

Luttes interculturelles et conflit central dans la société programmée

par Jean Blairon, Directeur de l'asbl RTA

Nous avons largement fait écho dans le numéro 3 d'Intermag aux thèses défendues par A. Touraine dans son dernier ouvrage *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*.

Selon l'auteur, les changements observables dans les sociétés contemporaines nous obligent à modifier le regard que nous portons sur elles : nous devons désormais adopter un paradigme non social pour comprendre le monde dans lequel nous vivons.

En filigrane de ce raisonnement se trouve posée la question d'une redéfinition des mouvements sociaux, puisque le conflit structuré et structurant mené par la classe ouvrière contre le patronat s'inscrivait pleinement dans un paradigme social.

Alain Touraine a souvent posé la question de savoir si l'on pouvait repérer l'émergence d'un nouveau conflit central dans la société globalisée qui est la nôtre (et qu'il a souvent appelée société programmée pour en indiquer le mode de pouvoir) et il a défendu l'hypothèse que ce conflit portait sur la défense de la liberté du sujet personnel.

Nous voudrions dans ce texte tenter de voir à quelles luttes concrètes correspond éven-

tuellement ce conflit central – et donc voir si l'on peut définir au moins partiellement quels sont les objets de ces luttes, leur nature, leurs protagonistes, leurs modalités.

Lorsque l'on parle aujourd'hui de luttes, on se heurte nous semble-t-il à cinq obstacles majeurs.

Une relative faiblesse de la pensée critique d'abord : on qualifie plus facilement la domination subie que la nature de la résistance qu'on lui oppose. Interrogé par nous en 1998, Paul Virilio évoquait ainsi la résistance d'aujourd'hui par une métaphore électrique : « il faut éviter de brûler », nous disait-il, constatant que les forces qui s'opposent à la globalisation sont plus qu'embryonnaires et que leur action était de nature défensive.

Un deuxième obstacle de taille est que beaucoup de luttes d'aujourd'hui se mènent, selon l'expression de Pierre Bourdieu « à fronts renversés ». Le sociologue évoquait notamment par là un état des luttes sociales : les luttes qui visent à maintenir les acquis des luttes sociales (par exemple la protection sociale, la sécurité d'existence) sont présentées comme des archaïsmes, leur démantèlement comme une révolution et une libération. Lors du chantier namurois



des Assises de l'égalité consacré à l'égalité des revenus, Philippe Mahoux avait ainsi remarqué qu'on était parvenu à « ringardiser » les conquêtes sociales.

Il reste nous semble-t-il à étudier comment certaines luttes culturelles elles-mêmes, qui se présentent comme émancipatoires, peuvent aussi être touchées par un renversement de front, c'est-à-dire aller à rebours des résultats libérateurs dont elles aiment à se prévaloir (c'est notamment le cas, pensons-nous, de plus d'une institution qui prétend promouvoir « l'autonomie » de ses bénéficiaires).

En troisième lieu, il nous semble que l'on peut facilement confondre l'enjeu et le vecteur : si l'enjeu des « luttes culturelles » est souvent présenté comme la liberté du Sujet (c'est-à-dire souvent celle de l'individu, au moins au premier abord), il semble que l'on fasse souvent implicitement un pas de plus et que l'on considère que le vecteur de la lutte est l'individu lui-même. Le paradoxe d'un « mouvement social » qui se mobiliserait pour la liberté de l'individu semble en effet difficile à dépasser.

En quatrième lieu, la juxtaposition des luttes culturelles (des luttes qui s'inspirent d'un paradigme culturel) et des luttes qui répondent à un paradigme social (les premières ne se substituant pas aux secondes, dit Touraine) indique que leur articulation n'est pas encore pensée aujourd'hui. Tout se passe comme si on pouvait dissocier luttes pour les droits culturels et luttes sociales autour de la production. Nous aimerions au contraire soutenir qu'une bonne part des luttes culturelles concernent un enjeu de production : **la production des conditions mêmes de toute production aujourd'hui**, dans la mesure où la production consiste essentiel-

lement à traiter et échanger de l'information (dans ce cas, les conditions d'une telle production sont bien la connaissance, la créativité, la confiance...). Il devrait être plus clair que ces conditions sont aujourd'hui essentielles dans une économie dite immatérielle (même le travail ouvrier se déplace souvent de la fabrication matérielle à la surveillance des chaînes automatisées) et qu'elles sont produites en grande partie, paradoxalement, par un secteur qui se dit « non marchand ». Une telle articulation n'est toutefois presque jamais tentée.

Enfin, pas mal de luttes se sont enfermées dans une conception identitaire de l'acteur : c'est le cas justement du secteur dit non marchand ou des organisations dites non gouvernementales, qui pensent développer des alternatives parce qu'ils se situeraient par nature en dehors de la sphère qu'ils prétendent combattre. Il faudra s'attacher un jour à montrer comment c'est au contraire dans une articulation singulière en son sein des dimensions marchande, publique et associative qu'un acteur peut constituer une alternative au mode de développement dominant.

Lever ces obstacles et s'avancer dans la définition d'objectifs de lutte positifs (c'est en effet ainsi qu'Alain Touraine différencie mouvement de protestation et mouvement social) est évidemment un travail de longue haleine.

Nous le commençons ici¹, en rappelant d'abord un certain nombre de thèses d'Alain Touraine et en tentant ensuite, à titre exploratoire, de voir à quels types de luttes elles peuvent éventuellement correspondre.



1. LE PASSAGE DU PARADIGME SOCIAL À UN PARADIGME CULTUREL

A. UN NOUVEL ÉTAT DE SOCIÉTÉ

Alain Touraine avance que nous pouvons observer des transformations profondes de nos sociétés. Celles-ci se caractérisent désormais par la domination de **forces non sociales**, dont on peut approcher l'action à partir de la notion de mondialisation.

Celle-ci consacre, à travers l'émergence d'un capitalisme extrême, l'action sans limites des marchés, la croissance des entreprises transnationales, des réseaux, la prégnance d'un système financier agissant en temps réel, la place des mass-médias diffusant des biens culturels de masse, capables de modeler au moins partiellement les comportements et attitudes, de programmer les besoins « ressentis » par chacun.

Ce qui se réalise ainsi est la dissociation de l'économie et des organisations politiques, sociales et culturelles qui agissent à une échelle plus réduite (nationale), ce qui produit l'éclatement de ce qu'on appelait hier « société ».

Le nouvel état de société auquel nous sommes confrontés peut être qualifié de **désocialisation**, soit « la dissolution des mécanismes d'appartenance à des groupes et institutions capables de pérenniser leur intégration et de gérer leur transformation. »²

Les **conflits** ont ainsi quitté la sphère interne de la production nationale pour concerner les stratégies mondiales (grandes entreprises, réseaux financiers). L'altermondialisme est un exemple de force qui agit à ce niveau, même si sa faiblesse est patente, dans la mesure où

on ne perçoit pas encore clairement au nom de quel acteur il agit.

L'**état-nation** n'est plus dans ce contexte un acteur central, dans la mesure où s'affaiblissent ses trois rôles coutumiers :

- intervenir dans le développement économique via une bureaucratie d'Etat (par exemple en nationalisant des entreprises, en redistribuant les richesses via l'impôt, etc.) ;
- exercer un contrôle sur les mœurs et les sentiments (c'est le thème de la socialisation qui illustre le mieux ce second rôle) ;
- faire la guerre pour défendre ou accroître son territoire.

Alain Touraine constate en outre que L'Europe ne prend pas le relais des Etats nationaux affaiblis, qu'elle ne fonctionnera probablement pas comme un Etat supranational : il n'y pas (encore ?) d'affirmation d'une unité continentale, pas de politisation réussie de sa constitution, pas de politique étrangère.

Elle est de plus très faible devant la nouvelle politique unilatérale des USA.

Ce sera donc à des régions, des villes, des courants d'idées d'être plus créateurs et indépendants³.

Les politiques sociales sont évidemment frappées au premier chef par cet affaiblissement de l'Etat : diminution des moyens, perte potentielle de légitimité, difficulté à tracer des orientations et des cadres clairs ; parallèlement, les luttes sociales subissent aussi une érosion (il arrive souvent qu'on présente comme victoire



remarquable le seul maintien du « modèle social européen », alors que sont de plus en plus compromises nombre de ses conquêtes, au nom même d'un tel maintien).

B. LA DÉSOCIALISATION EXIGE LE RECOURS À UN NOUVEAU PARADIGME POUR PENSER LA SOCIÉTÉ

Par **paradigme**, on doit entendre un modèle de pensée employé par les acteurs en conflit ; le paradigme sert autant à dire la liberté qu'à penser la domination ou débusquer l'aliénation.

Pour Alain Touraine, les sociétés modernes se sont dites en recourant à trois paradigmes successifs :

- un paradigme politique : où La Nation s'oppose au Roi, où le thème de l'égalité et de la participation de tous s'oppose aux privilèges de la naissance, où la séparation des pouvoirs supplante leur concentration absolue, pour garantir les droits de chacun.
- un paradigme social, porté par la révolution industrielle : la grande affaire y est le travail, les conflits se mènent autour de la contribution au Progrès et à la répartition des fruits de celui-ci ; deux groupes sociaux (deux classes) s'opposent à ce sujet et l'Etat régulateur est conduit à arbitrer ce conflit central ; dans un tel paradigme, la position sociale définit les comportements et les individus ; la lutte se mène contre les tendances à la reproduction des effets de position ;
- le siècle nouveau consacre l'émergence d'un paradigme culturel, où le Sujet personnel tente de résister à l'emprise des forces impersonnelles sur ses conduites et son être (il s'agit

essentiellement des forces hyper-capitalistes des marchés dérégulés et de la « sainte violence » inspirée par une vision « religieuse » du monde, comme la guerre du Bien contre le Mal inaugurée par G.W. Bush).

Pour Alain Touraine, nous devons donc désormais recourir à un paradigme non social pour nommer les enjeux propres aux sociétés d'aujourd'hui.

On peut décrire ainsi le **paradigme social** auquel nous étions habitués à recourir.

Il caractérise un modèle de développement qui tire sa force de la tension productrice qu'il introduit grâce à un déséquilibre ; on se souvient ici de l'expression fameuse de Lévi-Strauss qualifiant nos sociétés de « machines à vapeur », produisant leur fantastique force de développement (leur énergie) à partir du différentiel (chaud/froid ou exploiteur/exploité) qu'elles entretiennent. Le thème d'un système d'exploitation caractérise bien un tel fonctionnement, compte tenu du fait que la personne exploitée occupe bien une place dans le rapport de production, et qu'elle peut la revendiquer comme centrale (le thème des mouvements ouvriers étant : « le Capital, c'est d'abord nos bras »).

Le paradigme social conduit à voir la société comme une société de classes définies par la place qu'elles occupent dans la société ; de même, l'individu est défini par son cadre social, qu'il est possible d'appréhender par des catégories d'attributs qu'on peut considérer comme relativement stables (les goûts et préférences par exemple⁴).

Les conduites sont dès lors décrites à partir des positions sociales qui les déterminent.

Dans sa version européenne, ce paradigme a rencontré **trois problèmes majeurs** :



- les victoires des mouvements ouvriers, des mouvements de libération nationale, du féminisme ont permis la conquête de droits, mais ont aussi provoqué une perte de la tension créatrice, épuisant ainsi en quelque sorte paradoxalement le modèle de modernisation ;
- les dictatures qui ont émergé au 20^{ème} siècle ont constitué une autre forme de destruction de la société, et notamment des liens d'appartenance et des réseaux sociaux ;
- le triomphe du marché et de la société de masse a terriblement affaibli les politiques sociales, principalement pour les catégories les plus défavorisées : *nous trouvons ici l'émergence des nouvelles questions sociales, comme celle de l'exclusion (ne plus occuper de place, même exploitée) et celle des sur-numéraires.*

Nous en sommes ainsi arrivés à **une dissociation de ce qui fait sens pour le système et de ce qui fait sens pour l'acteur.**

Cette dissociation peut s'observer à propos du travail : celui-ci est tout à la fois, pour certains, l'occasion d'une stratégie personnelle (l'individu poursuit ses objectifs propres, quitte à les rechercher au détriment même du système qui l'emploie) ou une situation vécue défensivement avec beaucoup d'amertume (travail peu valorisant, déconsidéré, ne répondant pas aux aspirations de la personne, etc.), pendant que se développent des « taches noires » où survivent pratiques et individus hors système (*notamment dans la vie de ceux qui ne se reconnaissent ni à qui on ne reconnaît aucune utilité sociale*).

Enfin, la désocialisation se manifeste aussi par la dissolution des catégories, dont la caté-

gorie « femme » : autrefois catégorie inférieure mais aux fonctions reconnues, les femmes risquent aujourd'hui d'être de plus en plus soumises au marché, par exemple d'être manipulées comme objet sexuel⁵ ; c'est là une des dimensions de l'attaque systématique menée contre les collectifs que l'on peut constater dans les sociétés hyper-capitalistes.⁶

Pour Alain Touraine, nous n'entrons pas pour autant dans des sociétés sans luttes ni résistances. Il convient seulement de trouver à quel paradigme nouveau elles peuvent se rattacher pour trouver la cohérence dont elles ont besoin pour se déployer.

C. L'ÉMERGENCE D'UN PARADIGME CULTUREL

Pour Touraine, nos sociétés sont donc dominées par des forces impersonnelles : les marchés, la guerre religieuse, la violence aveugle.

Symétriquement, seules des **forces personnelles** peuvent selon lui s'opposer à cette domination.

Elles sont l'oeuvre de la **modernité**, si on entend par là l'action conjointe de deux forces différentes :

- la croyance en la raison et en l'action rationnelle, qui trouve en elle son propre fondement (elle nous libère notamment de la menace communautaire, négatrice de l'individu) ;
- la reconnaissance des droits individuels (humains), en tant qu'ils sont universels (la modernité nous protège ainsi contre les dérives des marchés).

En sociologie, cela implique qu'il faut désormais partir de l'acteur, ce qui veut dire qu'on fait droit à la grande diversité des itinéraires (à rebours d'une sociologie qui explique les



comportements en les référant à une position sociale) et qu'on ne parle pas que de victimes (en se « contentant » de dénoncer des effets de domination), mais qu'on évoque aussi toutes les résistances qui se font jour.

Dans ce cadre, il s'agit donc, avance le sociologue, de reconnaître à l'**individualisme** la capacité à nous éviter le règne sans partage de la brutalité du marché et de la violence du communautarisme guerrier. L'affirmation de soi devient dans ce contexte « la mesure du bien et du mal » : **il s'agit de voir en soi et en l'autre la capacité à se conduire comme un sujet créateur de sa propre existence. Telle serait « la force » capable de mener le conflit central pour une société programmée.**

Dans la sociologie qui adopte un paradigme culturel, les conduites ne sont plus corrélées à la place de l'acteur mais aux rapports sociaux réels. Elles s'expliquent par la domination subie, mais aussi par l'affirmation résistante du droit à mener une existence particulière.

L'enjeu de ce conflit central est de combiner pour chacun la possibilité de participer à la vie économique et l'exercice de ses droits culturels. C'est aussi éviter au sujet en formation d'emprunter les routes qui le dévoient : le refus de l'hétérogénéité, la définition par le marché comme individu consommateur, l'obsession de l'identité (communautarisme).

D. LE SUJET COMME LUTTE SOCIALE

Ce que Touraine appelle le **sujet** représente ainsi la volonté d'échapper aux forces, règles

et pouvoirs qui nous empêchent d'être nous-mêmes et nous réduisent à l'état de composantes de leur système, en étendant leur emprise sur l'activité, les intentions et les interactions de tous.

Le sujet est une résistance et une lutte sociale, il est la conviction qui anime un mouvement social et la référence aux institutions qui protègent les libertés. Institution peut être pris ici au sens politique de mécanismes qui garantissent démocratie et recherche de l'égalité, mais aussi au sens goffmanien d'« organisme social organisant de façon régulière une activité spécifique ». Pour Touraine, les institutions entendues en ce sens doivent devenir des « institutions du sujet », qui protègent la liberté personnelle et offrent des possibilités de création de soi.⁷

Le sujet s'affirme dès lors comme un être de droits, civiques, sociaux, mais surtout culturels, à savoir la liberté de choisir sa langue, ses croyances, son genre de vie, sa sexualité...

A ce titre, trois composantes le construisent :

- un rapport à soi comme porteur de droits fondamentaux (qui s'expriment par exemple dans les questions qui touchent à la sexualité, la procréation, au droit à une fin de vie digne, etc.) ;
- un conflit avec les forces qui le nient, qu'elles soient de domination ou d'intégration : comme la consommation, la cruauté, les institutions qui détruisent l'autonomie culturelle de leurs bénéficiaires – *et c'est évidemment encore le cas de beaucoup d'institutions qui programment la vie de leurs bénéficiaires en les embrigadant, l'expression est de*



Goffman, dans un contrôle de toutes leurs activités et surtout de l'usage de leur temps, même si l'embrigadement se manifeste surtout aujourd'hui dans des institutions « ouvertes », obligeant leurs bénéficiaires à déployer des stratégies d'autonomie paradoxales puisque programmés) ;

- une conception universelle de l'individu (pour Touraine, « seul est sujet celui qui se sent responsable de l'humanité d'un autre être humain » ; l'interculturalité, comme nous le verrons, se définit ainsi par la reconnaissance en chacun d'attributs universels – qui restent toutefois à définir).

La sociologie du sujet cherche dès lors à faire apparaître en chacun la capacité à donner sens à ses propres conduites. Ceci implique selon nous :

- le choix d'un style de vie ;
- le droit de ne pas être enfermé dans une « image » et un rôle contraints ;
- la possibilité d'être le créateur au moins partiel de son existence, de faire que celle-ci soit singulière (y compris dans ses dimensions de « genre ») ;
- la possibilité d'opérer un « retour de soi sur soi » comme vecteur d'authenticité (ces deux dernières dimensions impliquant probablement un rapport à l'expérience esthétique comme vecteur privilégié) ;
- la possibilité de négocier son appartenance, de combiner engagement et dégageant par rapport à quelque groupe ou cause que ce soit ;
- la possibilité de confronter expression singulière et universalité.

E. LES DROITS CULTURELS

Liés aux droits politiques⁸, ils ne constituent toutefois pas une simple extension de ceux-ci.

On peut les définir de façon générique comme le droit de combiner une participation culturelle (sur base de particularités, souvent ancrées dans une tradition) avec la participation à un système économique de plus en plus mondialisé.

Plus précisément, les droits culturels concernent le fait que chacun puisse être mis au rang qui est le sien par rapport au degré de réalisation d'une valeur reconnue par la société dont il peut se prévaloir.

Un mouvement social nouveau peut dès lors porter sur les revendications culturelles ; il conteste alors l'usage dominant qui est fait des ressources culturelles, en opposant par exemple les productions culturelles de masse (et plus largement leur production inspirée par la logique du profit) soit à des minorités soit à des catégories qui se sentent trahies par l'image que ces productions donnent d'elles.

Deux questions demeurent toutefois posées si l'on suit ce raisonnement : une cohérence (notamment politique) entre les différentes dimensions des luttes culturelles est-elle possible ? Y a-t-il lieu d'identifier un acteur dont la contribution à la production des ressources culturelles est injustement méconnue et/ou exploitée (nous avons laissé entendre qu'il pourrait s'agir de l'acteur qui produit une bonne partie des « conditions de toute production immatérielle ») ?



2. QUELLES REVENDICATIONS CORRESPONDENT À CE MOUVEMENT SOCIAL ?

Pour approcher cette question, il faut, nous semble-t-il, mieux identifier les modalités du pouvoir dans la société programmée.

Le modèle de développement qui triomphe aujourd'hui se caractérise sans doute conjointement par un éloignement et un rapprochement extrêmes par rapport à l'individu.

L'hyper-capitalisme qui domine la planète fonctionne en éloignant les centres de décision par exemple du personnel employé (délocalisations, investissements directs à l'étranger, sièges sociaux virtuels...) tout en réussissant une intrusion intensive et extensive dans les comportements et les valeurs : chacun est invité à développer son corps et son esprit en permanence (désormais conçus comme « capital »), via la consommation de « biens culturels » les plus divers.

Paul Virilio a parlé à ce propos d'« endo-colonisation ». Il entendait par là une manière d'impérialisme de l'intime, qui substitue le corps et l'esprit de chacun aux territoires géographiques éloignés qu'il s'est agi à un moment donné de conquérir et d'exploiter. Paul Virilio évoque dans ce cadre l'invasion du corps par les nano-technologies, l'obligation pour chacun de nous de revêtir un « costume de données » se substituant à l'écologie du corps, etc.

Les industries culturelles sont évidemment au premier rang dans la promotion et l'exécution de ces intrusions intensives et extensives, visant, pour reprendre le mot de Guattari, à « manufacturer les subjectivités ». L'autonomie programmée dont nous avons parlé constitue ainsi une entreprise de « libération » qui

est de fait un asservissement à la consommation de « nouvelles » parcelles de soi manufacturées comme objets matériels et immatériels. On peut soutenir que la science de l'inconscient a puissamment contribué à la promotion d'une telle endo-colonisation, puisqu'elle en fournissait à la fois une matrice et un exemple : chacun partant à la conquête interminable d'une « vérité » de son désir, à la fois considérée comme centrale et hors d'atteinte (sauf à...).

Le pouvoir est ainsi conjointement de plus en plus en loin et de plus en plus proche, à l'instar de la manière dont les guerres se conduisent aujourd'hui, conjuguant des frappes de plus en plus précises (« chirurgicales », au plus près de la cible) et une mise hors de portée des postes de commandement (le poste de commandement allié lors de la guerre du Golfe était situé aux USA, à des milliers de kilomètres du front).

Peut-être comprend-on mieux ainsi l'affaiblissement du rôle de l'Etat, écartelé entre l'éloignement et la micro-proximité (selon la formule de Touraine : « trop petit pour les grands problèmes, trop grand pour les petits » ; on peut cependant se demander s'il ne s'agit pas autant d'une question de distance que de taille).

Si cette hypothèse est juste, nous pouvons alors progresser dans la définition des revendications concrètes qui correspondraient à la défense des droits culturels.

Nous pensons que le nouveau paradigme qu'est le paradigme culturel peut se traduire en trois revendications principales.



a) Une revendication de liberté créatrice, de libre disposition de soi-même, de choix de style de vie, qui vient rencontrer brutalement la question de la dépendance et celle de l'embrigadement dans une logique de groupe (par exemple imposée par l'institution) ou dans une version programmée de l'autonomie.

Les exemples de luttes ne manquent pas dans ce domaine, que l'on songe aux luttes menées par les femmes pour conquérir la maîtrise de leur fécondité (« un enfant si je veux quand je veux »), mais aussi le combat pour le droit à la parentalité pour les personnes handicapées mentales (lutte menée par une série d'associations qui se sont opposées à la contraception forcée – parfois définitive – dont étaient victimes ces personnes) ; la lutte pour le droit aux préférences sexuelles, dont Pierre Bourdieu a bien montré qu'elle était de fait emblématique de luttes contre la violence symbolique, liée à toutes les luttes contre les effets de stigmatisation, et, par là même, aux luttes contre l'ordre social⁹.

Moins visibles peut-être, mais primordiales, les actions menées par les associations qui luttent pour la reconnaissance de la culture des pauvres.

Notons aussi les luttes, plus complexes et plus discrètes, qui visent à débusquer le détournement des revendications de liberté par des stratégies de pouvoir qui se servent (souvent involontairement) du thème de l'autonomie pour dominer : pensons à l'obligation imposée aux publics en difficulté (sur-numéraires, jeunes en danger) de faire la démonstration de leur « volonté d'autonomie »... pour pouvoir avoir accès à l'aide. Nous retrouvons là toutes les critiques adressées par Jean-Pierre Le Goff à la modernisation sauvage des institutions éducatives, imposant « l'autonomie à tout prix »¹⁰.

b) Une revendication d'authenticité, qui s'oppose à la manipulation de l'image, comme à la réduction à un rôle (par exemple celui de « senior actif », c'est-à-dire de consommateur ou l'enfermement dans une trajectoire de délinquance) ou à une absence de rôle ; l'authenticité peut également se trouver niée par une logique communautariste, qui ne laisse pas de place aux variations individuelles : c'est par exemple le cas de la violence intégriste exercée sur les femmes, mais aussi de la violence que peut déployer un groupe d'adolescents, imposant à certains de leurs membres, comme condition d'appartenance, qu'ils embrassent une trajectoire délinquante, active ou passive (en acceptant par exemple d'être réduits à un rôle d'objet sexuel pour les membres du groupe).

On voit bien ici que se rejoignent dans la même domination le vol de l'image par la publicité (qui contraint tant de femmes à exercer contre elles des violences diverses pour pouvoir ressembler aux modèles virtuels exhibés) et l'enfermement intégriste qui restreint l'accès des femmes à l'espace public.

Un autre exemple consiste en la tentative d'invasion de la logique désintéressée qui caractérise un collectif familial par une logique marchande : la campagne scandaleuse de la banque Dexia, invitant ainsi les adolescents à comparer l'argent de poche qu'il reçoivent à la moyenne régionale pour voir « s'ils ne sont pas exploités » par leurs parents. L'« outil » de comparaison – le programme mis à disposition sur internet – s'appelant « Axion », il transforme ainsi les jeunes en « axionnaires » : on ne peut pas mieux illustrer l'attaque contre l'authenticité.

c) Une revendication de participation, qui comporte elle-même deux volets : le droit à participer aux décisions qui nous touchent



(par exemple la rencontre singulière où praticien et patient construisent ensemble une analyse et une réponse à une question de santé) et le droit à être respecté comme sujet singulier (ce qui s'oppose, par exemple, au fait d'être considéré comme un simple « objet de soins », à être traité « comme un paquet », comme un symptôme, ou, plus récemment, comme une « racaille »...).

Les nombreuses luttes sociales qui s'opposent ainsi aux décisions prises par des actionnai-

res ou des capitaines d'industrie insoucieux des liens du travail et des personnes qu'ils impliquent sont à ce titre aussi des luttes culturelles, comme d'ailleurs toutes les luttes contre les décisions technocratiques – qu'elles soient même menées parfois contre des organisations de lutte elles-mêmes, trop centralisatrices et trop négatrices de l'individu.

Si nous résumons ces revendications en identifiant ce à quoi elles s'opposent, nous pouvons construire le tableau suivant.

Droit revendiqué	Adversaire
Liberté créatrice	<ul style="list-style-type: none"> - Dépendance exagérément contrainte - Embrigadement culturel, y compris en matière de « promotion de l'autonomie »
Authenticité	<ul style="list-style-type: none"> - Manipulation par rapport à des standards produits en masse, imposition de ceux-ci ; enfermement réducteur dans une image. - Réduction à un rôle catégoriel (exemple « senior actif ») absence ou perte de rôle (d'utilité sociale) - Négation de l'individu par une logique communautariste
Participation	<ul style="list-style-type: none"> - Ravalement au statut d'objet de stratégie ou de cible - Assignation au statut de consommateur - Participation contrainte

3. QUELS PROTAGONISTES POUR LES LUTTES CULTURELLES ?

Si nous prenons en compte le type de domination propre à la société programmée (et notamment l'exercice du pouvoir conjuguant distance et proximité pour imposer des va-

leurs et des comportements) et si nous réfléchissons aux types de revendications qu'implique la défense des droits culturels, nous pouvons alors identifier ce que nous appelons



« institutions » comme un protagoniste central dans les luttes culturelles : c'est là une partie peut-être de la réponse à la question de **l'acteur des luttes**, que nous posions ci-dessus – l'autre question concernant la conscience d'une unité de l'acteur par lui-même, qui semble loin d'être acquise.

Il suffit d'ailleurs de se rappeler les composantes d'une dynamique institutionnelle effective¹¹ pour s'apercevoir de manière criante que celle-ci est complètement immergée dans les enjeux propres au paradigme culturel : expérience de libération, création culturelle forte, singularisation de l'appartenance, intégration à une transcendance critique, nouvelle authenticité, expérience de communisme ; nouvelle historicité, force de projet et commerce moral avec le monde (il s'agit bien là d'une manière de réaliser la conjugaison des deux revendications exposées ci-dessus : droit à la participation au système économique et droits du sujet).

Il faut donc constater :

- que la manière dont une institution se compose rencontre au plus profond le processus de subjectivation¹² ;
- que des institutions qui lutteraient pour les droits culturels pourraient se prévaloir d'une cohérence forte entre l'objet de leur lutte et leur propre fonctionnement ;
- que les institutions ainsi entendues peuvent partiellement au moins résoudre le paradoxe d'un mouvement social luttant pour les droits du sujet individuel, puisqu'à n'en pas douter les institutions représentent un sujet collectif dont l'origine est bien la rencontre d'individus décidant de composer un « nous » singulier¹³.

Il est d'ailleurs révélateur que l'on puisse prouver, comme nous l'avons fait, que les

institutions, dont certaines avaient pu être accusées, notamment par E. Goffman, de détruire l'autonomie culturelle des bénéficiaires qui leur étaient confiés, subissaient elles-mêmes aujourd'hui des procédés de destruction culturelle semblables, mis en oeuvre par des forces globalisées que nous avons qualifiées d'institution totale virtuelle¹⁴.

Nous sommes bien au point où domination et résistance peuvent se décrire du même point de vue.

Nous voudrions donc tenter maintenant d'illustrer les types d'institutions concrètes qui peuvent se révéler porteuses de la question des droits culturels (en d'autres mots qui peuvent faire des droits culturels une « question publique », soit une question adoptée par tous, même si elle touche des catégories particulières). Nous évoquerons leur modus operandi particulier, puis nous dirons en quoi cette conception est éventuellement de nature à proposer une nouvelle conception de la lutte « interculturelle ».

A. LES TYPES D'INSTITUTIONS IMPLIQUÉES DANS CETTE LUTTE

Les luttes pour les droits culturels mobilisent ou pourraient mobiliser les types d'institutions suivantes.

a) Les institutions qui se préoccupent de l'éducation et veillent à la concevoir et la mettre en oeuvre comme une formation du sujet : les institutions scolaires, évidemment, mais aussi toute une série d'organisations de jeunesse, spécialisées ou non¹⁵.

b) Les institutions qui luttent pour les droits du sujet collectif et la négociation des appartenances. Le modèle de ces luttes a été appro-



ché d'une manière significative par l'anthropologue cherokee Robert K. Thomas, qui a décrit comment les institutions des indiens Fox avaient pu assurer le changement dans une situation de domination coloniale extrême, comme celle des réserves ; les exemples qu'il donne indiquent aussi comme les contraintes liées au système de parenté traditionnel ont pu être négociés collectivement.

Le colonialisme se présente en effet entre autres comme une entreprise de destruction de l'autonomie culturelle d'un groupe ou d'un peuple (souvent perpétrée au nom de la « civilisation »).

Pour Robert K. Thomas, le processus se réalise selon une structure constante : destruction des institutions propres de la société subordonnée, destruction des relations sociales entre les membres du fait que le groupe et ses membres sont coupés des processus d'expérimentation et de décision qui leur sont propres, en ce compris l'action sur ces processus eux-mêmes, isolement social et rupture avec l'environnement, détérioration de l'image de soi et fuite dans des comportements de destruction ou d'auto-destruction (comme l'alcoolisme dans les réserves).

Il est à noter que Robert K. Thomas soutenait que la domination colonialiste se reproduisait, mutatis mutandis, dans le type de relation qu'entretient une bureaucratie aux mains de la classe moyenne avec toute autre communauté¹⁵. Un effort central d'éducation permanente est à entreprendre dans ce sens, pour rendre accessible le « sens du jeu » qui anime toute la culture bureaucratique (le terme est employé sans connotation péjorative) : Emile Servais s'y emploie dans le texte publié dans ce numéro.

L'étude que nous avons consacrée au temple musulman créé par Malcolm X est un autre exemple de résistance à une domination de ce type¹⁷.

c) Les institutions qui mènent un combat pour l'égalité dans l'acquisition des processus impliqués par la subjectivation (l'inventivité, le retour sur soi, la recherche d'authenticité, la volonté de communiquer avec l'autre, etc.). Il s'agit souvent d'institutions « culturelles » appartenant au sens strict au champ culturel (esthétique) tel qu'il a pu s'autonomiser. Ces institutions veillent à offrir à chacun des occasions d'expérimenter « l'exigence et la compréhension » singulières que permet l'activité esthétique¹⁸.

Cette conception tranche fortement avec des institutions culturelles qui se préoccupent essentiellement de diffuser les productions des industries culturelles ou se revendiquent de ce que Michel de Certeau appelait une « autonomie molle », soit un repli sur soi de l'activité esthétique, préoccupée uniquement d'une « révolution formelle permanente interne », sans lien aucun avec les autres dimensions de l'expérience humaine. Une telle coupure ne peut évidemment que servir les dominations en place.

Nous trouvons un exemple de critique de pareille « autonomie molle » dans l'analyse que Bernard Noël réalise à propos de l'art conceptuel¹⁹.

B. Noël commente ainsi une « exposition » d'art conceptuel dans une galerie de Soho, mettant en scène un immense récipient rempli de terre : cette masse « réussit le prodige d'être parfaitement stérile » – Bernard Noël ironise avec à propos sur les commentaires que suscite « l'oeuvre », qui dégage un « naturel », un « tellurisme », une « puissance ». Nous pourrions dire qu'art plastique rime en ce cas avec art pléonasmatique...

L'opération réalisée par l'art conceptuel est avant tout une opération d'épuration : « il a effacé l'image et il nie le regard ». Il est ainsi une mise en scène vide où l'argent est tout et la qualité artistique, rien. La perte du « travail du sens » est consommée, dans tous les sens du



terme. L'opération « conceptuelle » ne peut qu'entrer en résonance (soutenir) toutes les opérations de pouvoir qui nient la relation au profit de l'image vide : n'est-ce pas le propre du pouvoir du capital financier, qui nie toute relation de travail, toute réalité, au profit du pur rapport financier d'une « action » qui se résume à un « rendement » propice à quelques-uns, qui spolient tous ceux qui en produisent la réalité ?

« L'exigence et la compréhension » propres à une oeuvre plastique sont superbement définies par l'auteur : « La vitalité d'une oeuvre plastique est liée à ce tressage intelligent d'une forme identifiable immédiatement et d'une pensée irréductible à un message précis », « relation semblable à celle qui unit l'organisme et son activité mentale ».

L'art conceptuel constitue la négation, par une machine vide, de cette relation exigeante. Il est un art « entré dans la fin du monde, (et) réduit aux artifices théoriques et aux oeuvres insignifiantes ».

Cette évocation trop rapide nous permet cependant d'indiquer combien l'autonomie molaire de l'activité artistique peut servir – « célébrer » – le pouvoir d'un capitalisme financier dérégulé et affranchi de toutes ses responsabilités par rapport à des collectivités réelles et un environnement matériel.

La mise en scène de Soho illustre à son corps défendant les forces impersonnelles qui dominent la vie sociale, elle sert et révèle sans le vouloir le « progrès de la froideur », contre lequel les luttes du sujet se déploient, en lui opposant « le geste de l'incarnation et la présence qu'il suscite » (les citations entre guillemets reprennent les propos de B. Noël).

d) La défense de la possibilité de choisir un style de vie

L'exemple est ici le mouvement gay tel que nous l'avons évoqué ci-dessus, ou les institutions qui veillent à éviter l'enrôlement dans une trajectoire de délinquance, par exemple pour les enfants de la rue²⁰. Il est urgent de rappeler à ce propos²¹ que le travail de prévention s'inscrit tout entier dans un paradigme culturel, lorsqu'il évoque la lutte contre les violences symboliques, qui relaient les violences structurelles (produites par le marché du logement, de l'éducation et du travail). Les événements récents qui défraient la chronique en France montrent bien l'importance des revendications culturelles : les jeunes de 12 à 14 ans dont on nous parle se plaignent en effet centralement d'être méprisés (traités de « racaille »), de voir leur choix de vie (comme leurs croyances) non respectés, d'être stigmatisés. Les dégradations dont ils se sont rendus coupables ne consistent en rien d'autre qu'à « sur-jouer » le stigmate (comme l'analysait Goffman), à la manière dont la télévision construit et diffuse massivement le dit stigmate (jeunes incontrôlables, banlieues pourries, violence « gratuite », etc.). La réponse sécuritaire et sociale (en termes d'intégration) du gouvernement français risque fort d'être insuffisante, même si l'aveu du désinvestissement dans les associations nous paraît une preuve du raisonnement que nous tenons ici.

e) La lutte contre la confiscation des ressources produites et la non reconnaissance et rétribution de ses producteurs.

Les ressources concernées sont bien les ressources subjectives, que nous avons présentées comme la production des conditions de toute production dans une économie « immatérielle » : les connaissances, la créativité, la confiance, l'image... bref le capital culturel !



Ce devrait être le combat du secteur dit « non-marchand », qui joue un rôle écrasant dans la production de ces conditions et devrait en revendiquer la responsabilité et la rétribution y afférente.

f) Les institutions qui luttent pour la participation comme alternative à l'institution totale virtuelle et au fonctionnement de ses agences privilégiées.

C'est notamment le cas des luttes médiatiques : lutte pour les « radios libres » à une certaine époque, critique du pouvoir des médias²², expériences participatives novatrices : nous en avons exposé une concernant les publics précarisés dans « Radio, vidéo, télévision associatives au service des plus démunis en Belgique : une question de défense du sujet », dans l'ouvrage collectif *L'idiot du village mondial*, Bruxelles, Luc Pire, Paris, Charles Léopold Meyer, 2004.

B. LE MODUS OPERANDI POUR LES DROITS CULTURELS

Ce modus operandi est tout à fait particulier et mérite une série d'études approfondies. Nous en indiquons ici uniquement le programme.

a) Les institutions qui le mènent combinent en leur sein d'une manière qui leur est propre

les dimensions associative, publique et marchande. A ce titre elles constituent un exemple de développement alternatif aux forces impersonnelles du marché. Le rapport entre autorités publiques (« institutions » dans le sens tourainien) et ces associations doit faire l'objet d'études qui dépassent – et de loin – le cadre conceptuel de « société civile ». Le travail d'Emile Servais sur les transactions, publié dans ce numéro, en constitue en tout cas une première approche.

b) La capacité des institutions du sujet à construire des « agencements locaux » est centrale. Elle permet probablement de compenser ou de dépasser l'affaiblissement de l'Etat-Nation.

c) Une des points cruciaux des luttes culturelles concerne la lutte autour de la définition de l'autonomie : l'autonomie du sujet s'oppose en effet tant à l'autonomie molle illustrée ci-dessus qu'à l'autonomie programmée de l'endocolonisation et à l'autonomie expressive où est supposée se manifester une identité communautariste figée et impérative...

d) La question de l'articulation entre les luttes culturelles, les luttes politiques et les luttes sociales est enfin à reprendre à partir de l'hypothèse de la centralité des luttes culturelles. La question des alliances est évidemment centrale dans ce cadre.

CONCLUSION : CONFLIT CENTRAL ET LUTTES INTERCULTURELLES

En abordant ainsi les conflits de pouvoir qui traversent la société programmée, nous sommes amené à poser la question de la centralité des luttes « interculturelles ».

Trois définitions de l'interculturalité peuvent être données en prolongement de ces réflexions :



- une définition « spécifique » (concernant des groupes particuliers), conçue dans le paradigme social : la question de l'interculturalité concerne dans ce cas les minorités culturelles qui sont invitées à faire preuve de leur souci **d'intégration** dans le corps social de la société d'accueil (lui-même supposé doté de normes, d'une identité forte, etc.) ;
- une définition « spécifique », élaborée en référence au paradigme culturel : la question centrale est alors celle de la subjectivation ; celle-ci concerne toutefois l'ensemble des groupes vivant dans une société donnée, dans la mesure où ils sont tous concernés par la relation individu/groupe et où ils cherchent tous à éviter la fermeture comme la dissolution de leur culture dans un environnement trop « ouvert » (c'est-à-dire marchandisé) ; la question interculturelle concerne dans ce cas le respect de l'**intégrité** du sujet, comme on le voit d'ailleurs dans les récents événements en France : les jeunes se plaignent d'être méprisés, d'être considérés comme des déchets (le fameux terme de « racaille »), de ce qu'on ne respecte pas leurs croyances, etc. ;
- une définition « générale » ancrée dans le paradigme culturel : celle-ci croise la définition précédente avec la question de la totalité des composants des droits culturels et de leur articulation ; on s'interroge dans ce cas sur la manière dont l'**ensemble** des groupes qui négocient leur appartenance expérimentent le croisement de leurs **différents** droits culturels (comment le choix d'un style de vie se combine et se confronte à une expérience esthétique, etc.). La question interculturelle se confronte alors à celle du respect de l'**intégralité des droits culturels pour l'ensemble des groupes et des individus qui composent**

une société donnée et revendiquent à juste titre le respect de leur intégrité (elle-même conçue comme non figée).

La troisième conception de l'interculturalité pose évidemment de front la question du modèle de développement (la manière dont une société produit et utilise le capital culturel pour son développement, les orientations qu'elle donne à celui-ci, les relations de pouvoir entre les producteurs du capital culturel, leurs rétributions respectives) et celle des alliances entre les institutions diverses qui défendent pour l'heure des droits culturels particuliers, sans nécessairement se reconnaître des objectifs de lutte communs, comme entre les producteurs des différents capitaux nécessaires au développement des sociétés globalisées qui sont les nôtres.

Ces objectifs communs ne sont-ils pas en partie au moins structurés par la lutte qu'il conviendrait de mener contre trois visages du même adversaire :

- le colonialisme classique, qui se développe aujourd'hui encore à l'intérieur même des frontières qui traversent les villes, comme l'a remarqué à plusieurs reprises Paul Virilio²³ ; il est à noter dans ce contexte que le couvre-feu imposé par le gouvernement français contre les jeunes adolescents des banlieues s'appuie de fait sur une législation « coloniale » (prise au moment de la guerre d'Algérie) ;
- le colonialisme appelé « interne » par Robert K. Thomas, qui désigne la distance culturelle énorme qui sépare parfois la culture majoritaire (celle de la classe moyenne qui raisonne par projets de vie, contrats divers, stratégies d'inspiration technocratique, relayant le pouvoir de la classe qui impose à tous son modèle de



développement « programmé », en retirant tout le profit d'un travail fait par d'autres dans des conditions d'exploitation forte : la production des conditions de ce type de production) et toutes les autres cultures minoritaires ;

NOTES

1. Dans la suite des travaux de recherche menés par notre équipe, nous confronterons en effet la question des luttes et celle du réseau, nous analyserons les alternatives développées par certaines institutions, nous tenterons d'étudier en quoi les luttes culturelles ressortissent, autant que les luttes sociales, à la lutte pour l'égalité.
2. A. Touraine, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005, p. 32. Rappelons que le terme « institutions » est pris par Touraine dans son acception politique (« les institutions démocratiques »), cfr Intermag n°3, volet n°4 de l'entretien avec Alain Touraine.
3. Nous développerons ultérieurement cette dimension géographico-politique dans un travail d'étude du dispositif culturel promu par la Communauté française et appelé « Contrat de pays »
4. Nous retrouvons ici la problématique travaillée par Bernard Lahire – présentation et discussion dans le n° 1 d'Intermag.
5. Cfr le dossier « parentalité » dans le n° 2 d'Intermag
6. Cfr J. Blairon et E. Servais, *L'institution recomposée, tome1, Petites luttes entre amis*, Bruxelles, Luc Pire, 2000.
7. Touraine illustre par exemple comment l'institution scolaire peut devenir une « institution du Sujet », en aidant l'individu à renforcer sa liberté, en accordant toute l'importance à la diversité et à la reconnaissance de l'Autre, en tentant de corriger les inégalités effectives
- l'« endo-colonisation » qui, en prolongation extensive et intensive du précédent, fait du corps et de l'esprit de chacun une nouvelle terre vierge à conquérir sans cesse, pour internaliser « librement » un développement imposé, marchandisé et illimité.

(« L'école du Sujet », in *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, pp. 325 et sq.).

8. Ce lien est probablement privilégié par Touraine du fait du sens d'« institution » qu'il privilégie ; si nous nous référons au sens goffmanien d'« organisme social » (ou d'association dans le langage courant), nous apercevons aussi un lien avec les droits sociaux.
9. P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Liber, 1998.
10. J.-P. Le Goff, *La barbarie douce*, Paris, La Découverte, 1999.
11. Cfr *L'institution, une passion de réalisation*, Intermag n° 1.
12. Nous pouvons entendre par subjectivation le travail que fait le sujet sur lui-même (de recherche, de résistance, d'ouverture, d'universalisation) dans la mesure même où « être sujet » n'est pas un état mais un effort, une volonté, un désir, une écoute, une lutte – au fond un devenir.
13. *L'institution, une passion..., op. cit.*
14. J. Blairon, J. Fastrès, E. Servais, E. Vanhée, *L'institution totale virtuelle*, Bruxelles, Luc Pire, 2002.
15. Cfr l'évaluation prospective participative du secteur des organisations de jeunesse que nous avons réalisée à la demande de la ministre de la Culture Fadila Laanan, et notre contribution, dans le magazine Intermag n°2 « Pour une politique culturelle centrée sur le Sujet ».



16. Robert K. Thomas, « Colonialisme classique et colonialisme interne », *Questions de formation*, Namur, Erasme, 1990. Nous pensons que l'endo-colonisation est une extension, une intensification et une « invisibilisation » du modèle.
17. Cfr « Naissance d'une institution », *Intermag* n° 3.
18. L'expression est de Bernard Noël, in « Arno Breker et l'art officiel », *Le Sens La Sensure*, Le Roeux, Talus d'approche, 1985. Cette conception serait de nature à traverser et renouveler les luttes pour la « démocratie culturelle », qui gagneraient à être redéfinies non plus en termes sociaux, mais en termes relevant du paradigme culturel.
19. B. Noël, *Les peintres du désir*, Paris, Belfond, 1992.
20. Cfr par exemple les actes du colloque de Bruxelles du réseau des travailleurs de rue (travail-de-rue.net)
21. Pour un développement d'une telle conception, voir J. Fastrès et J. Blairon, *La prévention : un concept en déperdition ?* Bruxelles, Luc Pire, 2002.
22. Cfr par exemple P. Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'agir, 1996.
23. P. Virilio, *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993. L'auteur conclut le chapitre « L'idéologie sanitaire » par ces propos prémonitoires : « Bloquer les potentialités des masses, convertir des structures de services en structures de répression, augmenter systématiquement les contrôles et les interdits, c'est, à l'intérieur du nouveau milieu, le milieu urbain, se placer dans la situation intenable qui fut hier celle du colonialisme, c'est révéler l'extériorité croissante du pouvoir, c'est-à-dire son rejet. » (p. 192)