les causes de la maladie et sur l'efficacité du traitement. Comme nous l'avons vu, les causes de l'ADD sont supposées être d'ordre neurologique. Cela revient à dire que la maladie est d'origine biologique, et que le comportement problématique a une origine neurologique. Selon Diller, il s'agit là d'une idée typiquement contemporaine : les problèmes de comportement, de motivation et de performance seraient causés par des dysfonctionnements du cerveau, la conséquence étant que si un problème a une origine neurologique, il doit être traité par la médication (inférence non valide selon Diller). L'autre camp voit l'ADD comme un problème avant tout social : celui de l'environnement de l'enfant et des attentes vis-à-vis de lui, attentes et réactions comprises comme inappropriées. Selon cette interprétation, il n'y a pas de déficience chez l'enfant en tant que tel : ce qu'il faut changer et améliorer, c'est le système d'éducation des parents et de l'école, ainsi que l'environnement social. Autrement dit, le débat s'articule autour de la division classique entre nature et culture, ce qui n'est pas, selon Diller, la bonne analyse : il conçoit à la fois le trouble comme biologique *et* social, ce qui favorise son approche « multimodale ». La Ritaline peut être utile si elle est accompagnée d'autres traitements : thérapies familiales et discussions sur les changements et aides qui peuvent être apportées à l'enfant dans le contexte de l'école, notamment. Diller ne considère pas que l'usage de la Ritaline est un mal en soi : il écarte comme non fondés la plupart des effets indésirables qui lui sont la plupart du temps associés. Il peut y avoir des abus, tant de la part des adolescents que des adultes. Mais Diller ne pense pas qu'un dosage modéré puisse être dommageable, ou prédispose à un usage de drogues dans la vie adulte. Ce n'est pas le cas d'autres traitements qui ont été essayés pour traiter l'ADD, tels le cybert ou la désipramine, qui ont causé la mort d'enfants. Des effets secondaires indésirables de la Ritaline, il ne considère comme patents que les troubles de l'appétit et les troubles du sommeil (la Ritaline est un excitant). Il considère en revanche qu'elle produit de bons effets : la Ritaline fonctionne, en tout cas à court terme : « Leur activité diminue, ils deviennent plus méthodiques et moins impulsifs, ils font moins d'erreurs, leurs notes s'améliorent, ils deviennent plus dociles envers les parents et les enseignants, leurs relations avec la famille et les amis s'améliorent. Leur concentration et leur attitude peuvent s'améliorer suffisamment pour

1. Sa « place » dans ce débat est d'autant moins évidente que même si le point de vue de Diller vis-à-vis de la Ritaline est assez critique, il doit éviter l'assimilation avec des courants qui s'y opposent au nom de raisons qui ne sont pas les siennes, mais dont l'influence est grande, comme l'église de scientologie.

atténuer les effets d'un problème d'apprentissage ou d'une incapacité. » (25)

Cela étant, il n'y a pas de moyen de savoir comment la Ritaline est supposée agir sur le cortex préfrontal, la partie du cerveau censée contrôler l'inhibition du comportement, qui nous permet de dire non à certaines impulsions venant des parties plus primitives de notre cerveau – et nous permettant de sélectionner les stimuli sur lesquels nous concentrer. Comme la Ritaline augmente les niveaux de dopamine dans le cerveau, une théorie populaire soutient que l'ADD est causé par une déficience de dopamine dans le cortex préfrontal. La dopamine supprime la réactivité des neurones à de nouveaux inputs ou stimuli, par conséquent une personne ayant un taux trop faible de dopamine réagira trop impulsivement aux situations. Mais Diller met en avant l'absence de preuve soutenant cette théorie. Ce flou artistique a encouragé des erreurs de raisonnements majeures : d'une part, on s'est imaginé que puisque la drogue a un effet, alors cela signifie que le problème est d'origine biologique (comme il le note par ailleurs, même si tel était le cas, ce ne serait pas une raison pour dire que le traitement doit être uniquement chimique). D'autre part, le lien entre la « maladie » et le « traitement » est d'autant plus flou que la Ritaline produit un effet non seulement sur les enfants diagnostiqués ADD, mais également sur les enfants « normaux ». Enfin, un effet pervers du raisonnement est que l'ADD en est venu à couvrir tous les effets de la Ritaline; autrement dit, au lieu d'avoir une maladie bien déterminée au départ, à laquelle on cherche un remède, on part d'un remède efficace et l'on étend la définition de la maladie au fur et à mesure que des effets du traitement sont découverts. D'où la question : qu'est réellement cet ADD, pour qu'une telle plasticité soit possible? Y a-t-il des raisons de penser que l'ADD est plus qu'une pure construction, destinée à légitimer l'usage d'une drogue et sa vente par les industries pharmaceutiques à des millions d'Américains?

Le DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) constitue un point de vue psychiatrique s'efforçant d'éviter les explications causales de type freudien, pour favoriser des descriptions objectives sur lesquelles tout le monde puisse se mettre d'accord, en termes d'ensembles de symptômes. Le DSM définit l'ADD. Il y a pour Diller plusieurs problèmes posés par cette classification : d'une part, sont rassemblés des symptômes qui peuvent être vus ou traités séparément : par exemple, l'hyperactivité n'est plus considérée comme une composante essentielle de l'ADD comme c'était le cas auparavant. Autre exemple : d'autres « désordres » peuvent être liés au premier de manière assez systématique, sans pour autant « appartenir » à la même classification, par

exemple, *l'oppositional defiant disorder* sur lequel je reviendrai plus loin. D'autre part, il faut relever le problème de *l'interprétation* du DSM : par exemple, si une gesticulation « fréquente » fait partie des symptômes, quel type de mesure faut-il appliquer pour définir « fréquent »? Selon le regard des parents, de l'enseignant, du médecin, ce terme aura une signification très différente. De manière plus globale, les descriptions données par le DSM sont suffisamment générales pour pouvoir s'appliquer à un trop grand nombre de gens, ce qui facilite les diagnostics en masse et/ou injustifiés, d'autant que ces diagnostics donnés facilement s'accompagnent de la prescription quasi automatique et exclusive du « remède ». Un des problèmes majeurs qui se posent alors est la signification donnée tant par la société que par les patients eux-mêmes à cette « maladie » : Diller met en question des expressions du type « j'ai l'ADD », et questionne les types d'identifications auxquelles ce diagnostic donne lieu.

Diller décrit comment la psychothérapie est venue au public américain. Le procédé est le suivant : d'abord, la psychologisation de la vie, c'est-à-dire le fait d'insister sur des symptômes que les gens ne remarqueraient pas autrement, et créer une anxiété en les étiquetant comme « maladie ». Tirer la sonnette d'alarme. Rendre le fait d'avoir un « problème » que l'on est incapable de résoudre par soi-même acceptable et excusable. Enfin, offrir le « salut » – sous la forme d'une pilule. Une fois encore, Diller ne nie pas qu'il y ait de « vrais » cas d'ADD, ni des cas où la prescription de Ritaline s'impose. Mais c'est devenu un phénomène de société : il existe des associations de malades de l'ADD. Ces associations constituent une véritable corporation avec de puissants moyens de pression. Elles sont soutenues par les industries pharmaceutiques. Comme la maladie est supposée être chronique (la Ritaline ne « soigne » pas, elle neutralise les symptômes, si l'on cesse d'en prendre, ils reviennent²), il faut apprendre à vivre avec elle : l'ADD fait pour les malades partie de leur identité, une identité qu'ils peuvent partager avec des milliers d'autres personnes atteintes du même « mal ». Il existe même des tentatives de transformer les handicaps liés à l'ADD en « forces » d'une vie alternative – Diller mentionne le cas d'un chanteur qui sur son site Web non seulement dit qu'il « est ADD », mais transforme tous les « défauts » de la maladie en qualités, parlant de la « créativité » comme un symptôme de l'ADD. Diller trouve cette affirmation excessive. Mais cela montre bien à quel point il s'agit d'une construction sociale, au moins autant qu'un problème « neurologique ».

2. Comme l'écrit Diller, la Ritaline ne « soigne » pas l'ADD comme un antibiotique soigne une grippe.

Il décrit sans complaisance la construction identitaire véhiculée par ces associations. L'idée que leurs problèmes sont neurologiques, et qu'ainsi ils n'en sont pas responsables, permet aux « malades » de se prévenir contre le sentiment d'échec entretenu par la plupart des gens, « et cela leur permet de donner un sens à leurs réactions confuses, chaotiques, frustrées vis-à-vis du monde. » (125) S'organiser en communauté permet à ces gens de trouver un refuge parmi d'autres « étrangers ». Ce n'est pas une description très positive : « De plus en plus, alors que la population "ADD-positive" augmente, elle fournit aussi une place à laquelle appartenir, une communauté, une culture dans laquelle des gens que le comportement a rendus étrangers, et qui combattent pour être acceptés, peuvent se sentir acceptés, compris et soutenus. » (125)

Diller note que les traits de caractère qui sont dévalués dans nos types de sociétés peuvent très bien être considérés comme neutres ou comme des atouts dans d'autres sociétés ou à d'autres périodes de l'histoire.

Cette « construction sociale » demande à être analysée : d'où vient cette demande ? Pourquoi les parents veulent-ils faire diagnostiquer leur enfant ADD et leur faire prescrire de la Ritaline ? La réponse de Diller est que la société américaine est devenue très exigeante quant aux performances académiques des enfants. L'école est obligatoire pour tous, ils sont scolarisés de plus en plus tôt, et on leur demande toujours plus. Les parents sont également confrontés à une pression économique obligeant les deux membres du couple à travailler. Ils consacrent par conséquent moins de temps à leurs enfants, les confiant à des *pre-schools* qui ne sont pas forcément adaptées. Les restrictions budgétaires imposées à l'éducation empêchent une prise en compte, dans ces *pre-schools* et plus tard, de tous les cas individuels. Le diagnostic ADD, souvent demandé par l'école elle-même, permet de rendre l'enfant plus docile (et de déculpabiliser les parents). D'autre part, le fait d'« avoir » l'ADD donne le droit à des services particuliers : à certaines aides pour poursuivre les études et à une éducation spécialisée. La dérive possible est évidente : des parents d'enfants sans problème réel mais aux résultats seulement moyens sont tentés de faire étiqueter leur enfant ADD (ce qui est facilité par le flou des critères) de manière à pouvoir bénéficier de ces aides³. Il n'est pas tenu compte de l'image de lui-même que l'enfant peut avoir d'être ainsi « étiqueté » : pour des adultes, l'étiquetage volontaire et l'appartenance identitaire à la « communauté » des ADD est le fait d'un choix – mais les enfants, eux, n'ont pas ce choix. Il n'est pas non plus tenu compte, il faut le

noter, du fait que les enfants réellement malades ne peuvent que souffrir de la banalisation qui s'ensuit. Du côté des enseignants, dans des classes surchargées, il est évident que si des enfants posent des problèmes et qu'il est facile d'y remédier par la prescription de Ritaline, la pression sur les parents va avoir tendance à être forte. Le propos de Diller n'est pas d'accuser les parents ou les enseignants d'être des gens irresponsables : simplement de souligner les effets pervers d'une société soumise à des impératifs toujours croissants de productivité.

Le problème sous-jacent à l'ADD et à la prescription de Ritaline apparaît ainsi social : c'est également un problème moral, parce qu'il touche à la fois aux questions du libre arbitre et à la transformation, par la psychiatrie, des comportements déviants en maladie qui peuvent et doivent être soignées, à l'exclusion de tout autre type de compréhension ou d'interprétation de ces comportements. Pour le premier point : à partir du moment où un enfant est diagnostiqué ADD, comme il s'agit d'un dysfonctionnement du cerveau, l'enfant n'est pas responsable de son état : s'il ne fait pas ses devoirs, par exemple, ce n'est pas parce qu'il ne *veut* pas les faire mais parce qu'il ne *peut* pas. Il est difficile de ne pas être gêné par le traitement que réservent les fanatiques de la Ritaline à la question centrale de la *motivation* : à suivre Joseph Biederman, si le QI d'un enfant est plus élevé que ses performances, alors il ne faut pas hésiter à lui prescrire de la Ritaline. Le même Joseph Biederman n'hésite pas non plus à dire, pour les mêmes raisons, qu'il faut prescrire de la Ritaline à des enfants qui ne sont pas malades. La question que pose Diller est : est-ce *éthique* de leur en prescrire ? La réponse de Biederman est la suivante : « C'est comme porter des lunettes pour avoir une vision de 20/20 [...], si l'inattention ou la distractibilité font obstacle à la meilleure performance, pourquoi ne pas donner de Ritaline ? » (298)

Sauf que, comme Diller ne manque pas de le relever, les normes définissant la bonne vue sont beaucoup plus précises et objectives que celles du « bon comportement » ou de la « bonne performance ». Il est méfiant vis-à-vis des types de justifications philosophiques accompagnant ce type de raisonnement. Il en donne un exemple (p. 316) : Dan Broke (professeur de philosophie et de bioéthique) évoque le désavantage « absolu » de certaines conditions : être aveugle ou paralysé est incontestablement et objectivement « mauvais pour une personne ». En parallèle, si l'on cherche quel type de traitement pourrait être considéré comme « absolument bon », la réponse de Broke est que l'amélioration de la mémoire ou la capacité de focaliser son attention sont « bénéfiques pour tout plan de vie ». Autrement dit, logiquement, s'il existait une drogue capable d'apporter ces améliorations sans risque pour

3. Ce n'est pas le seul « service » qu'un diagnostic ADD peut rendre à celui qui en est « victime » : il peut être utilisé en justice pour plaider l'irresponsabilité. Il existe également une controverse quant à son utilisation dans les performances sportives.

l'utilisateur ou pour la société, ce serait « une chose bonne ». Sauf que l'application de ce raisonnement à la Ritaline n'est pas aussi évidente que des gens comme Biederman semblent le dire. Pour revenir à la question de la motivation, Diller note à quel point l'uniformisation du traitement par la Ritaline transformerait la dimension morale de ce concept : toujours considéré comme de la paresse, l'un des sept pêchés capitaux, il serait transformé en concept biologique et génétique, « inhérent et interchangeable ». (323)

Si les troubles de l'enfant ne sont pas imputables aux parents ni à l'école, si le problème est neurologique, ce n'est la faute de personne. L'idée que c'est à une drogue d'y remédier ne pose pas moins de problèmes : la notion d'effort, habituellement indissociable du progrès personnel, disparaît complètement. En lisant le livre de Diller, on se rend compte que la problématique ADD/Ritaline présente une dimension morale dès ses origines : les premiers rapports concernant l'ADD, présentés par George Still en 1902, sont édifiants dans la description des symptômes, dont voici une liste : « agressif », « arrogant », « résistant à la discipline », « excessivement émotionnel », « passionné ». Le patient montre peu de « volonté inhibitive », fait preuve d'un « défaut majeur dans le contrôle moral », avec des tendances au « non-respect des lois » et à la « malhonnêteté ». Ses successeurs l'ont suivi dans cette voie : « Et, comme George Still presque un siècle avant, Douglas établissait des liens puissants entre les symptômes ADD et l'échec de l'enfant à développer un sens moral, échec menant à une haute probabilité de problèmes avec la loi pendant l'adolescence. » (p. 53)

Cette confusion volontaire entre comportements déviants et étiquetage psychiatrique est aussi évidente dans la description de *l'oppositional defiant disorder* mentionné plus haut : un enfant qui en est « atteint » 1) perd souvent son sang-froid ; 2) se dispute souvent avec les adultes ; 3) souvent défie ou refuse d'accomplir les tâches demandées par les adultes ou refuse de suivre les ordres ; 4) ennuie souvent les gens délibérément... Il est difficile de ne pas voir que ce qui est étiqueté comme relevant de la psychiatrie, ce sont tout simplement les comportements qui gênent les bonnes mœurs ou la vie en société. En voici un bon exemple : un des symptômes de l'ADD est l'incapacité à tenir compte des conséquences de ses actions : « Par exemple, Johnny se dit : « Je sais que je ne suis pas supposé frapper Susie et que je vais être puni pour cela, mais je vais le faire quand même ». » (73). Heureusement, la Ritaline peut y remédier. Pour sa part, Diller est très prudent dans sa manière de présenter aux enfants l'effet que la Ritaline va avoir sur eux. Il insiste sur leur libre arbitre. Au lieu de leur dire que la pilule va les « rendre bons » automatiquement, il leur dit que

cela les « aidera à faire ce qu'ils veulent faire » (elle ne leur fera pas faire leurs devoirs s'ils ne le veulent pas). De la même manière, si à la question posée à l'enfant sur l'effet de la Ritaline, celui-ci répond « elle me fait agir bien », il corrige : elle l'aide à se concentrer et à réfléchir avant d'agir.

Dans le dernier chapitre, Diller revient sur la dimension culturelle du couple ADD/Ritaline, et note à quel point son succès est dépendant d'une société où la « poursuite du bonheur », inscrite dans la déclaration d'existence de l'Amérique, peut devenir une véritable tyrannie : elle s'impose aux individus de telle sorte que s'ils ne sont pas heureux et épanouis, cela doit signifier que quelque chose ne va pas chez eux. Aucune culture n'est allée aussi loin dans l'intolérance vis-à-vis des aspects négatifs de la condition humaine. Etre en difficulté, la déception, la tristesse ne « sont pas des aspects acceptables de la condition humaine » (316), mais des ennemis à combattre : en définitive, une maladie à diagnostiquer et à traiter. Cette tyrannie du bonheur obligatoire est indissociable d'un trait culturel déjà relevé : le culte de la performance, et de la compétitivité. C'est ce trait culturel qui permet des raisonnements à la Biederman, et qui en définitive relève de l'amélioration artificielle de la personne : « Prescrire des médicaments pour une maladie dont le trait principal est l'échec à accomplir son potentiel - où à diriger sa vie avec efficacité - franchit la ligne, à mon avis, entre traiter un trouble et accroître un aspect particulier de la personnalité. Par essence, c'est de la « psychopharmacologie cosmétique. » (323)

L'enfant et la société de consommation

Sur *Babes in Tomorrowland. Walt Disney and the making of the American child, 1930-1960*, par Nicholas Sammond, Duke University Press, Durham and London, 2005.

Ce livre explique le succès de la compagnie Walt Disney dans une société capitaliste et de mass media dont elle a fini par devenir un symbole. Nicholas Sammond met en évidence les parallèles, au long du siècle dernier, entre évolution sociale, évolution dans la psychologie de l'enfant et la pédagogie, et les techniques employées par Disney pour contribuer à la « fabrication de l'enfant américain ». Il résume lui-même ainsi les enjeux de son livre, qui porte sur le passage de la régulation des médias dangereux à la conception, qui fera la fortune de Disney, selon laquelle les médias peuvent favoriser le développement des enfants pour en faire des adultes « socialement productifs ». De manière plus large, c'est sur le terme même d'« enfant » qu'il convient de s'interroger et sur son origine : sur l'idée d'un « enfant générique » qui serait un modèle pour l'éducation, une sorte d'idéal que les parents pourraient avoir devant

les yeux pour mesurer la qualité de leurs techniques éducatives. La démarche de Sammond est celle d'un sociologue : il ne s'intéresse pas à la nature de l'enfance : pour lui, la question n'est pas de savoir « si, mais comment » l'enfant est socialement construit.

Sammond fait débiter son récit à la fin du XIX^e siècle, en insistant sur l'immigration massive et la mauvaise image du cinéma, à cause de sa mauvaise influence sur la *working class*, les immigrés et les enfants. Des images violentes, ou exhibant le vice ou la luxure, étaient considérées comme entretenant et encourageant ces mêmes défauts chez les spectateurs. L'idée sous-jacente étant que le cinéma forme le caractère, en particulier celui des enfants. On constate ainsi une conséquence directe sur le bien-être de la société. En l'occurrence, Hollywood n'avait guère intérêt à être une cible constante des ligues de vertus, d'où la mise en place du code Hays, d'autocensure des films. Il ne s'agissait pas seulement de limiter les contenus potentiellement dangereux, mais d'utiliser dans le sens inverse l'idée de plasticité du caractère : si les films peuvent véhiculer des contenus susceptibles de transformer des enfants en criminels, alors il doit être tout à fait possible d'utiliser le cinéma pour contribuer à créer des êtres vertueux et socialement actifs. Le code Hays ne limitait ainsi pas le film au simple divertissement mais faisait la différence entre *bon* et *mauvais* divertissement ; distinction qui contenait en germe la possibilité d'élever ou d'abaisser le niveau moral de toute une nation. D'où une théorisation de la *transmission* du contenu et des qualités morales par le code : les qualités morales des produits médiatiques dérivent des intentions morales des créateurs, et ont des effets sur la moralité du public : « 1 : ils reproduisent la moralité des hommes qui utilisent le film comme un médium pour l'expression de leurs idées et idéaux. 2 : ils affectent les normes morales de ceux qui à travers l'écran reçoivent ces idées et idéaux. » (M. Quingley, *Decency in Motion Pictures*, New York, McMillan, p. 59, 1937.)

Comme le note l'auteur à plusieurs reprises, il n'y a jamais eu de confirmation empirique des effets réels des films sur le comportement ou le caractère des gens, mais comme il s'agit d'une idée qui s'est imposée, il convient d'en étudier les effets. Il mentionne en particulier des tests supposés montrer que les effets des mauvais films sont une « sophistication non naturelle » et une « stimulation prématurée du corps » – même si l'enfant est socialisé correctement, reçoit des influences bénéfiques à l'école et à la maison, ces films peuvent laisser des « cicatrices invisibles » (67). Une version atténuée de cette thèse est que même si le film moralement corrupteur ne peut voir ses effets analytiquement distingués de ceux de l'environnement plus général de l'enfant (d'autres conditions antisociales), il n'en reste

pas moins que ces effets sont réels. C'est sur la vague positive de cette thèse que Disney a surfé : « Walt Disney était l'homme que l'enfant pourrait devenir en consommant le produit qu'il fabriquait. » (73)

Cette opération est indissociable de la création d'un mythe : en créant des films destinés à la jeunesse où les personnages étaient des créations de Disney, de l'esprit de Disney, le contenu moral passait directement de l'esprit du créateur à celui des enfants. Or, Disney a su incarner les deux grands traits « moraux » porteurs des deux grandes conceptions en psychologie de l'enfant (et plus largement, des visions de la société qui l'accompagnent) au XX^e siècle : la conception scientifique, béhavioriste, issue de Watson, et la notion de développement de soi comme « self management » (gestion de soi) qui l'accompagne. Puis une conception néofreudienne, moins rigide, axée sur la distinction entre nature et culture et sur l'importance de ne pas brimer les instincts mais de les diriger – conception incarnée par Benjamin Spock.

Walt Disney étant issu d'un milieu social modeste, son ascension pouvait être transformée en symbole même de la réussite au sein d'une société capitaliste. Ici, la morale est celle de la vision entretenue par la *middle class* du développement personnel comme contrôle et fabrication de soi : comme *gestion* appropriée de ses ressources individuelles. L'enfant doit maîtriser son attitude, ses comportements. C'est à cette seule condition qu'il peut plus tard exercer un contrôle tout aussi absolu sur sa vie d'adulte, et sur son destin. Comme la vision de la société est celle d'une entreprise, une vision fordiste incarnée également par Disney, le « but » de l'individu est de s'élever au-dessus de sa classe : puisque qu'il y a ouvriers et patrons, des dominés et des dominants, il faut passer du statut du premier à celui du second - si les parents sont ouvriers, ils attendront de leur enfant qu'il soit patron. Réussir à se gérer soi-même diminue la probabilité que, dans le futur, on soit géré par les autres. Voilà l'idée du *self management* : la volonté doit produire un individu autonome. Il faut développer une relation à soi dans laquelle on observe son propre comportement afin de l'évaluer, de le réguler et de s'améliorer. C'est une manière de résoudre les problèmes sociaux par l'internalisation des normes, plutôt que par leur imposition de l'extérieur. Cela bénéficie tant à l'individu qu'à la société : il s'agit de la résolution d'une tension entre les deux, d'un individualisme non égoïste.

Sammond explique comment ce qui était au départ dirigé vers la classe des travailleurs et des immigrés, est devenu la conception de la classe moyenne et la vision générique de l'enfant, de l'éducation et de l'évolution personnelle. Les « *progressive reformers* » du début du siècle ont certes fait beaucoup pour l'éducation

des immigrés, et en faveur de l'assimilation. Mais ce n'était pas par pure bonté d'âme. Ils avaient peur de disparaître. La paranoïa des « vrais » Américains était la suivante : la peur qu'ils se multiplient, et celle de la pollution par les traits génétiques abominables tels que la bêtise, l'alcoolisme et la déviation sexuelle. Bien sûr, cette idée dépend d'une version particulière et étrange de l'hérédité et plus largement de la théorie de l'évolution, une version plus lamarckienne que darwinienne, considérant que : 1) les changements culturels se traduisent par des changements biologiques, c'est-à-dire que les traits culturels sont transmissibles; et 2) le processus de sélection peut être dirigé, à condition de réguler l'environnement (cf. 98). Cette version de l'évolutionnisme met l'accent sur la possibilité d'une éducation morale qui sous-tend la plupart des arguments que l'on a relevés : J. Smith écrit en 1893 que depuis les origines, l'histoire de la nature a été l'enregistrement d'un développement vers le meilleur. Il évoque la possibilité de faire une carte du cerveau, et que la science découvre dans quelles parties (quels « ganglions ») se trouvent l'amour, le respect, la haine : « Ne se pourrait-il pas que, connaissant les possibilités d'une organisation donnée et les traits héréditaires, on puisse éradiquer le mal et cultiver le bien ? » (*Childhood*, ed. G. Winterburn, 347-352, New York, A. L. Chatterton)

Cela n'est peut-être pas possible chirurgicalement, poursuit-il, mais l'on peut en revanche *changer l'environnement pour obtenir le même effet* : ainsi, l'exercice permet de faire s'épanouir les qualités nobles, alors que les mauvaises sont vouées à l'atrophie, n'étant pas assez fortes pour s'exprimer dans les générations suivantes. Quant à la nature inexorable de l'évolution, la réponse est empruntée à Ribot : « L'évolution produit des modifications physiologiques et psychologiques. L'habitude les fixe dans l'individu. L'hérédité les fixe dans la race. » (98)

Dans ce contexte scientifique, l'idée d'assimilation et d'américanisation prend tout son sens : en l'espace de quelques générations, il serait possible de transformer les immigrés en Américains, simplement en favorisant certains traits au détriment d'autres. Quels sont ces traits à favoriser ? Ce sont les valeurs des protestants blancs : une certaine forme de déni de soi (*self denial*), dans le sens d'une condamnation de l'égoïsme. La sincérité. La satisfaction différée (*deferred gratification*). L'application/assiduité (*industry*). La modestie et l'économie (*thrift*). L'abstinence partielle ou totale. Un exemple de production de Disney représentatif de cette éducation sera Pinocchio. Certes, le pantin représente tout enfant, mais il doit en particulier répudier ses origines en faveur de normes dont seule l'intériorisation le rendra réel. L'autre enfant cible des productions de Disney, outre l'enfant immigrant, est l'enfant de la classe moyenne.

L'enfant du « *self management* » est celui de la gestion *scientifique* : comme l'explique Sammond, il est à la fois l'objet d'une sentimentalisation excessive, comme un « royaume spécial devant être protégé des vicissitudes de la vie adulte » (37), une sorte d'animal domestique chéri et un animal de laboratoire, où chacun de ses gestes, son temps de sommeil, sa nourriture, sa taille, son poids, etc., fait l'objet de mesures strictes et de prévisions tout aussi strictes. La conception béhavioriste assurait que les comportements des enfants pouvaient être « formatés » par l'application de stimuli particuliers – en l'occurrence, en ce qui concerne Disney, par les jouets, les vêtements et les films soigneusement adaptés. On trouve un excellent exemple d'aboutissement de ce processus dans un article du journal *The Motion Picture and the Family* du 15 mai 1935, reproduit dans le livre (p. 60) : « Teen Age Group Shows Its Scorn Of Sexy Films » : le processus d'éducation a atteint son objet à partir du moment où les normes sont intériorisées de manière telle que non seulement l'objet que l'éducation voudrait voir rejeter n'est pas attirant, mais il est même l'occasion d'un rejet « spontané » ; les enfants sont ainsi dressés à rejeter par eux-mêmes les films traitant de sexe. Ce sont eux qui portent le jugement moral : le processus est achevé. Nul besoin de s'inquiéter pour les goûts cinématographiques de la jeune génération, nous dit l'article : les enfants ont manifesté un « sain mépris » de ces films. La manière dont sont décrites les préférences mérite aussi d'être relevée : elles dépendent de l'âge, et ainsi de la « maturité » : les plus jeunes préfèrent des choses légères telles que les westerns ou les comédies bouffonnes, les films de mystères, alors que les plus âgés manifestent leur enthousiasme pour les comédies musicales, les films historiques et politiques, « tout autant que ceux qui mettent l'accent sur les valeurs sociales ».

Sammond décrit la manière dont Disney a su se rendre irremplaçable dans ce processus de formatage des enfants : tout en incarnant les valeurs déjà évoquées, il a su jouer sur l'idée que voir un de ses films n'était pas que du divertissement (même si bien sûr c'était ce qui primait pour l'enfant), mais à l'adresse des parents, que c'était un *bon* divertissement, un divertissement éducatif. Disney affirmait en outre être un grand connaisseur de la nature, et au fait des dernières découvertes scientifiques.

Sa politique s'est étendue aux clubs, à tout un ensemble d'activités le rendant indispensable dans la vie sociale. Et aussi à tout un ensemble de produits dérivés. La compagnie a vite su s'adapter aux critiques des ligues de vertu : ainsi, le personnage de Mickey, auquel il a été reproché à ses débuts d'être trop sexuel, a été modifié de manière à en faire la souris modèle que nous

connaissons – ce qui l’a affadi à un point tel que, selon certains responsables de la compagnie, il était devenu presque inutilisable, contrairement à Donald. L’omniprésence de Disney a donné lieu à d’autres critiques : Schickel, notamment, reprocha à la compagnie d’exercer un véritable chantage sur les parents en faisant pression sur leurs sentiments pour leurs enfants. La publicité entourant les films rendent inévitable l’attrait éprouvé par l’enfant, et donc que les parents dépensent leur argent. Mais la critique de Schickel va plus loin : « Par essence, la machine de Disney avait pour but de détruire les deux choses qui ont le plus de valeur dans l’enfance – ses secrets et ses silences – forçant ainsi tout le monde à partager les mêmes rêves formateurs. » (R. Schickel 1968, *The Disney version : The life, times, art, and commerce of Walt Disney*, New York, Simon and Schuster, p. 18.)

La critique est pertinente, parce qu’elle montre que derrière les jugements moraux, les attitudes et les réactions instinctives, les films s’attachent à modeler ce qu’il y a de plus originaire chez l’être humain : l’imagination elle-même et les formes qu’elle peut prendre. Mais ce n’est pas ce que retient Sammond : il estime que la compagnie n’est pas seule en cause ; son effet est conjoint aux programmes de *child-training* et de *management*.

Le début des années trente marque le déclin du *scientific management*, et le conte de « l’apprenti sorcier », dans *Fantasia*, est centré sur l’anxiété des régimes qui sont liés à ce *management* et la « résolution de cette anxiété à travers leur maîtrise » (176). À l’issue d’une expérience de magie qui a mal tourné – il a ensorcelé un balai pour qu’il nettoie la maison à sa place –, Mickey se retrouve entouré de centaines de balais qui tournent à une cadence infernale... jusqu’à l’inondation, la catastrophe. « Tout ce que pouvait faire Mickey avec la magie à sa portée, était de créer des drones sans âme qui étaient efficaces mais inhumains. » (177) Cette anxiété perdurera et engendrera à terme l’abandon de l’éducation « scientifique ». Le modèle de Watson sera alors remplacé par un modèle néofreudien, adoptant une autre attitude vis-à-vis de l’« instinct », qu’il considère perverti par le modèle du *management*, et non formé, modelé. La différence avec le modèle précédent, explique l’auteur, est que le nouvel enfant est moins réfléchi et plus instinctif, et que sa réaction à l’environnement est moins une affaire de réflexe conditionné que de sentiment spontané. Cela étant, et malgré les accusations de « permissivisme » à l’encontre du nouveau modèle, celui-ci est tout aussi normatif que le précédent. Voici la critique essentielle vis-à-vis de l’ancien modèle, opérée pendant la guerre : c’est un modèle antidémocratique.

La conscience de ce fait a été rendue possible par l’existence du fascisme et la restriction des libertés. L’idée d’un enfant qui serait rendu moral ou socialement utile par ce qu’il faut bien appeler un dressage devient suspecte : *quid* de la liberté de choix ? Il faut alors distinguer deux types de conformisme : le conformisme de type nazi et le conformisme au bon sens du terme, qui ne doit pas être confondu avec l’obéissance aveugle – plutôt, dans des termes de contraintes minimum permettant de vivre et de travailler avec les autres. Dans des termes assez dramatiques, cette question est reprise par Margaret Mead dans *American Character* (1944) : comment éviter aux États-Unis de produire leur propre jeunesse hitlérienne ? Comment éviter une planification sociale rigide vouée à plier les vies et les volontés des citoyens ? La réponse (démocratique) passe par un examen des liens entre nature et culture dans cette société.

L’après-guerre est la période du succès international de Disney. C’est aussi celle du passage de Mickey à l’âge adulte : un parallèle à l’idée de la transition de l’enfant à l’adulte comme domestication des instincts naturels sains en comportement civilisé. Là où Mickey symbolise l’enfant des années trente discipliné et obéissant, Donald est celui de l’après-guerre « permissive » : il agit selon ses sentiments et ses instincts, ce qui le rend beaucoup plus humain. Les parents qui ont grandi avec Mickey deviennent les parents du baby-boom : ne voulant pas reproduire les conditions dans lesquelles ils ont été élevés, ils suivent les méthodes d’éducation promues par Benjamin Spock : celui-ci encourage la « nature » de l’enfant plutôt que de le plier à des règles d’une excessive rigidité. Cela signifie qu’il faut naviguer entre « autoritarisme » et « anarchie » ; la « guidance » est proposée par Frenkel-Brunswick pour « signifier l’encouragement de l’enfant à résoudre ses problèmes instinctuels, plutôt que de les réprimer, évitant ainsi leur explosion ultérieure. » (« Differential patterns of social outlook and personality in family and children. » In *Childhood in contemporary cultures*, ed. M. Mead and Martha Wolfenstein, 369-404.) Ce modèle est encouragé par Disney lui-même : dans une interview de 1949, il décrit l’ambiance familiale, ses interactions avec sa femme et sa fille, comme détendues, amusantes. Il en impute la cause au « minimum de règles » régissant cette vie familiale. Disney incarne alors le père de la génération de Spock, se posant comme modèle pour tous les parents : il faut encourager l’enfant à découvrir en lui-même et autour de lui des modèles du bon comportement, plutôt que de l’imposer par des règles de

l'extérieur. Il ne lui est pas difficile de se faire obéir de ses filles, parce qu'elles ont été encouragées à agir par un sens du *fair-play* plutôt que par rapport à l'autorité parentale.

Dans un article de 1953, en réaction à une question de sa fille, indignée par la polygamie des phoques, et de l'inégalité sexuelle qui est liée; Disney s'explique sur sa conception de la Nature et de l'évolution. Sa réponse consiste à distinguer les voies de la Nature de nos réactions immédiatement morales. La Nature n'a d'égard que pour la race, et non pour l'individu, dans la lutte pour la survie; cela vaut tant pour les être primitifs (comme les phoques) que les être évolués (comme sa fille) : une fois qu'on a ôté les couches de culture et regardé derrière la civilisation, on trouve les comportements communs dont une culture proprement régulée n'est qu'une élaboration. Mais la lutte pour la survie est soigneusement réinscrite dans un cadre en réalité très normatif. Comme l'explique Sammond, « dans ses produits, Disney a fourni la carte pour lire le paysage naturel sur lequel la culture est écrite, et dans ses relations publiques, il a fourni des directions pour lire la carte. La nature de Disney était "rouge de dent et griffe" ["red in tooth an claw"] – représentant la vie, la mort, et la procréation comme une éternelle lutte – mais loin d'être anarchique. C'était une nature qui était sauvage et impulsive, mais qui cédaux diktats des impératifs de l'évolution, particulièrement en ce qui concerne l'ordre naturel du genre. » (287)

Cette dernière référence n'est pas anecdotique : la question du genre est au centre du dispositif de la conception « naturelle » de l'éducation de l'après-guerre. Suivant cette conception, on naît avec un genre, et le processus éducatif consiste à guider le développement de l'enfant dans le sens de la meilleure harmonie possible entre le sexe biologique et son « rôle social correspondant » (288).

Un dernier point mérite d'être relevé : le lien entre Disney et la société de consommation. Sammond décrit la compagnie Disney comme vendant des produits qui attirent les enfants et que les parents pensent indispensables à leur éducation. Cette compagnie a créé, fabriqué, un homme, « Walt Disney », qui est un pur produit destiné à faire vendre les films et les produits dérivés. L'idée sous-jacente est que la consommation est en elle-même productive. Suivant cette théorie, les enfants ne sont pas seulement des consommateurs de mass media. Ils sont eux-mêmes des produits, des produits dont la valeur est susceptible d'être faible ou haute, de diminuer ou de s'accroître. C'est avec cette valeur de produits qu'ils se retrouveront sur des marchés où l'on voudra ou non d'eux : sur le marché

du travail, sur le marché du mariage. Que font les enfants lorsqu'ils regardent les films et qu'ils assimilent les normes? Rien d'autre qu'absorber la valeur dont ils auront besoin en tant que produits dans le monde adulte. Comme l'écrit Sammond, « il s'est développé, dans le siècle passé, une idée de la consommation comme un conduit direct entre producteur et consommateur, dans lequel les vertus et valeurs du producteur sont transmises directement au consommateur. » (130) L'enfant produit « son futur moi à travers des actes de consommation » (372); et les parents, par l'éducation, ne cherchent rien d'autre qu'à faire trouver à l'enfant sa place sur le marché (*marketplace*). Sammond reprend l'exemple de Pinocchio, sous cet angle « consumériste » : la vraie raison, nous dit-il, pour laquelle le pantin doit aller à l'école, est d'« organiser et valider ses expériences en des valeurs reconnaissables et échangeables ». (377)

II – LA RELIGION ET LA QUESTION DES VALEURS

Une conception utilitariste des valeurs

Sur « Moral values, bad reasons to be good », par Sam Harris, *International Herald Tribune*, 31/10/06, p. 7.

Sam Harris est l'auteur de *Letter to a Christian Nation and the End of Faith* (voir www.samharris.org). Il part de l'idée que la question des « valeurs morales » des conservateurs chrétiens va jouer un grand rôle dans les prochaines élections. Pourtant la question du rapport entre la religion et les valeurs morales est rarement soulevée. L'idée la plus commune est que la religion donne un cadre de référence nécessaire aux valeurs morales. Pourtant, selon l'auteur, ce que dicte un tel cadre est le plus souvent déraisonnable et contraire à l'« authentique moralité ». Cette authentique moralité est utilitariste : elle concerne le bonheur et les souffrances des gens, alors que la religion y est aveugle, ne s'occupant la plupart du temps que de questions sans influence sur le bien-être humain (il donne exemple de ces questions « sans influence » le mariage gay). Quand tel est quand même le cas, par exemple, quand des religieux veulent aider des Africains ravagés par le sida, ils le font *pour de mauvaises raisons* : « Nous n'avons pas besoin de croire qu'une divinité a écrit un de nos livres, ou que Jésus est né d'une vierge, pour être motivé pour aider les gens dans le besoin [...]. Aider les gens par un intérêt pur pour leur bien-être et leurs souffrances semble plus noble que de les aider parce que vous pensez que le créateur de l'Univers veut que vous le fassiez, vous récompensera pour

l'avoir fait, ou vous punira de ne l'avoir pas fait. »
 Pire : la religion fait agir immoralement ; comme quand elle prêche contre l'utilisation des préservatifs. Enfin, on trouve dans la Bible des règles qui sont clairement monstrueuses et immorales, comme l'injonction à lapider à mort sa femme si on découvre le jour du mariage qu'elle n'est pas vierge.

La morale génétique

Sur « The evolution of deciding what's right and wrong », par Nicholas Wade, *The New York Times*, 11/11/06.

Cet article porte sur le livre de Marc D. Hauser (biologiste de l'université Harvard), *Moral Minds*. Quelle est l'origine de notre connaissance de la différence entre le bien et le mal ? La thèse du livre est que les gens naissent avec une « grammaire morale » qui a été installée dans leurs circuits neuronaux par l'évolution. Cette grammaire engendre des jugements moraux instantanés inaccessibles à l'esprit conscient ; alors que nous sommes plus enclins à ne voir que la rationalisation subséquente de ce processus. On peut en tirer une conséquence directe sur le concept d'éducation : les règles du comportement correct ne sont pas enseignées à partir de rien ; cet enseignement consiste en une simple mise en forme du comportement inné. Les religions ne sont pas les sources du comportement moral, elles ne font que le renforcer. Cela explique que la morale soit sensiblement la même dans toutes les religions. Cela explique également la similitude entre la morale religieuse et la morale athée. Il y a des règles universelles, du type « fais ce que tu voudrais qu'on te fasse », « prends soin des enfants et des faibles », « ne tue pas », « évite l'adultère et l'inceste », « ne trompe pas », « ne vole pas » et « ne mens pas ». Des variations sont dues à aux différences de poids que chaque culture accorde aux « calculs de la grammaire ». Quant au processus d'évolution lui-même, il privilégie certains types d'organisations sociales par rapport à d'autres : « Le Dr Hauser croit que la grammaire morale peut avoir évolué par un mécanisme connu sous le nom de sélection de groupe ("group selection"). Un groupe lié par l'altruisme entre ses membres et décourageant de façon rigoureuse les tricheurs aurait plus de chance de prévaloir sur une société moins soudée, ainsi les gènes de la grammaire morale seraient devenus plus communs. »

Sécularisation ou adaptation ?

Sur *Religion and Family in a Changing Society*, par Penny Edgell, Princeton University Press, Princeton and New York, 2006.

Ce livre porte sur l'évolution des rapports entre les conceptions de la famille et de la religion

des années cinquante à nos jours. La sociologue fonde ses résultats sur une enquête concernant quatre communautés de l'État de New York, tout en les considérant comme représentatives de la société américaine dans son ensemble. Elle considère que l'intérêt de s'attacher à la description de ces communautés est que, tout en représentant des positions religieuses officielles, elles sont le lieu où ces positions sont mises en pratique, et doivent être confrontées avec des réalités sociales souvent complexes : il s'agit à la fois pour ces communautés de faire appliquer les valeurs traditionnelles, et de prendre soin des personnes et des familles réelles, concrètes, dans toute leur diversité. En particulier, on constate par rapport aux positions théoriques officielles un plus grand libéralisme quant à la place de la femme ou aux « choix de vie ».

La question traitée est la suivante : Dans un contexte de pluralisme des valeurs, et de mise en doute des valeurs traditionnelles sacrées, est-il possible que la religion conserve son autorité, en particulier la dimension sociale de cette autorité ? Autrement dit, peut-elle encore servir de référence absolue pour l'élaboration et le maintien de formes sociales « bonnes » ? La forme sociale que la religion est tout particulièrement censée fonder est la famille, au sens traditionnel du terme (sur lequel nous reviendrons). Or, beaucoup de prêtres parmi ceux qu'elle a interrogés sont prêts eux-mêmes à accorder que la famille est « en crise » dans le contexte actuel. Doit-on en conclure que les institutions religieuses sont dépassées, et qu'on assiste aussi à une crise de l'autorité religieuse ou à son déclin, à la sécularisation ? Selon Edgell, la situation est plus complexe. Elle l'est d'autant plus que l'autorité religieuse ne se limite pas aux questions de foi : même si elle n'a pas de pouvoir législatif, elle pèse très lourd dans les débats de société « culturels » au sens large du terme ; et en particulier les débats normatifs – quant à la distinction entre les comportements acceptables et ceux qui ne le sont pas.

L'idée de la famille au sens traditionnel du terme est celle de la famille « nucléaire » suburbaine de la classe moyenne, comprenant le couple marié (l'homme et la femme), et un ou plusieurs enfants. C'est l'homme qui travaille et qui est chargé d'assurer la subsistance des membres du groupe ; la femme ne travaille pas, reste au foyer, s'occupe des tâches ménagères et passe plus de temps que l'homme à prendre soin des enfants. C'est l'homme qui détient l'autorité. Cette conception a beau nous sembler à la fois caricaturale et peut-être dépassée, il n'en reste pas moins que c'est celle qu'endossent les communautés religieuses conservatrices. En particulier, c'est le modèle

privilegié des années cinquante, celui que les religieux « nostalgiques » regrettent et dont les progressistes s'écartent. La principale évolution depuis les années cinquante concerne le rôle de la femme : d'une part, elle travaille et contribue aussi à la subsistance du foyer, d'autre part, l'idée d'une autorité uniquement masculine, celle du « chef de famille » est contestée en faveur d'une distribution plus égalitaire des rôles. Ce n'est pas le seul changement : on observe de plus en plus de divorces, de familles recomposées, de familles monoparentales. Le couple hétérosexuel n'est par ailleurs plus le seul modèle : le militantisme gay et lesbien a fait son œuvre. Enfin, le modèle de la famille n'est plus le seul idéal de vie possible : des hommes et des femmes peuvent prétendre rester célibataires et ne pas avoir d'enfant, et s'en trouver très bien. Cela fait beaucoup de changements par rapport à la structure familiale de référence décrite plus haut. Cette évolution des mentalités est due au tournant « égalitariste » des années soixante-dix par rapport aux questions de genre ; pas seulement pour la famille, mais pour l'emploi, l'accès aux biens publics (« bons emplois, bonne paye et pouvoir politique » (18)).

Edgell précise que l'« idéal » de départ par rapport auquel les structures ont évolué n'est pas resté fixe très longtemps – et que même dans les années cinquante, il n'était pas statistiquement le plus répandu. Certes, nous dit-elle, mais c'est précisément ce que représente un idéal, et c'était un idéal entretenu par l'orthodoxie. Toute la question est de savoir si les institutions religieuses, qu'elles soient catholiques ou protestantes, sont capables d'évoluer en laissant de côté cette orthodoxie, ou en la rendant suffisamment souple pour qu'elle s'adapte à toutes ces nouvelles données. Or, c'est l'hypothèse défendue par l'auteur. Elle s'oppose à l'idée concurrente de sécularisation, qui voit la modernisation comme inséparable du déclin de l'autorité religieuse. Cela suppose une idée du « sacré » trop rigide (une forme ou un état « pur », « traditionnel ») qui n'a selon elle jamais existé, car au contraire, ce qui est « sacré » a toujours été l'objet de débats et de modifications. Cela impose une téléologie discutable aux changements historiques : ce n'est pas parce qu'il y a « changement » dans les pratiques religieuses qu'il doit automatiquement être qualifié de « déclin » ; on ne peut l'admettre d'emblée sans cercle vicieux. Si l'on accepte cette analyse, il n'est pas si facile de prouver que les gens se sont détournés de la religion. Ce n'est pas parce que les formes de la vie religieuse s'adaptent par exemple au modèle du couple où l'homme et la femme travaillent et

gagnent de l'argent, qu'elles perdent du terrain. Edgell les qualifie de plus « contemporaines », non de plus « modernes » ou plus « séculières » (42). Elle résume ainsi son point de vue : « Au lieu de sécularisation, je pense que ces réactions sont plus adéquatement décrites comme une forme d'orthodoxie en évolution qui sacralise de nombreux nouveaux dispositifs familiaux. » (10)

Par exemple, les dirigeants évangélistes se sont adaptés à l'égalitarisme des genres : ils ont développé un discours plus orienté sur l'affection et le soutien dans le foyer que sur l'autorité du père.

Une autre question porte sur les méthodes à utiliser pour analyser les changements des institutions religieuses, en particulier, faut-il les analyser à l'aide de la théorie du choix rationnel ? Cette théorie est au premier abord plausible, et répond à une « réalité » de l'Église. À l'intérieur de ce cadre de référence, la religion représente un « marché », si bien que les familles ou les particuliers allant à l'Église ou aux diverses manifestations de la vie religieuse sont considérés comme des consommateurs – autrement dit, des consommateurs dont les goûts, les orientations et les désirs sont susceptibles de changer, comme on a pu le constater entre les années cinquante et notre époque. Ces consommateurs de « biens et services » religieux « font des choix rationnels à propos de la participation aux institutions religieuses qui correspondent à leurs préférences. » (33) Quel est le type de « biens » proposés par la religion ? Ils sont d'une nature « surnaturelle » : le salut de l'âme, la promesse d'une éternité où l'on sera récompensé ou puni. Dans cette perspective, les dirigeants religieux sont vus comme des promoteurs d'entreprise, des « entrepreneurs », devant s'adapter au client – en s'attachant par exemple à intégrer dans leur cadre les nouvelles formes d'unions et de familles, et rechercher de nouveaux adhérents ou publics cibles. Ainsi, la théorie du choix rationnel permet de faire des prédictions quant à la prospérité ou au déclin de telle ou telle Église en fonction de son adaptation aux conditions changeantes du marché : « alors que les familles changent, les églises qui rendent la participation plus facile pour ceux qui appartiennent aux nouveaux dispositifs familiaux – familles où les deux gagnent de l'argent, familles monoparentales – vont s'efforcer de s'étendre pour occuper un plus vaste marché en retenant un plus grand pourcentage de futures générations d'adhérents ». (33)

Autrement dit, les organisations religieuses elles-mêmes font le choix rationnel de s'adapter aux changements sociaux.

Malgré la valeur heuristique de cette théorie, elle ne permet pas d'expliquer des phénomènes

importants, tels que le déclin de la participation à la vie religieuse aux États-Unis. Elle prédit par ailleurs le déclin d'Églises qui attendent peu de leurs membres et ne présentent que peu de « tension » par rapport à la société, c'est-à-dire qui n'ont pas une marque de fabrique forte les caractériser. Edgell préfère à cette théorie une « approche institutionnelle », qui a en particulier le mérite de « mettre l'accent sur la stabilité et la continuité des organisations religieuses » (35), ce qu'une approche purement consumériste ne peut pas faire. Les communautés de l'État de New York qu'elle a étudiées ne correspondent pas à l'« adaptation rapide et réactive prédite par les théories du marché » (38) : elle constate une évolution lente, et procédant par corrections, des « additions mineures », à partir d'un modèle fixe qui est celui des années cinquante. En d'autres termes, elle entend expliquer comment des innovations viennent se greffer sur un modèle fondamentalement conformiste, même si ce ne sont pas les termes exacts qu'elle emploie : « une famille nucléaire intacte est toujours non seulement l'idéal, mais aussi l'unité autour de laquelle les ministères et pratiques des congrégations sont organisés ». (43)

Se concentrant sur les acteurs de son enquête, Edgell demande quelle est la catégorie de personnes dont l'engagement religieux est le plus fort, et quelle place le statut social et économique joue dans ces décisions. Première hypothèse : les individus bénéficiant d'un bon emploi et d'un bon salaire ont le plus souvent un engagement religieux. Le fait d'aller à l'église serait l'expression du « statut social et de la sécurité économique ». Selon l'autre hypothèse, le travail ne laisse que peu de temps libre pour aller à l'église et se consacrer aux activités de la vie religieuse en général, et développe un esprit de compétitivité incompatible avec les valeurs de l'Église. (29) Les résultats de l'enquête de Edgell penchent plutôt en faveur de la première hypothèse.

Les femmes qui sont mariées et qui ont des enfants sont plus susceptibles d'avoir un engagement religieux : le mariage ou une naissance peuvent renforcer leur sentiment. Ils peuvent aussi encourager ces femmes à retourner à l'église, parfois après des années d'absence : par exemple, parce que le fait d'avoir des enfants fait « réaliser à quel point la vie est un miracle » (49). Cet engagement est aussi motivé par la volonté que leurs enfants soient élevés dans la foi, ou bénéficient d'une éducation religieuse.

Une autre source d'engagement est indissociable des « changements sociaux » déjà évoqués : les perturbations dans le cadre familial conduisent les gens

à acquérir « un sens de l'importance de la religion dans leurs vies » (53). Cela concerne en particulier ceux qui sont divorcés, séparés, ou appartenant à des familles recomposées. Le divorce a beau être de plus en plus courant, nous explique Edgell, il n'empêche qu'il suppose toujours une détresse émotionnelle, et des questions sur le sens général de la vie que seule la religion est à même d'apaiser.

Edgell distingue deux types fondamentaux d'engagement, associés à deux types de valeurs et deux manières de concevoir les liens entre famille et religion. Ces deux types sont incarnés dans deux « rhétoriques » ou discours des personnes interrogées. Précisons que le terme « rhétorique » signifie ici le type de discours employé par la personne interrogée dans son interprétation de la réalité ; il s'agit d'attribuer une signification à un domaine d'activité en « le liant à des symboles et des histoires qui aident les gens à imaginer le rôle qu'une activité particulière joue dans leurs vies quotidiennes. » (68). Un autre trait saillant de la « rhétorique » est d'orienter les comportements en « assignant un poids moral » à des comportements et des motivations. Une distinction est opérée ici entre la rhétorique orientée sur la famille (« *family-oriented-rhetoric* ») et la rhétorique orientée sur soi (« *self-oriented rhetoric* »). La première considère la religion avant tout dans sa dimension sociale, et dans sa capacité en tant qu'institution à organiser la vie en commun des membres de la société tout en pourvoyant à l'éducation spirituelle des enfants – une éducation qui a pour composante essentielle la ou les manières de vivre avec les autres. Les individus appartenant à ce premier type de rhétorique ont tendance à mettre en avant la famille. La foi n'est pas dissociée d'un sens pratique de l'organisation sociale. Ainsi, l'une des personnes interrogées (un homme) dit qu'être marié et avoir des enfants « vous fait comprendre que c'est la raison pour laquelle Dieu vous a mis sur cette terre – pour que vous soyez meilleur, un meilleur chrétien, une fois que vous avez vécu ces expériences. » C'est le caractère spirituel qui semble dominer. Mais il ajoute aussitôt que l'Église « a fourni la plupart des activités du temps qu'il consacrait à ses enfants quand ils grandissaient – scouts, chorale, et événements sociaux pour la famille. » (70). Ici l'Église sert surtout de ciment social : c'est un lieu où le père de famille peut discuter de ses problèmes avec d'autres parents en plus du prêtre, sur la manière de vivre en couple, d'élever ses enfants, et qui procure également aux enfants des activités leur permettant de s'épanouir tout en intégrant des normes. Le second type de

rhétorique est entièrement différent : il met l'accent sur l'individu lui-même, et avant tout sur son rapport à l'Absolu ou à Dieu. Ici la religion est la réponse, ou en tout cas le cadre dans lequel peuvent s'exprimer, les questions sur le sens de la vie ou de l'existence. Ce n'est pas pour autant une rhétorique forcément plus « individualiste » : elle ne l'est pas dans le sens où les personnes répondant à ce second type seraient plus « égoïstes » que les premières. D'une part, parce que Edgell se méfie de cette dénomination. Selon elle, « individualiste » n'est rien d'autre qu'une étiquette que l'on colle sur le dos des personnes qui ne partagent pas les valeurs de la communauté à laquelle elles sont liées, un mot qui sert davantage à marquer des phénomènes d'exclusion/inclusion qu'à décrire véritablement des comportements (cf. p. 91). D'autre part, parce que cette seconde rhétorique ne signifie en aucun cas un repli sur soi : elle inclut tout aussi bien le sens du service rendu aux autres que les questions sur la signification de l'existence. Ici, une Église est vue comme fournissant un cadre adapté ou non à l'épanouissement spirituel de l'individu, et non directement comme un ciment social. Voici un témoignage d'une femme représentative de cette rhétorique : « J'aime leur mission et j'aime leurs valeurs. Les gens sont très différents les uns des autres dans leurs manières de penser, très tolérants. J'ai des valeurs et des idées similaires. Et j'aime le sens de la communauté et l'accent porté sur le service, être engagé, aider les autres. » (71) La valeur en question peut être la justice sociale. Bien sûr, le cas extrême sur l'échelle de cette seconde rhétorique est la spiritualité pure ; comme cette femme qui confie que l'Église (United Methodist Church) « remplit ce qui a été « un terrible vide spirituel dans sa vie. » (72) Ici le lien entre Église et famille est très différent du premier cadre : il ne s'agit pas d'une opposition, mais plutôt de non-recoupement : « Elle ne voyait pas comment l'Église pourrait affecter sa vie de famille. » (72) La vie de famille et l'Église sont ici deux domaines extrêmement importants, mais séparés, dans le sens où les décisions qu'elle a à prendre par rapport à ses enfants ou à son mari ne dépendent pas du tout du cadre religieux auquel elle tient par ailleurs.

Après avoir dessiné ces deux catégories extrêmes, Edgell annonce (ce n'est pas vraiment une surprise) que bien sûr, elles ne sont pas mutuellement exclusives : elles peuvent se recouper, et parmi les personnes interrogées, certaines ne partagent aucune des deux rhétoriques – elle finit par dire que cette dernière catégorie, de ceux qui n'entrent dans aucune, est d'ailleurs « la plus

intéressante. » Tout de même, la « *self-oriented rhetoric* » est selon elle surtout caractéristique des femmes, en particulier des femmes ayant fait des études supérieures. Elles ont tendance à avoir des opinions égalitaristes par rapport au genre et à la « *family-oriented rhetoric* » des hommes. Quant à l'éducation des enfants, elles préfèrent qu'ils apprennent à penser par eux-mêmes plutôt qu'à obéir – et ce, y compris concernant questions relatives à la foi. La « *family-oriented rhetoric* » est surtout caractéristique des hommes qui vivent dans une famille nucléaire – qui correspondent globalement au cliché de la famille parfaite des années cinquante. Ils ont tendance à ne pouvoir concevoir le bonheur que dans le cadre de la famille traditionnelle, à croire en une distinction tranchée entre les genres – il vaut mieux que l'homme gagne l'argent et que la femme reste à la maison. Et pour l'éducation, ils privilégient l'obéissance à l'apprentissage à penser par soi-même. Les personnes interrogées qui ne se reconnaissent dans aucune des deux rhétoriques sont de la *working class*, n'ont pas fait d'études supérieures. Ils montrent par contraste que les individus se reconnaissant dans les deux autres catégories font preuve de réactions caractéristiques de la classe moyenne.

Le point de vue des responsables des congrégations est également à diviser en deux catégories. Certes, il y a un consensus sur le fait que la famille est « en crise ». Mais ce fait même n'est pas évident à interpréter : Edgell pense qu'il peut tout aussi bien s'agir d'un discours quasi obligatoire du responsable religieux sur la famille : obligatoire dans le sens où il est inséparable du discours qui considère la famille comme « indispensable et centrale ». Indépendamment de cette interprétation, cette idée d'une crise de la famille est évidemment liée à l'évolution de la société évoquée plus haut : à la question des genres et des sexualités alternatives. La question du temps est également évoquée comme cruciale : le temps que les gens passent de plus en plus au travail, et donc, forcément, consacrent moins à l'Église ou à la communauté religieuse. Ce problème est susceptible de recevoir deux interprétations : il peut être lié à un appauvrissement général des valeurs, qui aboutit à de mauvais choix, et à un déclin dans l'engagement religieux : en particulier, on peut considérer que si les individus consacrent davantage de temps au travail, c'est parce qu'ils veulent gagner plus d'argent ; et que si tel est le cas, ce n'est pas parce qu'ils auraient *besoin* de plus d'argent, mais parce qu'ils sont entraînés dans une logique consumériste et matérialiste. Le matérialisme s'accompagnerait d'un déclin des

notions de devoir, de service et de sens de la communauté. Une autre réaction des responsables religieux peut être de dire que cette réduction de la disponibilité est liée à un changement des valeurs – mais pas dans un sens péjoratif : c'est à l'Église de s'adapter et de s'ouvrir aux nouveaux modes de comportements des gens. On retrouve ainsi la question évoquée au début : celle de la capacité ou non de l'Église à s'adapter. Certaines de ces Églises ne sont absolument pas ouvertes ni tolérantes. Edgell évoque le cas de ce pasteur évangélique qui fait la distinction entre deux messages des Écritures : un message descriptif et l'autre prescriptif. L'homme est perdu. Le modèle de la famille est la famille hétérosexuelle – Adam et Ève, pas Adam et Adam. C'est une caractéristique du discours évangéliste : « Un garçon a dit, "Dieu a créé Adam et Ève, pas Adam et Steve", ce à quoi tout le monde a ri et a opiné de la tête. Le chef a dit que "Le monde veut que nous soyons tolérants, mais Dieu ne veut pas que nous soyons tolérants. Il veut que nous défendions ce qui est juste". (02/18/99) » (109)

L'homosexualité et l'adultère sont alors à mettre sur le même plan : il s'agirait de péchés intolérables. Il ne faudrait pas pour autant rejeter les homosexuels, il s'agit de leur apprendre qu'ils ne doivent pas céder à leurs instincts. Edgell relève le contraste entre cette attitude vis-à-vis de l'homosexualité et l'ouverture d'esprit et la tolérance vis-à-vis d'autres questions, comme l'égalité entre l'homme et la femme, ou le divorce. Certains pasteurs vont même jusqu'à reconnaître que la Bible est remplie de descriptions de familles « dysfonctionnelles ». Mais la question de l'homosexualité, de manière générale, n'est pas abordée (ce qui est une manière de ne pas avoir à la condamner, et de se décharger de ses responsabilités sur les rares communautés religieuses qui accueillent les gays et reconnaissent l'idée du couple homosexuel : pour Edgell, ces communautés servent de soupape de sécurité). Ainsi les « modifications » apportées au modèle traditionnel de la famille sont-elles réellement « mineures ». Cela n'a pas l'air de gêner vraiment Edgell. Son message peut être résumé par la « morale » qu'elle tire de son enquête : un certain type d'innovation religieuse « mène à la vitalité et à la croissance, tandis qu'un regret nostalgique du passé mène au déclin. » (24)

III – LE FÉMINISME ET LA TECHNIQUE

Sur *TechnoFeminism*, par Judy Wajcman, Cambridge, Polity Press, 2004.

Quel est le rapport entre l'essor des nouvelles technologies et le féminisme ? L'étude de Judy

Wajcman cherche à établir le lien entre l'essor des nouvelles technologies et l'émancipation des femmes, en expliquant à la fois en quoi l'usage et la compréhension des technologies sont révélateurs des préjugés de « genre » et en quoi elles permettent de s'en affranchir. L'idée de départ est que les artefacts, loin d'être des objets neutres, sont eux-mêmes « formés » par les relations entre les genres, en particulier par le rapport de domination exercé par le genre masculin sur le féminin. À partir de ce constat, l'auteur examine l'évolution du courant féministe dans ses prises de positions vis-à-vis de cette situation. La question de la valeur de l'évolution des techniques est bien connue : elle est soit encensée comme synonyme de progrès pour l'humanité, soit diabolisée comme porteuse de catastrophes, comme engendrant des conséquences incontrôlables – guerres, dégradation de l'environnement, chômage. À cette question générale sur cette évolution s'en superpose une autre qui n'est, selon l'auteur, jamais abordée par les études de sciences sociales : celle précisément de sa dimension « genrée ». L'imagination ouverte par la science-fiction, la possibilité de se libérer de son enveloppe charnelle, est à l'ordre du jour puisqu'il est théoriquement possible, en surfant sur internet, de se libérer de son identité pour en endosser n'importe quelle autre : c'est à la fois un espace où les relations sociales et l'inscription dans un genre déterminé sont abolies. Ce qui est alors rendu possible n'est autre que la « transcendance corporelle dans le cyberspace » (p. 3), visant à la disparition des genres, et un type de démocratie permise par un dialogue où les individus sont tous sur le même plan – ce qui peut être utilisé par les femmes à des fins politiques. D'un autre côté, internet n'est pas exempt de toute critique : origine militaire, univers de *hackers*, dominé par des hommes, pornographie... Les technologies biomédicales souffrent du même type d'ambiguïtés.

Le premier type d'approche féministe du problème est plutôt fataliste et pessimiste : la technologie, selon cette approche, est infestée par le pouvoir masculin – pouvoir exercé tant sur la nature que sur la femme. De manière pratique, il s'agit d'une dénonciation du fait que les hommes dominent les domaines et les institutions technologiques et scientifiques. Cela est dû au fait que les femmes ont moins facilement accès aux filières scientifiques, ainsi qu'à une association culturelle entre la machine et le masculin. Ainsi, les féministes des années soixante-dix et quatre-vingt ont traité le problème en termes de combat pour l'égalité d'accès à ce domaine en lui-même neutre qu'est

supposée être la technoscience, c'est-à-dire sans s'interroger sur la domination masculine qui lui est associée. Autrement dit, pour accéder à ces postes, les femmes devaient abandonner des qualités qui leur étaient propres pour acquérir certaines qualités masculines. Notamment, les études longues sont incompatibles avec le fait de porter des enfants et de s'en occuper. L'idée que l'aspect genré de la technologie lui-même pourrait être modifié; que ce pourrait être aux hommes d'abandonner certaines de leurs qualités, n'était pas à l'ordre du jour. En fait, le concept même de « technologie » n'est pas du tout immuable, et c'est en se tournant vers la genèse de sa compréhension que l'on peut réellement révolutionner les relations entre hommes et femmes. Telle est la thèse de l'auteur : il est essentiel de se rendre compte que la technologie est à la fois une « clé du pouvoir de l'homme » et une « caractéristique qui définit la masculinité » (p. 6). Si l'on comprend que le concept de « technique » n'a pas une « essence », mais est susceptible d'évolution d'une part, si d'autre part on comprend que l'évolution de ce concept et celui de « social » sont absolument indissociables, alors on échappe à une vision déterministe et essentialiste de la technologie, et ainsi au pessimisme souvent associé aux premières générations de féministes. Que ce concept soit susceptible d'évolution nous permet en particulier de voir que non seulement les femmes ne sont pas étrangères à la technologie, mais qu'elles en seraient même les initiatrices : les « femmes indigènes » étaient parmi les « premières technologistes » (p. 15), c'est elles qui faisaient la cueillette et s'occupaient de cultiver les plantes nourricières; il est donc « logique » qu'elles aient créé les premiers outils et méthodes pour le faire.

Mais les premières générations de féministes abordèrent la technoscience sans nuance : comme « étrangère et opposée aux intérêts des femmes ». (p. 18) Certes, les progrès dans le domaine de la contraception et des technologies reproductives ont été dans un premier temps salués comme libérateurs – si la femme n'a plus à être enceinte, elle n'a plus à porter un fardeau qui, après tout, lui est imposé par les hommes, par la patriarchie, qui passe avant tout par le contrôle du corps des femmes – il a fait vite place à l'opinion exactement opposée : le corps des femmes, y compris le fait d'être enceinte et d'enfanter, *leur appartient* : le fait de le supprimer ou de le remplacer artificiellement porte atteinte à la féminité dans son identité même : la maternité. « Les qualités de maternage ou de pensée maternelle sont en opposition aux caractéristiques destructrices, violentes et auto-accroissantes [*self-aggrandizing*] de l'homme. » (Rowland, in Corea et al., *Man-Made Women*, p. 78 [p. 20])

Y porter atteinte revient aussi à priver les femmes de la seule « source de pouvoir » dont elles bénéficiaient par le passé. Cette idée a donné lieu à l'éco-féminisme, courant qui rejette radicalement la technologie comme mauvaise (et comme symbole de la domination de l'homme) et fait l'apologie de la Nature. Alors que Wajcman partage le combat contre les hommes, elle voit un double danger dans cette démarche : outre le pessimisme déjà évoqué, elle lui reproche de convoquer une conception (là encore) *essentialiste* de la femme, à savoir comme « de manière inhérente nourricière et pacifiste » (23). La haine manifeste des féministes vis-à-vis de ce qu'elles appellent l'« essentialisme » est liée à l'affirmation, sans cesse répétée, que le « genre » n'est pas une « nature » mais un performatif, ce qui pour elles signifie que c'est quelque chose que l'on fait (et défait), qui n'est ni posé d'avance ni définitif, est qui est du domaine de l'action – je renvoie ici aux travaux très connus et très influents de Judith Butler.

Les féministes « sociales » sont également méfiantes vis-à-vis des progrès technologiques : l'installation des ordinateurs dans les bureaux, par exemple, a provoqué nombre d'interrogations sur les pathologies qu'ils pourraient provoquer : migraines, cancers, etc. Par cette conception univoque, les premières générations de féministes sont ainsi passées à côté du potentiel *subversif* de la technologie, de la possibilité de la transformer de telle manière qu'elle incarne des valeurs féminines, et « déstabilise les structures patriarcales. » (p. 29) C'est le rôle du *technoféminisme* : faire en sorte que technologie et genre se façonnent mutuellement. Dans cette conception, la technologie n'est pas une simple conséquence ni une simple cause des différences de genres : elle est les deux à la fois. En particulier, le « cyberféminisme » insiste sur le caractère d'utopie du monde virtuel : ce caractère virtuel permet de faire table rase de la différence biologique qui est le fondement de la distinction (vécue comme) insatisfaisante entre les genres. Par ailleurs, Internet exprime « des manières d'être féminines » (p. 7), ainsi la technologie est vue en elle-même comme libérateur (*ibid.*)

Dans le chapitre III, Wajcman décrit l'importance du développement de l'internet pour l'émancipation de la femme. Cette libération s'inscrit dans un courant plus global mêlant des considérations sur la libération personnelle, spirituelle, et politique des utilisateurs d'internet. Dans sa version la plus extrême, le « cyberspace » est vu comme une « Nouvelle Jérusalem » technologique, où l'individu échappe à l'espace et au temps, aux contraintes de

la matière, en particulier celles du corps et de sa fragilité et imperfection – le corps comme « viande », comme prison. Autrement dit, il répond à un appel religieux. Le cyberspace est vu aussi comme le lieu *non hiérarchique* de développement de la démocratie. C'est un espace égalitaire, puisqu'il permet l'abolition de toute distinction de classe, de rang, de genre, pour rétablir les relations d'échange et de discussion dont notre époque individualiste nous a laissés la nostalgie : les liens tissés sont fonction des « communautés d'intérêt » et d'« affinités », plutôt que d'« accidents de proximité physique ». Wajcman émet quelques réserves quant à cette vision utopique, en particulier par rapport à la culture du *hacker* qu'elle véhicule (trop masculine), et quant à la portée émancipatrice elle-même : il n'est pas du tout évident que les conflits auxquels nous croyons échapper ne soient pas « reproduits » dans le cyberspace.

Le cyberspace permet aussi l'essor du « cyberféminisme ». Sadie Plant est le leader anglo-saxon de ce courant. Selon elle, le caractère aléatoire du Web, le fait qu'il suppose des changements brutaux et des innovations est particulièrement adapté aux femmes, qui « excellent dans les systèmes et processus fluides » (64). Par ailleurs, les femmes sont des « tisseuses d'information ». Elle reprend à son compte l'idée de Freud selon laquelle l'innovation féminine technologique du tissage (la seule, selon elle, accordée par Freud aux femmes) dérive de la « toison pubienne entremêlée autour du vagin » (65) : selon elle, les femmes sont douées pour « tisser » en un sens différent, « identifiant le tissage aux fils de communication dans lesquels le monde est pris, les connexions que ces fils permettent, et la métaphore des machines connexionnistes. » (65)

Ainsi, contrairement à Freud qui voyait la toison pubienne comme masquant un manque, Plant voit « le zéro » (Wajcman écrit qu'elle identifie subtilement la femme au « 0 » (l'exclue) et l'homme au « 1 » du langage informatique) comme entrant dans la matrice d'un univers virtuel aux mille possibilités. De plus, la « fluidité » des femmes leur permet d'accomplir plusieurs tâches en même temps, contrairement aux hommes ; ainsi, ce qui était auparavant dévalorisé comme « hystérie » est à présent vu comme une qualité. Wajcman s'oppose à ce cyberféminisme parce qu'au lieu de nous aider à nous débarrasser des genres, il revient simplement à mettre en avant des qualités typiquement féminines, et ainsi à renforcer paradoxalement le « déterminisme technologique ». Un autre exemple de la démarche paradoxale du cyberféminisme est son exploitation, comme exemple de création de nouvelle identité via le Net, de l'histoire de ce psychiatre se faisant passer pour une femme

handicapée. Il eut ainsi de nombreuses clientes – il refusait de les rencontrer personnellement, arguant de son infirmité. Il se servait aussi de cette identité pour séduire les femmes. Wajcman pense que, malgré les allégations de cet homme (il prétendait que ce n'était pas qu'un rôle, mais qu'il devenait son pseudonyme, Julie Graham, quand il s'en servait), la différence des genres n'était pas du tout effacée, mais confirmée : quand elles ont découvert la vérité, ces femmes se sont senties trahies car c'était bien à une *femme* qu'elles pensaient avoir affaire, etc. Ainsi, il ne suffit pas de se réclamer du « moi fluide », de la possibilité infinie des identités, pour échapper au modèle dominant. En d'autres termes, ce qu'elle reproche à Plant est qu'elle se prétend postmoderne, tout en s'accrochant en réalité à une conception essentialiste de la femme.

Le chapitre IV décrit de manière critique la solution proposée par Donna Haraway, féministe spécialisée dans les technosciences. S'opposant à l'écoféminisme, sa position délaisse l'idée d'une nature non polluée en faveur d'une définition de l'être humain en termes de cyborg, un « organisme cybernétique, comme un animal avec un implant fabriqué par l'homme » (81). Loin de l'antiscientisme des écoféministes, elle croit au « potentiel libérateur de la science et de la technologie » (81), refusant une « métaphysique anti-science, une démonologie de la technologie » (82). Son étude de la science consiste à montrer que derrière le discours d'objectivité et de neutralité sous-jacentes aux pratiques scientifiques se cache une idéologie de la domination masculine : l'idée de science objective est une « fiction idéologique, et puissante » (Donna J. Haraway, *Primate Visions : Genders, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York : Routledge, 1989, p. 13), c'est une « connaissance sociale », et non une « vérité désincarnée ». L'idéologie est celle de la distinction mâle/femelle : entre l'association de la nature avec la féminité et la passivité d'une part, la science avec une masculinité active de l'autre. Tout un ensemble de dichotomies s'ensuit : « Culture contre nature, esprit contre corps, raison contre émotion, objectivité contre subjectivité, le domaine public contre le domaine privé – dans chaque dichotomie, le premier doit dominer le second, et le second dans chaque cas est associé au féminin. Ces métaphores de genres dualistes étaient la fondation de la pensée scientifique soi-disant neutre. » (p. 86)

Par contraste, Haraway utilise une « construction postmoderne », *FemaleMan* (créée par l'écrivain Joanna Russ). Cette construction est un modèle d'identité alternative : contrairement au scientifique occidental genré de base, *FemaleMan* assume son identité fragmentée. Il/elle apporte à la science

« les identités hybrides et désordonnées que le récit masculin de l'objectivité a cherché à purifier. » (86) Le but de débarrasser la science de cette idéologie est de créer une science « plus forte », basée sur la « *standpoint theory* », la « théorie du point de vue », privilégiant les modes de connaissance féminins. Haraway ne pense tout de même pas que l'on puisse construire une manière de faire et de considérer la science qui soit à l'opposé de sa version dominée par les mâles : parce que la vision du monde privilégiée par FemaleMan rend sceptique quant aux grands récits – *tout* grand récit, incluant donc une telle vision du monde à part entière. La distinction entre deux visions cohérentes du monde ne recouperait pas celle entre le scientifique occidental et la construction d'Haraway : FemaleMan « porte sur la catégorie fondationnelle contingente et perturbée de la femme, jumelle du fils intelligent et cohérent appelé homme. » (p. 89) Comme dans la théorie de Plant, FemaleMan est supposé faciliter la démocratie – cette fois, contre la pression du discours essentialiste.

Qu'en est-il de l'idée du cyborg ? Comme le rappelle Wajcman, le terme *cyborg* a été créé pendant la guerre froide pour désigner un amalgame entre l'humain et la machine – il s'agissait de créer un être qui survivrait dans des environnements extraterrestres. La définition d'origine, comprenant le cyborg comme un homme ou une femme dont le corps aurait été altéré d'une manière ou d'une autre, laissait intacte leur sexualité. Haraway franchit le cap : l'auteur « transpose cette idée sur un plan différent en prétendant que la créature cyborg redéfinit fondamentalement ce que c'est qu'être humain, et peut ainsi exister potentiellement dans un monde sans catégories de genre. Pour Haraway, rompre la division ontologique entre les organismes vivants et les artefacts morts revient à contester les dualismes de genre. » (89)

La conclusion de Wajcman est mitigée : certes, des avancées ont été faites dans la défense des droits des femmes et dans le sens de l'égalité, et le « cyberféminisme » présente bien des attraits : le cyborg représente aujourd'hui pour les femmes le même type de progrès que les voitures et les machines à écrire pour les premières générations de féministes – elle qualifie ces cyborgs de « symboles postmodernes pour le féminisme d'aujourd'hui ». (p. 102) Mais il ne faut pas verser dans un optimisme béat : des « modèles d'inégalité » peuvent très bien se glisser sous « un nouveau déguisement technologique. » (p. 103)

Le cadre théorique, lui, semble définitivement planté : « Des théoriciens tels que Anthony Giddens et Ulrich Beck ont affirmé qu'un nouveau processus

d'« individualisation » mine les sources traditionnelles de l'identité et de la solidarité, tels que le genre, la proximité locale et la classe. Pour eux, les individus dans une société postindustrielle deviennent « réflexivement conscients » [*reflexively aware*], prenant la responsabilité de leurs propres biographies et « choisissant » les styles de vie et les identités. » (p. 105)

Est-ce à dire que toutes les hiérarchies, qu'elles soient de classe, de genre ou de tout autre type, peuvent réellement être abolies ? Wajcman n'est pas aussi optimiste. Certes, les nouveaux médias sont des outils formidables pour « l'organisation politique et les moyens pour la création de nouvelles communautés féministes ». (120) Mais elle reste « sceptique » quant à l'utilisation d'Internet comme outil technologique posant les bases d'une « nouvelle forme de société ». (*ibid.*) L'Internet contient des « possibilités contradictoires » (120) et reste en définitive aux mains de ceux à qui on a appris à le manier : les hommes. Il y a encore beaucoup de chemin à faire pour parvenir à l'émancipation.

OUVERTURE

Les lignes directrices du prochain rapport pourraient être orientées autour de deux thèmes : d'une part, il est possible de prolonger les analyses concernant le rapport des valeurs à la religion, notamment par une étude du livre de Marc Hauser (cf. III.2.) sur les bases biologiques de la connaissance des valeurs ou à partir de cas concrets, dont voici un exemple : un article de *l'International Herald Tribune* du 09/11/2006, « *Meanwhile, the code of the callboy* », par Dan Savage (qui est l'éditeur de *The Stranger*, un hebdomadaire de Seattle). L'article concerne un religieux qui a été dénoncé par le prostitué avec lequel il avait des relations sexuelles régulières. Le vrai problème soulevé n'est pas l'orientation sexuelle du religieux, mais la tromperie et l'hypocrisie dont il a fait preuve : tout en entretenant des relations avec le prostitué, il militait contre l'homosexualité et le mariage gay. La situation est d'autant plus intéressante que le prostitué s'est vu forcé à violer son *propre* code de l'honneur, à savoir, ne jamais dévoiler l'identité d'un client. Le livre de Savage s'intitule *The Commitment : love, sex, marriage and my family*.

Une œuvre, plus importante, mérite particulièrement d'être abordée : celle du sociologue Zygmunt Bauman, qui a exploré sous toutes leurs facettes, et de manière critique, les structures de nos identités « postmodernes ». L'influence de ses ouvrages est évidente, bien au-delà de tous les débats concernant le féminisme et les *gender studies*.



3 €



ISBN : 978-2-917613-26-9