

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TRAGÉDIE DE LA POLICE DE LA PARTICIPATION DU QUÉBEC :
UNE CONTRIBUTION HÉGÉLIENNE ET POSTCOLONIALE À
L'INTERPRÉTATION DE LA LOI VISANT À LUTTER CONTRE LA
PAUVRETÉ ET L'EXCLUSION SOCIALE (LOI 112)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MAXIME BOUCHER

FÉVRIER 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS ET AVANT-PROPOS

D'abord, je dois dire que ce mémoire, s'il peut ne pas en avoir l'air, est un projet extrêmement personnel et réflexif. Pour le dire dans les mots de mon mémoire, j'ai déjà été un policier québécois de la participation!

Pour cette prise de conscience, si on peut l'appeler ainsi, qui a présidé à mon mémoire, je dois remercier plusieurs personnes qu'il m'est plus commode de nommer par les lieux qui m'auront permis de les rencontrer que par leur nom : Paroles d'excluEs, les Auberges du cœur, le Front commun des personnes assistées sociales du Québec, le Groupe de recherche et de formation sur la pauvreté au Québec, le CREMIS, et le très informel, et feu, Regroupement des naïfs et naïves démocratiques.

Pour ce mémoire, je dois certainement remercier mon directeur, Jean-François Côté, qui m'a offert son soutien diligent et indéfectible tout au cours de ce peut-être trop long projet et qui m'aura introduit et guidé dans l'univers hégélien.

Je dois aussi remercier Élias Rizkallah et Jean-Philippe Ung qui ont bien voulu me donner quelques conseils sur l'analyse mixte (quantitative et qualitative) dont je n'aurai malheureusement pas su tenir compte.

Je dois aussi remercier tous ceux et celles qui m'ont permis d'avoir le temps de le penser et de l'écrire en me dégageant momentanément du devoir de m'occuper de mon fils : Kimberly, Marie-Émie, Marc-André, Céline, Joël, François, ma mère et André, Gaston, Claudette, Dominique, Christophe, Caroline et Claude.

Finalement, je remercie Claude, avec qui je partage ma vie, pour avoir assez confiance en moi et en nous pour m'avoir laissé passer autant de temps sur ce projet reclus et pas payant.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I UN CADRE THÉORIQUE HÉGÉLIEN ET POSTCOLONIAL POUR RENDRE COMPTE DES ILLUSIONS ET DES RATIONALISATIONS DE LA POLICE DE LA PARTICIPATION DU QUÉBEC AYANT MENÉ À L'ADOPTION DE LA LOI 112	12
1.1 Le droit comme manifestation d'une totalité sociétale en lien avec les esprits (monde, peuple et fonctionnel).....	13
1.2 La pauvreté comme une contradiction inéluctable de la société civile exprimant l'universel qui n'y trouve pas sa place	14
1.3 L'ambivalence de la lutte à la pauvreté; entre une tentative acharnée de l'esprit universel de se réconcilier avec lui-même et un catalyseur de la société moderne	23
1.3.1 La lutte à la pauvreté comme une exigence de l'esprit universel hégélien.....	23
1.3.2 La lutte à la pauvreté comme catalyseur de la société civile moderne.....	27
1.3.3 L'ouverture et la fermeture, le négatif et le positif en simultané.....	32
1.4 Le problème de la compromission de la raison et de la moralité, ou de l'aliénation de la volonté par la rationalisation	35
1.5 La police de la participation, son <i>esprit fonctionnel</i> et ses contradictions.....	39
1.6 La police de la participation et la reconnaissance projetante dans la foulée du postcolonialisme.....	53
1.7 La notion « d'esprit du peuple », et l'esprit du Québec dans la foulée du postcolonialisme québécois.....	63

CHAPITRE II	
LA LOI QUÉBÉCOISE CONTRE LA PAUVRETÉ	
ET CE QU'ON EN ÉCRIT	71
2.1 La loi québécoise contre la pauvreté, ou la Loi 112.....	72
2.2 Les textes en faveur de la Loi 112.....	77
2.2.1 Les principales raisons pour appuyer la Loi 112.....	79
2.2.2 Les origines proches et éloignées de la loi selon ses promoteurs.....	89
2.2.3 Ce qu'on dit du Québec en général quand on appuie la Loi 112.....	99
2.2.4 Résumé du point de vue des protagonistes de la Loi 112.....	102
2.3 Les textes contre la Loi 112 et les textes mitigés	103
2.3.1 Les principales raisons pour critiquer la Loi 112	104
2.3.2 L'histoire de la Loi 112 quand on la critique et les facteurs explicatifs.....	109
2.3.3 Ce qu'on dit du Québec quand on critique la Loi 112.....	111
2.3.4 Résumé du point de vue des critiques de la Loi 112	112
2.4 Vers une meilleure appréhension de la police de la participation du Québec et de son esprit.....	113
CHAPITRE III	
SUR LES TRACES BRITANNIQUES ET COLONIALES DU RAPPORT	
DESPOUY ET DE SON INSISTANCE SUR LA PARTICIPATION DES	
PAUVRES À LA LUTTE À LA PAUVRETÉ	120
3.1 Quelques textes faisant référence aux origines coloniales de la police onusienne de la participation	122
3.2 L'histoire et la conception de la lutte à la pauvreté dans le rapport Despouy	127
3.3 Les débuts de l'ONU comme nouveau centre non-étatique de la police internationale de la participation : le rapport sur le <i>Progrès social par l'aménagement des collectivités</i> (1955)	137
3.3.1 Le problème et la solution à la pauvreté selon le rapport onusien de 1955	139
3.3.2 La reconnaissance des influences britanniques dans le rapport de l'ONU.....	141

3.4 Les colonisateurs britanniques, la <i>mass education</i> et le <i>community development</i>	146
3.5 Le rapport Durham et la promotion de la participation aux institutions municipales	156
3.6 Vers une histoire coloniale de la police de la participation et son utilité pour la reproduction et la stabilisation de la société moderne	161
CHAPITRE IV	
LE BON ESPRIT DE LA POLICE DE LA PARTICIPATION DU QUÉBEC	167
4.1 La volonté d'être moralement bon des individus qui assument la fonction de police de la participation au Québec	169
4.2 La foi dans l'autodétermination, et la négligence de son propre point de vue fondé sur l'hétérodétermination	173
4.3 La bonté de la police de la participation qui repose sur sa projection dans les personnes en situation de pauvreté.....	179
4.4 Surévaluation des capacités de la police de la participation du Québec : le problème universel de la pauvreté resserré par le point de vue de la police de la participation	188
CONCLUSION	192
ANNEXE A	
LISTE DES PUBLICATIONS DE LA SÉRIE DE L'ONU SUR LE DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE (1953-1955).....	197
ANNEXE B	
DEUXIÈME DE COUVERTURE DU HANDBOOK SUR LE COMMUNITY DEVELOPMENT DU COLONIAL OFFICE BRITANNIQUE (1958).....	200
RÉFÉRENCES.....	201

RÉSUMÉ

La Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale (Loi 112), que l'Assemblée nationale du Québec a unanimement adoptée en 2002 pour donner suite à un mouvement issu de la société civile qui en faisait la demande, est majoritairement appréciée dans les textes qui en traitent. La Loi 112 est alors comprise comme le fruit de la vitalité et de la solidarité de la société civile québécoise, et plus particulièrement de son mouvement communautaire qui a réussi à se faire reconnaître comme un acteur déterminant de la société québécoise tout en reconnaissant, et en faisant reconnaître, les « personnes en situation de pauvreté » comme des actrices de premier ordre dans la lutte à la pauvreté. Ce mouvement s'est explicitement appuyé sur l'autorité de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et de son *Rapport final sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté* qui a été déposé en 1996 par le Rapporteur spécial Leandro Despouy. Ce rapport recommande, entre autres, aux États de se doter d'une loi-cadre pour structurer leur démarche de lutte à la pauvreté et de stimuler la participation des personnes pauvres dans cette lutte afin de reconnaître leurs capacités et leur dignité.

Or, dans une perspective hégélienne et postcoloniale, cette loi peut être interprétée comme la tragédie de la police de la participation du Québec : en voulant éliminer la pauvreté en mettant l'accent sur la suscitation de la participation des pauvres, les acteurs et actrices de cette fonction sociale ont peut-être plus contribué à la reproduction et à la stabilisation du régime même qui génère cette pauvreté qu'à sa transformation.

Pour soutenir cette hypothèse, nous analyserons l'esprit de la police de la participation du Québec afin de rendre compte de l'irrationalité de sa rationalité, c'est-à-dire ses paradoxes et des différents facteurs sociologiques et historiques qui ont un impact sur sa manière de connaître. Cette analyse se basera sur notre cadre théorique et sur un fait paradoxal : la police de la participation du Québec ignore totalement que les méthodes et principes participationnistes de l'ONU proviennent des colonisateurs britanniques qui les ont développés dans l'intention d'inciter les colonisés à participer à la reproduction de leur régime.

Mots clés : Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale (Loi 112), suscitation de la participation, société québécoise, domination britannique, hégélianisme, postcolonialisme.

INTRODUCTION

Dans les années 1960, au Québec, suivant les États-Unis et le Canada, a émergé une volonté d'entamer une guerre à la pauvreté qui pourrait « cerner plus en profondeur toutes les implications et toutes les dimensions d'une lutte aux inégalités socio-économiques et à la pauvreté » (Conseil de bien-être du Québec, 1965, p. 3). Force est d'admettre que les acteurs qui étaient alors impliqués n'ont pas su cerner « toutes les dimensions » de cette lutte, puisque, près de quarante ans plus tard, en 2002, la lutte québécoise à la pauvreté devait écrire un autre chapitre de son histoire alors que l'Assemblée nationale du Québec adoptait à l'unanimité la *Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale* (Loi 112). Toutefois, même grâce à une loi, et les trois plans quinquennaux de lutte à la pauvreté qui l'ont suivie, la lutte à la pauvreté n'a toujours pas vaincu son « ennemi », et nous nous demandons même si cette loi n'a pas pour finalité, comme son titre l'indique, la lutte contre la pauvreté plutôt que l'élimination de la pauvreté.

C'est que, en opérant un « renversement dialectique hégélien », duquel maints auteurs postcoloniaux ont su tirer avantage, nous pouvons admettre que « le sujet en lutte a besoin de la figure de l'ennemi pour soutenir l'illusion de sa propre consistance » (Žižek, 2015, p. 49), et nous ajouterions que ce sujet doit rendre cette figure conforme à ce que sa conception, consciente et inconsciente, de sa consistance exige. Dans la lutte qui nous intéresse, qui est la lutte québécoise à la pauvreté, nous observons que la projection que la société québécoise fait de son ennemi est double et ambivalente : il y a un phénomène à éliminer, qu'on appelle « pauvreté et exclusion sociale », et des individus qui le vivent, qu'on appelle « personnes en situation de pauvreté et d'exclusion sociale » et qu'on doit faire participer à cette lutte.

En effet, la Loi 112, et le mouvement issu de la société civile qui a mené à son adoption, placent au centre de ses préoccupations la participation des « personnes en situation de pauvreté » dans la lutte à la pauvreté; dans la loi, on peut lire « que les personnes en situation de pauvreté et d'exclusion sociale sont les premières à agir pour transformer leur situation et celle des leurs » (2002, L.Q., c61, préambule), et l'article 5 stipule que le gouvernement doit « suscite[r] la participation citoyenne, notamment celle des personnes en situation de pauvreté » (*Ibid.*). Ce phénomène a suscité un grand enthousiasme chez la grande majorité de ses analystes qui considèrent cette loi, et le processus qui y a mené, comme une « nouvelle approche québécoise de lutte à la pauvreté » (Noël, 2002) qui témoigne d'une nouvelle façon de faire des lois au Québec, puisque l'arène législative, traditionnellement réservée aux députés élus, a été investie par des acteurs issus de la société civile, dont les personnes pauvres elles-mêmes qui ont participé aux réflexions relatives aux solutions pour éliminer la pauvreté (Dufour, 2004). Pourtant, d'un point de vue juridique, Lucie Lamarche, qui est l'une des rares critiques de cette loi, l'interprète comme participant d'une responsabilisation des individus envers leur propre bien-être s'insérant dans la gouvernamentalité néolibérale (2007, p. 150).

L'aspect qui se trouve au centre de la plupart des commentateurs de la loi est la participation des « personnes en situation de pauvreté » à la législation, aux pratiques et aux politiques qui les concernent comme condition de leur bien-fondé, et c'est peut-être la formule catégorique du Collectif pour un Québec sans pauvreté qui a porté cette demande qui exprime au mieux cette idée : « lutter contre la pauvreté sans les pauvres conduit inmanquablement à lutter contre les pauvres. » (cité dans Ninacs *et al.*, 2003, p. 12) Ce mouvement, de l'aveu même de ses instigateurs, s'est fortement inspiré du discours onusien relatif à l'élimination de la pauvreté et d'une recommandation du *Rapport final sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté* rédigé en 1996 par le rapporteur spécial Leandro Despouy :

En réalité, l'engagement des États à éliminer la pauvreté pris à Copenhague en 1995 ne pourra que flotter dans les limbes de la bonne conscience tant que ces États ne prendront pas des mesures pour honorer leurs engagements. Parmi ces mesures, des politiques nationales précises encadrées par une loi, comme le souhaitait le rapport Despouy en 1996, peuvent avoir pour effet de concrétiser l'intention dans le droit positif, c'est-à-dire dans les règles en vigueur à l'intérieur d'un État donné. (Labrie, 2000, p. 85-86)

Or, le rapport Despouy, comme le précise Lamarche, prescrit l'adoption de loi-cadre pour éliminer l'extrême pauvreté¹ dans les pays en voie de développement, alors que « ce type de pauvreté, à presque tous les points de vue, ne peut pas être associé avec le Québec » (2007, p. 149). De plus, Lamarche craint que l'accent mis par cette loi sur les « processus démocratiques » ait pu permettre de diminuer « la substance des droits humains » (*Ibid.*, p. 157). En plus de questionner la pertinence pour le contexte québécois de cette importation, Lamarche fournit brièvement deux éléments explicatifs dont nous voulons nous saisir pour leur offrir de plus amples développements. D'abord, selon elle, cette loi s'inscrit dans la « quête [du Québec] pour différents modèles » qui s'explique par sa « position spécifique comme société distincte en Amérique du Nord » (*Ibid.*, p. 148). Puis, elle mentionne que cette loi reflète « l'apparent intérêt commun » des personnes assistées sociales et de celles qui

¹ Le rapport Despouy relève que les méthodes qui « prennent le montant des revenus comme unique paramètre pour mesurer la pauvreté et l'extrême pauvreté » sont « extrêmement réductrices » (Despouy, 1996, p. 14). Il ajoute que la distinction entre la « pauvreté » et la « pauvreté extrême » avait d'abord été établie par la Banque mondiale en 1985, alors qu'elle avait respectivement fixé leur ligne à 370 dollars et 275 dollars par an par habitant (*Ibid.*). Comme nous le verrons lorsque nous aborderons le rapport Despouy, ce rapport n'offre pas une définition tranchée de ce qu'est l'extrême pauvreté, mais invite plutôt à considérer de nouveaux « critères pour une définition juridique de l'extrême pauvreté » pour la comprendre « non pas [comme] un problème de "reconnaissance" mais "d'exercice" réel et effectif, par les personnes extrêmement pauvres, de l'ensemble des droits de l'homme et des libertés fondamentales » (*Ibid.*, p. 39).

œuvrent dans l'économie sociale² pour avoir plus d'argent dirigé vers la lutte à la pauvreté (*Ibid.*, p. 145).

Nous allons donc poursuivre sur la voie explicative entrouverte par Lucie Lamarche pour tenter de mieux cerner les causes qui ont présidé à l'apparition de cette loi. En opérant un renversement dialectique hégélien, selon lequel le rapport d'un sujet à son objet en dit plus sur le sujet lui-même que sur son objet, nous allons nous demander : Qu'est-ce que l'adoption de cette loi veut dire de la société qui l'a adoptée? Nous chercherons aussi à savoir : Que peut signifier cette insistance à vouloir faire participer les pauvres à la lutte à la pauvreté, jusqu'à les reconnaître légalement comme les premiers responsables de la lutte à la pauvreté?

Pour répondre à ces questions, nous allons développer une perspective hégélienne et postcoloniale. Cette perspective nous autorisera à soumettre l'hypothèse que cette loi serait plutôt le résultat, voire le symptôme, de l'esprit troublé des acteurs et actrices de la *police de la participation* du Québec. Nous avons forgé le terme « police de la participation » pour désigner et observer tout le complexe institutionnel et idéologique qui vise à « susciter la participation »³ de groupements identifiés comme

² Au Québec, l'économie sociale se trouve au centre de nombreux débats théoriques et politiques. Sur le plan de la définition, si certains auteurs tendent à confondre l'économie sociale avec le tiers-secteur, c'est-à-dire toutes les organisations et entreprises qui ne relèvent ni de l'État, ni des entreprises privées à but lucratif, d'autres insistent pour distinguer l'économie sociale de l'« action communautaire autonome ». Selon cette dernière distinction qui est conséquente avec leur institutionnalisation au Québec, l'économie sociale « renvoie aux organisations à but non lucratif, aux coopératives et aux mutuelles qui vendent ou échangent des biens ou des services » (« Économie sociale au Québec », dans *Wikipedia* ([s.d.])), alors que « l'action communautaire autonome » renvoie aux organisations à but non lucratif qui ont plutôt une vocation directement sociale et qui offrent gratuitement des biens et des services. Retenons aussi que ces deux définitions ne sont pas tout à fait étanches. Dans le cas de Lamarche, elle distingue les organisations de l'économie sociale des organisations de défense des droits (Human Rights Organizations) comme la Ligue des droits et libertés dont elle est membre.

³ Nous empruntons ce syntagme au sociologue français Albert Meister (1927-1982) qui a beaucoup traité du phénomène associatif et du « développement participationniste » et de leurs fonctions implicites et explicites dans la modernisation des sociétés. Cette expression regroupe ces pratiques qui se désignent par des expressions comme : organisation communautaire, développement communautaire, intervention auprès des communautés, action collective, action communautaire, etc.

n'ayant pas suffisamment part à la société. Concrètement, nous concevons la police de la participation comme une fonction sociale très diffuse qui se reconnaît, toutefois, par les textes qu'elle produit et dans lesquels elle réfléchit aux raisons et aux moyens afin de mettre à la disposition des personnes qui ne participent pas assez à la société des ressources idéologiques, humaines, matérielles et organisationnelles visant à soutenir et stimuler leur participation dans les parts qui seront prévues pour elles à cet effet⁴. Ainsi, les textes portant sur la Loi 112, et qui insistent sur la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, seront compris comme les témoins privilégiés de l'esprit de la police de la participation du Québec, et de ses ancrages institutionnels.

Notre croisement entre Hegel et des auteurs postcoloniaux nous permettra de compléter chacune de ces deux perspectives à l'aide de l'autre. Avec les auteurs postcoloniaux, nous mettrons l'accent sur les limites de la liberté moderne telles que Hegel les entrevoyait, sans pour autant bien les poser, alors que Hegel nous permettra d'appréhender de manière plus complexe les processus de civilisation et de colonisation. Avec des termes postcoloniaux, nous pourrions dire que la police de la participation vise à « domestiquer »⁵ les sujets, à faire en sorte que le régime les « interpelle comme sujets » (Coulthard, 2018, p. 63) si bien qu'ils décident d'y investir leur liberté, de se reconnaître par l'intermédiaire de ce régime. Relevons que cette interpellation des sujets est absolument fondamentale pour ce régime puisqu'il est alimenté par la volonté des individus à y prendre part. La police de la participation

Nous pouvons aussi ajouter que la police de la participation met en pratique plusieurs des connaissances des sciences sociales, comme celles sur la fonction intégratrice des corps intermédiaires. Nous y reviendrons dans notre cadre théorique.

⁴ Nous pouvons déjà souligner que cette notion nous permet de nous dégager du débat entre « économie sociale » et « action communautaire autonome » et d'inclure ces deux champs de pratiques sous le même terme lorsqu'ils visent à faire participer et à autonomiser des groupes d'individus ciblés.

⁵ Nous reprenons la distinction que fait Frantz Fanon (2002, p. 54) entre un sujet « dominé » et un sujet « domestiqué » à partir du critère de la volonté de ce même sujet. Si le sujet est bel et bien soumis dans les deux cas à une force qui lui est extérieure, dans le premier, il se rapportera à cette force comme quelque chose qui lui est extérieur, alors que, dans le deuxième, il intériorisera cette force de sorte qu'il anticipera sur cette même force afin de faire de sa volonté celle de la force.

agit donc sur la volonté même des sujets, afin que ceux-ci veuillent volontairement participer au régime que l'on veut mettre en place pour et par eux. Qui plus est, le recours au postcolonialisme nous permettra de complexifier notre problématique, puisque cette mouvance se fonde, tout comme les pratiques de lutte à la pauvreté visant à faire des pauvres ses premiers responsables, sur la nécessité de faire des colonisés et des opprimés les acteurs de leur propre libération⁶.

Ce croisement théorique sera alors pour nous l'occasion de prolonger nos réflexions à partir de thèmes féconds des études hégéliennes et postcoloniales que sont la reconnaissance et les formes tourmentées de participation à sa propre soumission, pour montrer que la diffusion de la société civile passe entre autres par l'intermédiaire de ce que nous allons appeler une *reconnaissance projetante*, c'est-à-dire une reconnaissance institutionnelle et interpersonnelle qui projette dans les individus qui accusent un défaut de participation à la société civile la capacité de rattraper ces retards et de devenir un pair, c'est-à-dire une personne légale et un sujet moral capable de se donner un état valorisé et valorisant dans la société civile. Nous verrons que cette reconnaissance est particulièrement active chez la police de la participation qui tend à concevoir la justice sociale au niveau des possibilités de prendre part à la société afin d'en tirer sa part, supposant que pour avoir sa part il faut y participer⁷. Ainsi, la Loi 112, comme toutes les initiatives de suscitation de la participation, devraient nous apparaître plus problématiques à partir du moment où on conçoit que

⁶ Le pédagogue Paulo Freire est certainement de ceux qui ont le plus contribué à la diffusion et à la formalisation de ce principe en l'associant à des pratiques explicites d'éducation populaire (voir Freire, 1974). Qui plus est, cet auteur a connu une certaine influence au Québec par l'intermédiaire du Collectif québécois de conscientisation. Notons aussi que Freire s'est inspiré de la théologie de la libération qui s'articule aussi autour de ce même principe.

⁷ Le terme même de « participation » contient une ambivalence qu'il faut souligner. Par définition, participer signifie « prendre part » ou « avoir part ». Or, « prendre part » renvoie davantage à la contribution active de l'individu à quelque chose, alors que « avoir part » renvoie plutôt à ce que l'individu tire de ce quelque chose. Pour le dire dans les termes de Lucie Lamarche, les processus démocratiques qui permettent de « prendre part » ne correspondent pas nécessaire à la substance des droits humains qui permettent « d'avoir part » si bien que l'on peut prendre part sans avoir part.

ces pratiques visent à faire participer, dans le sens de susciter l'action de prendre part, des individus qui n'ont peut-être pas tout à fait les moyens d'obtenir en retour la part qui devrait leur revenir, comme si on requérait d'eux une proactivité démesurée par rapport à leurs capacités de s'inclure dans ce régime et aux potentialités d'inclusion de ce régime.

En plus de nous permettre de problématiser ce phénomène qu'est la Loi 112, nous appuierons sur notre cadre théorique afin de proposer des éléments explicatifs. Nous supposons donc que cette loi exprime les troubles de trois esprits tourmentés et bigarrés qui s'entrechoquent dans les consciences des acteurs et actrices de la police de la participation du Québec : 1) l'esprit du monde qui se trouve troublé par son incapacité à s'universaliser dans le régime de liberté déterminé qu'est celui de la société civile moderne, puisque ce régime génère systématiquement une non-liberté que l'on appelle couramment « la pauvreté et l'exclusion sociale »; 2) l'esprit du peuple québécois troublé par le fait d'avoir été une société chrétienne occidentale colonisée et dominée par plusieurs puissances occidentales, et qui tente de s'en distinguer sans pour autant déployer les volontés nécessaires pour y arriver; 3) l'esprit fonctionnel de la police de la participation qui récuse la pauvreté et l'exclusion sociale et peine avec ses seuls moyens à l'éliminer tout en s'y acharnant. Nous tenterons, par cette perspective, de montrer l'effectivité des rationalités et de leurs contradictions dans cette synthèse qu'est devenue la loi québécoise contre la pauvreté. Nous supposons donc que le regard même que posent sur leur objet les protagonistes de la loi québécoise contre la pauvreté serait (dé)formé par la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur rôle dans leur fonction, leur société et leur monde, et ce sont ces déformations que nous tenterons de montrer, d'analyser et d'expliquer. Ainsi, la Loi 112 est le symbole d'une fonction, la police de la participation, et d'une société qui veulent se faire croire qu'ils participent à l'édification d'une société plus juste et solidaire distincte des autres sociétés engagées dans la modernisation.

Nous tenterons alors de montrer que l'esprit de la police de la participation du Québec est d'autant plus déformé que nous soutiendrons que les techniques participationnistes, qui sont celles de la police de la participation, ont historiquement servi à diffuser la modernité autant auprès des peuples colonisés que des populations en marge du progrès des pays développés. Ce faisant, la police de la participation du Québec prétendrait pouvoir éliminer la pauvreté avec des techniques qui ont plutôt servi à la reproduction de la société même qui génère la pauvreté qu'ils veulent éliminer. Qui plus est, c'est le regard qui est projeté sur la pauvreté qui est aussi déformé et déformant; c'est qu'en reconnaissant les pauvres comme des « personnes en situation de pauvreté », elles deviennent alors reconnues comme une indétermination abstraite, une « personne », capable de s'autodéterminer dans la société civile et de se sortir de cette situation.

Pour faire la démonstration que la police de la participation du Québec est bel et bien engagée dans des processus d'auto-illusion qui l'incite à surévaluer ses potentialités, nous allons nous permettre un détour historique afin de comparer différents récits relatifs à ce principe qu'est la suscitation des pauvres à la lutte à la pauvreté.

Après avoir posé les bases de notre cadre théorique dans le chapitre I, nous analyserons, dans le chapitre II, un premier corpus de textes que nous avons constitué en fonction de leur traitement de la Loi 112. Nous avons donc tenté de faire l'inventaire de tous les textes, à l'exception des mémoires qui ont été déposés à l'Assemblée nationale du Québec dans le cadre de l'adoption de la Loi 112⁸, qui ont traité de la Loi 112. Les textes qui appuient la Loi 112 en fonction de son principe

⁸ Nous sommes tout à fait conscients qu'une étude approfondie de la Loi 112 et de la rationalité de la police de la participation du Québec devrait aussi s'attarder à l'analyse des mémoires qui ont été déposés à l'Assemblée nationale dans le cadre de l'adoption de cette loi. Ces textes expriment probablement mieux les nuances, les contradictions et les idées qui animent l'esprit de la police de la participation du Québec. Toutefois, nous avons choisi de nous limiter aux textes qui ont été publiés par des maisons d'édition ou des revues parce que nous voulions obtenir un corpus réalistement traitable dans le cadre d'un mémoire de maîtrise.

participationniste seront alors compris comme ayant été écrits par des individus qui appartiennent, entre autres, à la fonction de police de la participation et qui participent de sa reproduction spirituelle et institutionnelle. Nous porterons alors une attention particulière au regard que portent ces textes sur la société québécoise, la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, et des influences internationales de la Loi 112 qu'autant ses promoteurs que ses critiques associent au rapport Despouy de l'Organisation des Nations Unies (ONU).

Au chapitre III, nous relirons le rapport Despouy pour résumer la problématisation qu'il fait de la pauvreté et l'histoire qu'il fait de la solution qu'il y propose. Ce détour à grands traits dans l'histoire de la lutte à la pauvreté nous permettra de rappeler que l'ONU, dès 1950, s'est surtout inspirée des pratiques coloniales britanniques pour construire son programme de « progrès social par le développement communautaire », une influence qui a rapidement cessé d'être reconnue par l'ONU et qui est complètement ignorée par la police de la participation du Québec. Nous profiterons alors de cette incursion dans les *Development Studies* britanniques pour montrer que la suscitation de la participation est une technique que les colonisateurs britanniques connaissait dès les années 1840; le célèbre, dans le contexte québécois, Lord Durham⁹ traite dans son *Report on the Affairs of British North America* de la

⁹ Le Québec a surtout retenu de John George Lambton, le Lord Durham, un regard méprisant à l'endroit des Canadiens-français desquels il affirmait qu'il s'agit d'un « peuple sans histoire et sans littérature » (Durham, 1948, p. 311) dans son rapport *Sur les Affaires de l'Amérique du Nord britannique*. Or, en Angleterre, il s'est fait appeler « Radical Jack »; il y est surtout connu pour être un *Whig* et pour ses positions réformatrices en faveur d'une monarchie constitutionnelle (« John Lambton, 1st Earl of Durham », dans *Wikipedia*). À ce propos, Marcel-Pierre Hamel, un traducteur et commentateur canadien-français, écrit : « C'était un réformateur dans toute la grandeur du mot. En Angleterre, il avait associé son nom à la Reform Bill de 1832, qui avait modifié si profondément la condition parlementaire et sociale de son pays. Au Canada, il entendait accomplir des réformes aussi vitales, aussi radicales. » (p. 18, dans Lambton, 1948) Et c'est par l'intermédiaire de cette réforme parlementaire que l'on peut mieux apprécier l'écart qui sépare Hegel et des réformateurs comme le Lord Durham, puisque Hegel a aussi pris position dans ce débat précis par l'intermédiaire d'un article dans lequel il plaide contre cette réforme électorale. C'est que Hegel craignait que l'État perde de sa puissance s'il en venait à être pénétré de la dynamique de la société civile, de ses principes et de ses contradictions. Certains commentateurs de Hegel ont vu dans cette prise de position un témoignage de

participation des Canadiens-français aux instances municipales comme d'une méthode pédagogique pour les habituer à la gestion de leurs propres affaires visant à les mener vers le *colonial self-government*, le gouvernement responsable. Nous verrons alors que la suscitation de la participation était une stratégie afin de faire des colonies britanniques les éléments d'un libéralisme intégré dans lequel la *domination directement politique* du mercantilisme fait place à la *domination systémique* du libéralisme.

Au chapitre IV, nous serons mieux à même d'analyser l'esprit de la police de la participation du Québec en comparant son narratif avec celui de la police britannique et coloniale de la participation¹⁰. Cette démonstration nous permettra de dégager les sélections et les omissions d'informations qui sont reproduites par la police de la participation du Québec pour se justifier. À travers cette mise en comparaison, nous serons alors mieux à même de proposer et d'apprécier les traits qui caractérisent l'esprit de la police de la participation du Québec : 1) la volonté d'être moralement bon des individus qui s'y consacrent; 2) sa foi dans l'autodétermination de la société québécoise, de soi-même et des pauvres; 3) sa manière de se reconnaître bonne en se projetant dans les pauvres comme ses semblables; 4) sa surévaluation de ses potentialités. Nous pourrions alors mieux asseoir notre hypothèse d'un destin tragique de la police de la participation du Québec qui, en croyant pouvoir éliminer la pauvreté

son conservatisme qui ne sut pas « reconnaître et accepter la venue d'une forme nouvelle de l'humanité qui conteste par son existence même le système de leur pensée et celui de la société qui fut la leur » (Lemaigre, dans Hegel, 1969, p. 9). Alors que d'autres y ont vu une brillante application de la théorie exprimée dans les *Principes de la philosophie du droit* sur l'actualité politique qui permet de relativiser la consolidation du pouvoir global de l'Angleterre fondé sur sa prétention de « champion de la liberté et de la démocratie » (MacGregor, 2000, p. 16) et qui s'accompagnait d'un engouement chez les analystes contemporains de Hegel (*Ibid.*, p. 13). Nous suivrons donc cette deuxième voie d'interprétation de l'article du *Reform Bill* anglais, qui permet justement de problématiser les aspirations à la participation politique, sociale et civile qui accompagnent la modernisation afin de réaliser son idéal démocratique.

¹⁰ Dans une recherche future, il serait certainement intéressant de poursuivre sur cette intuition pour dégager les voies concrètes par lesquelles les pratiques participationnistes britanniques ont pu pénétrer dans la doctrine et les pratiques du travail social québécois.

en soutenant la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, a peut-être plus contribué au problème qu'à la solution en participant à l'institutionnalisation des principes et techniques qui ont permis au régime même qui génère cette pauvreté de se reproduire et de se stabiliser. Nous montrerons que cette loi génère plusieurs problèmes dans une perspective d'élimination de la pauvreté, comme 1) la reconduction perpétuelle des pauvres à la norme de l'autodétermination qui les exclut; 2) la projection de l'intériorisation par les pauvres du caractère problématique de leur propre situation; 3) la consolidation de l'interdépendance des pauvres et des individus qui se consacrent à la police de la participation afin d'être reconnus comme des bonnes personnes.

Nous terminerons, à la lumière des informations que nous aurons recueillies, en développant notre hypothèse de la tragédie de la police de la participation du Québec : en ne se connaissant pas tout à fait bien, les acteurs et les actrices de la police de la participation sont d'autant plus disposés à se coincer et à se démener dans des contradictions qu'ils n'ont pas le pouvoir de résoudre, parce qu'ils les créent en pensant paradoxalement s'en affranchir.

CHAPITRE I

UN CADRE THÉORIQUE HÉGÉLIEN ET POSTCOLONIAL POUR RENDRE COMPTE DES ILLUSIONS ET DES RATIONALISATIONS DE LA POLICE DE LA PARTICIPATION DU QUÉBEC AYANT MENÉ À L'ADOPTION DE LA LOI 112

« N'a-t-on pas parlé d'une psychose collective propre au Québécois francophone (G. Bergeron)? Elle semble subsister encore chez une forte proportion de Canadiens français, même chez les jeunes de 1969. En effet, certains observateurs ont noté que beaucoup de candidats aux sciences sociales et politiques cherchent à exorciser inconsciemment un mal collectif qu'ils ressentent plus vivement que d'autres. » (Grand'Maison, 1969, p. 179)

Le cadre théorique que nous nous apprêtons à développer veut autant rendre compte de la nécessité que de la problématique des illusions et des rationalisations de la police de la participation du Québec qui l'a menée à l'idéation de la Loi 112. Il s'agit donc d'une démarche interprétative tout à fait hégélienne qui cherche, selon les termes de Hegel, à appréhender un esprit et son effectivité en l'explicitant pour lui-même (2013, § 343, p. 544), ou ceux de Žižek, « donner une explication satisfaisante des illusions » (2015, p. 23). Notre cadre théorique nous servira donc à contextualiser les textes de la police de la participation du Québec pour pouvoir mieux expliquer et analyser son « projet socio-éthique cohérent » (Žižek, 2015, p. 535) en le problématisant et en la « mettant en scène comme une position concrète de la subjectivité dans un monde vécu historique » (*Ibid.*). Nous tenterons donc d'exposer les auto-illusions que produit l'esprit de la police de la participation du Québec, non

pas pour les dénigrer, mais bien pour révéler l'intelligence immanente qui s'exprime dans leur tentative de dépassement des contradictions dans lesquelles ils sont contraints d'évoluer.

De manière très hégélienne, nous situons trois esprits différents qui sont intervenus à différents degrés dans l'adoption de la Loi 112 : l'esprit universel, l'esprit du peuple québécois et l'esprit de la police de la participation du Québec. Avant de distinguer ce que peuvent être ces esprits, nous situerons ce que signifie une loi pour Hegel et la manière avec laquelle il faut l'analyser. Ensuite, nous poursuivrons avec le problème de la pauvreté selon Hegel, un problème déterminant dans l'adoption de cette loi, et nous terminerons en abordant le problème des rationalisations et des illusions dont les sujets sont capables pour se représenter convenablement leurs activités afin qu'ils puissent s'y engager d'une manière qui leur apparaisse moralement satisfaisante.

1.1 Le droit comme manifestation d'une totalité sociale en lien avec les esprits (monde, peuple et fonctionnel)

D'abord, posons déjà que le droit, selon Hegel (2013), se meut sur le terrain du « spirituel » et que « sa situation et son point de départ plus précis sont la *volonté* qui est *libre* » (§ 4, p. 151). Toutefois, s'il faut convenir que le droit est ancré dans la liberté, il faut aussi examiner le développement de la législation en le réinscrivant à l'intérieur de son contexte d'émergence particulier. Et cette manière proprement hégélienne d'étudier une partie précise d'une totalité dans sa relation même avec la totalité nous ramène aux débuts des *Principes de la philosophie du droit* alors que Hegel, s'inspirant de Montesquieu, explicite les principes de sa méthode :

[...] la vue historiographique véritable, le point de vue authentiquement philosophique, [qui consiste] à examiner la législation en général et ses déterminations particulières non pas de façon isolée et abstraite, mais comme moment dépendant

d'Une totalité, en connexion avec toutes les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque; c'est dans cette connexion qu'ils reçoivent leur signification véritable, ainsi que leur justification. (*Ibid.*, § 2, rem., p. 142)

Conséquemment, pour comprendre une loi, il ne suffit pas seulement d'en dégager son principe logique, mais aussi de saisir sa relation éthique avec le peuple qui l'a adoptée. À ce propos, Hegel est catégorique: « chaque peuple possède la constitution qui lui est appropriée et qui lui revient », parce que la constitution est « plus qu'un être de raison » de sorte qu'elle dépend « de la manière d'être et de la culture de [l]a conscience de soi [d'un peuple donné] » (*Ibid.*, § 274, p. 466).

Ce faisant, Hegel nous fournit autant une méthode qu'une manière de comprendre un objet donné dans son rapport historique avec la totalité. En ce qui nous concerne, pour notre interprétation de la loi québécoise contre la pauvreté, c'est bien évidemment l'esprit du peuple québécois qui nous intéresse, mais de manière encore plus précise, nous devons aussi ajouter dans l'équation l'esprit fonctionnel de ce sous-système que nous appelons la police de la participation du Québec. Mais, d'abord, voyons comment, avec Hegel, nous pouvons comprendre la lutte à la pauvreté comme une manifestation de l'esprit universel en lutte avec lui-même, et comment la pauvreté peut être comprise comme une contradiction inéluctable de la société civile qui la déchire et la dynamise à l'intérieur et à l'extérieur d'elle-même.

1.2 La pauvreté comme une contradiction inéluctable de la société civile exprimant l'universel qui n'y trouve pas sa place

Le problème de l'insolubilité de la pauvreté a largement été discuté dans le champ des études hégéliennes; ce qui a fait dire à Matt S. Whitt (2013) que l'incapacité de Hegel d'y fournir une solution théorique serait son plus grand échec. En effet, Hegel est le penseur de la totalité éthique et les *Principes de la philosophie du droit* peuvent

être compris comme une œuvre servant à manifester l'intelligence de la nécessité que les sociétaires reconnaissent et ressentent la dépendance de leur propre existence privée envers l'État et l'esprit du peuple qu'ils possèdent, et qui les possèdent, afin que soit manifeste la réconciliation entre le subjectif et l'objectif¹¹. Toutefois, et cette information est capitale dans le cas qui nous concerne, la pauvreté représente l'impossibilité manifeste de cette réconciliation, si bien qu'il devient tout à fait contradictoire de vouloir réconcilier l'irréconciliable¹².

Cette réconciliation manifeste est l'essence de la troisième partie de cette œuvre, dont le titre original est *Die Sittlichkeit*, que Kervégan a traduite par « *L'éthicité* », un néologisme pour lequel il demande d'être pardonné (Kervégan, dans Hegel, 2013, p. 105). L'éthicité renvoie à un rapport d'identité vécu par l'individu même entre sa particularité subjective et l'horizon universel et objectif duquel il est tributaire. Le sujet adoptera donc des dispositions-d'esprit différentes selon qu'il se rapporte aux différentes sphères de l'éthicité que sont la famille, la société civile et l'État :

¹¹ Nous empruntons cette idée de rapport de possession réciproque entre l'individu et l'État aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel (2011, p. 99-100).

¹² S'il faut certainement souligner ici que Hegel restreint sa vision à la société civile bourgeoise, alors que la qualification citoyenne est exclusive aux « bourgeois », c'est-à-dire à ceux qui sont affranchis des rapports de servage et ont accès à la propriété privée, il n'en demeure pas moins qu'il a saisi une contradiction fondamentale de cette société qu'est la pauvreté. Avec la massification et l'universalisation de la société civile bourgeoise, qui s'est accompagnée d'une métamorphose majeure de celle-ci, si bien que nous pouvons l'appeler, entre autres, la société démocratique de masse, à commencer par son désempolement, nous soutenons que le problème de la pauvreté a gagné en profondeur, en complexité et en étendue, du fait d'une interdépendance économique croissante entre les individus. En parlant de la massification de la société civile bourgeoise, nous voulons insister sur le fait que cette société a gagné en universalité à partir du moment où son élément de base qu'était le bourgeois, une situation socio-historique concrète réservée aux individus vivant dans un bourg et ayant droit à la propriété privée, s'est généralisé tout en se dissolvant pour devenir la personne moderne ayant autant des droits politiques, économiques et sociaux. Conséquemment, l'appartenance à la société moderne ne dépend plus de la propriété privée, mais aussi de la propriété sociale, qui a été consentie sous la forme de droits à des services comme l'éducation et la santé. Ainsi, avec ces derniers droits sociaux, la possibilité de participer à la richesse universelle a été désolidarisée de la seule possession de capital pour aussi dépendre des talents et des compétences que les individus peuvent développer par l'intermédiaire d'une éducation accessible et universelle, tout en étant protégé des risques relatifs à la dégradation de leurs capacités par l'accès à des services de santé. Toutefois, l'histoire montre que l'universalisation de droits autant politiques que sociaux n'a pas réussi à universaliser la possibilité de participer à la société, c'est-à-dire à éliminer la pauvreté.

[Elle] adopte dans la famille la figure de l'amour; dans la société civile, celle de l'honneur attaché à l'état (*Standesehre*), qui s'incarne dans l'esprit de corporation; dans l'État, enfin, celle de la disposition d'esprit politique (*politische Gesinnung*), qui est le sens vrai de ce que l'on nomme patriotisme. (Kervégan, 2007, pp. 225-226)

Si cette reconnaissance de la subordination des individus envers l'universalité dont ils dépendent peut avoir des accents pré-modernes, Kervégan, encore, nous rappelle que Hegel a opéré une inflexion décisive avec les *Principes de la philosophie du droit*, alors qu'il a rompu avec « le paradigme de la « belle éthicité » [grecque] corresponda[nt] à une identification *immédiate* des individus à la totalité politique » pour faire « des intérêts particuliers et du système procédant de leur interaction aléatoire la médiation qui articule l'un à l'autre l'individualité et l'universel étatique » (2007, p. 226-227). Et c'est, ajoute-t-il « [l]a société civile [qui sera] désormais par excellence "le terrain de la médiation" » (*Ibid.*). C'est que la société civile permet aux abstractions que sont la « personne », soit un individu délié par le « droit abstrait » de toute attache substantielle et possédant une capacité juridique reconnue institutionnellement, et le « sujet », soit un individu conscient d'avoir en soi sa liberté et sa raison, de sorte que toutes ses actions doivent être médiatisées par sa volonté qu'il doit inscrire dans le registre de la moralité, de se donner des médiations concrètes conformes à leur principe¹³.

C'est sur ce fond « éthique » que se déploie la gravité du problème de la pauvreté, et il en va ainsi dans *Les principes de la philosophie du droit* : une fois que Hegel a

¹³ Certes, Hegel théorise les principes et les fondements du droit de la société civile bourgeoise qu'il voit alors prendre forme en Europe et plus particulièrement en Angleterre. Et rappelons que ce qui définit le « bourgeois », comme sujet, c'est la propriété; or, dans le cas du « pauvre », cette qualification manque, évidemment. Dans ce contexte, les pauvres sont alors rattachés à d'autres sphères qui les excluent de la société civile bourgeoise : les paysans sont liés personnellement par un rapport de servage avec les seigneurs; les pauvres sont sous la dépendance de l'assistance desservie par l'État ou plutôt par l'organisation religieuse. Relevons que si la société a beaucoup changé depuis Hegel, les principes de base qui animent la société et prescrivent des droits et des devoirs aux individus demeurent les mêmes.

affirmé que « l'individu est devenu *filis de la société civile* » (2013, § 238, p. 401), en empruntant justement au lexique familial le terme « fils » pour marquer une rupture dans ce rapport d'appartenance de fait qui ne se trouve plus orienté vers la famille mais bien vers la société civile, il s'engage dans le problème de la pauvreté (*Ibid.*, pp. 401-409). La société civile exige de l'individu « qu'il soit tout [ce qu'il] est par elle et qu'il œuvre par son intermédiaire » (*Ibid.*, § 238, add., p. 697), un *tout* qui se manifeste par l'intermédiaire d'un « état particulier », une occupation professionnelle reconnue, par lequel l'individu se donne volontairement une détermination positive qui participe de la satisfaction des besoins des autres et « conserve et augmente la richesse universelle » (*Ibid.*, § 199, p. 365). Cependant, ces possibilités d'être reconnu dans un état donné (*Ibid.*, § 207, p. 373) sont soumises au développement contingent du « système des besoins », dans lequel « la possibilité de contribuer à la richesse universelle [...] est conditionnée [par le capital, le talent et les circonstances contingentes] » (*Ibid.*, § 200, p. 365), de sorte qu'une partie de la population se trouve exclue de ces possibilités et en vient à former une « grande masse [d'individus] [située] au-dessous du niveau d'un certain mode de subsistance [...] qui se règle de lui-même comme celui qui est nécessaire à un membre de la société » (*Ibid.*, § 244, p. 404). Conséquemment, ces derniers, qui forment le phénomène de la pauvreté, se retrouvent privés « de tous les avantages de la société » (*Ibid.*, § 241, p. 402)¹⁴.

Résumons et contemplons la gravité du problème : alors que la société civile, et le « système des besoins » qu'elle contient, forment cet espace qui permet à l'individu d'être libre, de se vivre pour lui-même en acquérant la possibilité de déterminer lui-même ses besoins, ses actions et son état – Hegel dira à ce propos que c'est « la première fois, et à proprement parler aussi la seule, qu'il est en ce sens question de

¹⁴ À ce propos, certains juristes contemporains abondent dans la même direction que Hegel puisqu'ils défendent l'idée que : « le droit ne rejoint pas les pauvres [puisque le] bénéfice des droits sociaux repose sur un comportement raisonnable et abstrait destiné à tuer la solidarité même. » (Lamarque, 1995, p. 149)

l'homme » (*Ibid.*, § 190, p. 360) – ce même espace doit paradoxalement produire, à même sa dynamique fondée sur des droits et des devoirs réciproques entre individus égaux, des individus désormais trop libres et trop indéterminés pour qu'ils puissent avoir cet « honneur dans leur état » et participer à l'intérêt général. Ainsi, bien que le pauvre porte toujours d'autres allégeances et appartenances comme sa citoyenneté, sa situation familiale, etc., la sphère la plus importante pour la reconnaissance de son être, soit un métier socialement reconnu, se trouve vide. Valentina Gentile résume très bien le problème éthique que pose la pauvreté :

Following Hegel, poverty is seen not merely as a condition of inequality and material scarcity but as a threat to the bonds of mutual recognition and, in this sense, as a threat to the very basis of shared political identity.¹⁵ (Gentile, 2013, p. 427)

Et le § 237, qui mérite d'être cité intégralement, nous rappelle que cette dynamique est d'autant plus impitoyable à l'égard des individus qu'elle exclut qu'elle ne relève d'aucune nécessité ni d'aucune volonté, et ce malgré les efforts de la société pour y remédier, de sorte que des facteurs relevant de l'individu doivent nécessairement être impliqués dans les causes de cette situation :

Si, pour les individus, la possibilité de prendre part à la richesse universelle est alors présente-là et garantie par la puissance publique, cette possibilité demeure encore – indépendamment du fait que cette garantie demeure nécessairement incomplète – soumise du côté subjectif aux contingences, et ce d'autant plus qu'elle présuppose des conditions de talent, de santé, de capital, etc. (Hegel, 2013, § 237, p. 400)

En d'autres termes, la liberté individuelle moderne repose sur la nécessité de participer à la production et à la consommation de la richesse collective, par le biais

¹⁵ « En suivant Hegel, la pauvreté n'est pas simplement comprise comme une condition d'inégalité and d'insuffisance matérielle, mais bien comme une menace envers les liens de la reconnaissance mutuelle, et, dans ce sens, comme une menace envers la base même de l'identité politique partagée. » (traduction libre)

des propriétés et services que l'on produit et échange, et cette possibilité devient contingente, et « nécessairement incomplète », à partir du moment où elle est médiatisée par le système des besoins¹⁶. Sur les facteurs qui interviennent dans la détermination du « talent », qui est à son tour déterminant pour pouvoir « prendre part à la richesse universelle », et sur ses effets sur la société civile, Hegel écrit qu'il est déterminé par « le capital », « mais aussi par les circonstances contingentes dont la variété produit une *diversité* dans le *développement* des aptitudes naturelles, corporelles et spirituelles, déjà *inégaux pour soi* [...]. » (*Ibid.*, § 200, p. 365) Et il poursuit ce même paragraphe pour conclure que :

« [...] cette diversité, dans la sphère de la particularité, se met en relief dans toutes les directions et à tous les degrés et, avec ce qui reste de contingence et d'arbitraire, a pour conséquence nécessaire l'*inégalité* de la *richesse* et des *talents* des individus. » (*Ibid.*, p. 365-366)

Hegel a reconnu le caractère systémique de cette dynamique, en l'appelant le « système des besoins », et il nous semble nécessaire de souligner qu'il s'accompagne de violence et de dominations qui sont tout aussi systémiques. Par domination systémique, il faut alors entendre que c'est un système impersonnel qui domine et qui est mis en mouvement par l'ensemble des volontés et des actions individuelles. Il se produit alors une domination diffuse et insidieuse à laquelle tout un chacun est invité à participer et à profiter de sa reproduction. Sur ce, on peut ajouter avec Žižek (2015)

¹⁶ L'extrait qui suit, tiré de la *Phénoménologie de l'esprit*, rappelle toute l'importance de la participation à l'effectivité de la société civile, de la réconciliation éthique vécue, afin de vivre la liberté à laquelle la personnalité juridique promet à l'individu, sans pour autant la lui garantir : « De la même façon, l'autonomie personnelle du droit est bien plutôt ce même désarroi universel et cette dissolution réciproque. Car ce qui vaut et est tenu pour l'essence absolue, est la conscience de soi comme pure unicité vide de la personne. Face à cette universalité vide, la substance a la forme de ce qui remplit et du contenu, et ce contenu, désormais, est laissé entièrement libre et non ordonné; car l'esprit qui le soumettait et le contenait son unité n'est plus présent. [...] C'est pourquoi la conscience du droit fait dans l'exercice de sa validité effective bien plutôt l'expérience même de la perte de sa réalité et de sa parfaite inessentialité; et c'est pourquoi désigner un individu comme une personne est une expression de mépris. » (Hegel, 2012, p. 413)

que « la violence systémique fondamentale du capitalisme [est] bien plus étrange que la violence socio-idéologique précapitaliste directe [parce qu'elle] n'est plus imputable à des individus concrets et à leurs « mauvaises » intentions, mais est purement "objective", systémique, anonyme » (p. 107). Et, toujours selon Žižek, cette violence s'accompagne aussi de « formes d'*exploitation* » qui doivent inclure autant ceux qui peuvent participer à la production de la richesse collective que ceux qui ne peuvent pas : « [...] l'exploitation [doit inclure] sa propre négation – les exploités ne sont pas seulement ceux qui produisent ou "créent", mais aussi (et même d'autant plus) ceux qui sont condamnés à ne *pas* "créer". » (*Ibid.*, p. 920)

Au problème de la pauvreté, qui peut alors être compris comme la conséquence d'une domination indirecte, impersonnelle et violence, s'ajoute un autre problème pour Hegel qu'est celui de la « populace » (*Pöbel*) dont l'engendrement est produit par la pauvreté, et la richesse¹⁷, et qui se caractérise par « la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et par son travail » (*Ibid.*, § 244, p. 404)¹⁸. La « populace » pose un grave problème eu égard à la capacité de la société moderne à se reproduire parce qu'elle représente la dissolution incarnée des principes qui animent sa « base subjective » que sont la « pudeur » et l'« honneur » (*Ibid.*, § 245, rem., p. 406). Pauvreté et populace ne sont donc pas à confondre, c'est que, contrairement au pauvre, la populace peut se

¹⁷ Frank Ruda (2013, pp. 49-57) rappelle que Hegel a aussi traité du « luxury rabble » (la plèbe du luxe), et que la richesse peut aussi entraîner une désaffection subjective des individus envers les principes éthiques de la société civile. Aujourd'hui, on peut trouver plusieurs manifestations éloquentes de ce phénomène sur les réseaux sociaux à commencer par les « Rich Kids of Instagram », une étiquette servant à identifier les photos des enfants de riches qui abusent de et étalent leur richesse familiale. Ajoutons aussi que ces deux types de populace sont loin d'épuiser toutes les possibilités et les motifs présidant à l'émergence de populace. Nous pouvons entre autres penser au tristement célèbre phénomène des tueries et fusillades perpétrées par des tireurs isolés.

¹⁸À ce propos, Kervégan (dans une note de bas de page, dans Hegel, 2013, p. 400) mentionne que Hegel aurait appelé cet état un « cancer » résultant du « principe de notre temps » qu'est le « laisser aller, laisser faire ». Bien que cette allégorie biologique comporte des limites, il n'en demeure pas moins que dans les deux cas, celui de la populace comme du cancer, l'ensemble et son fonctionnement se trouvent menacés par son propre symptôme, se manifestant sous la forme de corps individuels indéterminables et auto-destructeurs.

comprendre « comme la particularité qui se détache également de la corrélation essentielle du droit et du devoir » (Ruda, 2013, p. 132, dans Žižek, 2015, p. 358); la pauvreté constitue bel et bien, sans pour autant être une condition suffisante, un terreau fertile au déploiement de la populace. En d'autres termes, la « populace » se caractérise par une *désocialisation* à l'égard des exigences socialisatrices de la société qui menace son fonctionnement et sa reproduction.

Puis, Hegel, dans les *Principes*, poursuit sur les solutions que la société moderne peut apporter pour remédier à la pauvreté et à la populace, toutefois – et c'est la démonstration à laquelle Frank Ruda (2013, p. 15-31) a consacré le troisième chapitre de son livre sur la populace hégélienne – il les présente toutes comme étant insuffisantes pour venir à bout de ces problèmes, si bien que jamais Hegel ne suggère une quelconque voie de sortie. Ainsi, la pauvreté et la populace peuvent être comprises comme des conséquences nécessaires du déploiement même de la liberté moderne, pour lesquelles la société n'a que des palliatifs à offrir. Bref, Hegel nous dit qu'il y aura toujours des pauvres qui n'auront pas les moyens de se sortir de la pauvreté, soit de participer à la richesse universelle et d'accéder au niveau de vie qu'exige la société civile de ses membres. Et rappelons que si ces conséquences sont nécessaires sur le plan objectif, elles apparaissent et sévissent de manière tout à fait contingente sur le plan subjectif, puisqu'il s'agit d'une violence systémique qui sévit envers les individus qui perdront la possibilité même de travailler par l'intermédiaire du système des besoins.

Ce faisant, Žižek nous autorise à renverser le « ton dédaigneux des affirmations de Hegel sur la "plèbe" » (2015, p. 356), comme ce qu'il disait de la « dégradation de la pudeur et de l'honneur » dont elle procède (Hegel, 2013, § 245, rem., p. 406), pour considérer leur rébellion comme étant justifiée:

[...] la plèbe est une classe d'individus à qui est refusée non pas seulement de façon contingente, mais systématiquement, la

reconnaissance par la substance éthique, si bien qu'ils ne doivent rien à la société et sont dispensés de tout devoir envers elle. (Žižek, 2015, p. 356)¹⁹

Žižek ajoute qu'elle est une « parfaite illustration de l'universalité singulière (un singulier qui donne directement corps à l'universalité, contournant la médiation à travers le particulier) » (*Ibid.*, p. 353). Kervégan (2007), quant à lui, écrit qu'il est « instructif que le sentiment d'hostilité envers l'État soit attribué à ceux qui ont des raisons de juger qu'il leur est hostile » (p. 302).

Qui plus est, ce constat nous autorise, toujours avec Žižek, à développer une compréhension beaucoup plus complexe de la société à partir de celle de Hegel. Žižek nous invite, en effet, à dépasser la vision « corporatiste » de la société, selon laquelle elle est conçue comme un « Tout organique dans lequel chaque individu doit trouver sa place particulière », pour concevoir la société comme une totalité, ses excès et son perpétuel mouvement de (re)totalisation, de (ré)intégration de ses excès (2015, p. 354). Conséquemment, une appréhension adéquate de la société, si on veut la saisir dans sa totalité, doit pouvoir intégrer ce que la société elle-même n'arrive pas à intégrer et la dynamique qui est engendrée par cette impossibilité. Bref, nous obtenons une totalité sociétale incapable de se totaliser malgré, et à cause de, sa dynamique totalisante qui génère des excès, dont la pauvreté représente un des cas. Cependant, nous pouvons aussi concevoir que ces mêmes excès puissent avoir tendance à être réintroduits, tout comme à vouloir se réintroduire, dans l'ordre effectif de la totalité, de sorte qu'ils puissent se neutraliser entre eux et tendre vers ce que Bill Gates nomme, rappelle Žižek, un « capitalisme sans friction » (*Ibid.*, p. 109) dans lequel les frictions peuvent être rendues « invisibles » et « refoulées ».

¹⁹ Dans un autre passage, Žižek, affirme que « puisque la plèbe est exclue de la sphère universelle de la vie autonome libre, son exigence est elle-même universelle » de sorte que son « indignation » peut être comprise comme « une expression directe de la dignité » puisque « c'est la société elle-même qui lui refuse le droit de participer à l'univers social des libertés et des droits. » (*Ibid.*, p. 358-359)

1.3 L'ambivalence de la lutte à la pauvreté; entre une tentative acharnée de l'esprit universel de se réconcilier avec lui-même et un catalyseur de la société moderne

Si la pauvreté a abondamment été discutée dans le champ des études hégéliennes, il est toutefois étonnant que la lutte à la pauvreté ait fait l'objet d'aussi peu, voire d'aucun commentaire. Dans cette section, nous voulons donc développer ce que pourrait être une interprétation hégélienne de la lutte à la pauvreté. Dans cette perspective, la lutte à la pauvreté exprimerait autant une tentative acharnée de l'esprit universel de se réconcilier avec lui-même en dépassant sa contradiction, qu'un catalyseur de la modernité qui dynamise son développement, sa structuration et sa diffusion. Ainsi, la lutte à la pauvreté pointe simultanément vers le dépassement du régime actuel que vers sa reproduction. En développant sur le thème de l'« esprit universel », nous montrerons comment la lutte à la pauvreté représente une tentative de rouvrir l'histoire afin de rendre effective et universelle la liberté humaine. Ensuite, nous montrerons aussi comment la lutte à la pauvreté peut aussi être comprise comme un catalyseur de la société moderne. Finalement, nous expliciterons ce postulat qu'avec la lutte à la pauvreté, c'est l'horizon de la réconciliation de l'esprit universel avec lui-même qui s'ouvre et se referme simultanément.

1.3.1 La lutte à la pauvreté comme une exigence de l'esprit universel hégélien

Le thème de l'esprit universel – qui serait raison, Providence et le principe agissant de l'histoire, si bien que la liberté serait le point de départ et d'arrivée de la raison et de l'histoire – est probablement l'un des thèmes de la philosophie hégélienne qui a le plus mal vieilli²⁰. En ce qui nous concerne, nous aimerions réhabiliter ce postulat fort

²⁰ La préface du livre de Kervégan, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif* (2007), s'intitule justement « *Hegel sans métaphysique?* ». L'auteur y précise qu'il se consacre particulièrement au

et controversé de la philosophie hégélienne en insistant sur deux éléments. D'abord, que ce postulat n'exclut pas pour autant que la raison puisse déraisonner, puisque l'effectuation de l'esprit universel qui est raison et liberté dépend de la réalité concrète, des peuples, des passions et de leurs conceptions d'eux-mêmes et de leur fierté. Puis, que la pauvreté et la lutte à la pauvreté peuvent être interprétées comme les symptômes d'une liberté qui n'a pas encore trouvé les conditions de sa concrétisation universelle. Conséquemment, la lutte à la pauvreté témoigne de manière exemplaire que l'histoire n'est ni figée, ni terminée, puisque l'esprit universel cherche toujours les conditions mêmes de cette réconciliation, que Hegel attribuait à la société civile moderne. C'est dans cette trame que nous réinscrivons cette phrase énigmatique que Hegel aurait prononcée dans ses cours : « La question importante [de savoir] comment remédier à la pauvreté est une question qui émeut et tourmente de préférence les sociétés modernes. » (Hegel, add. § 244, p. 699)

En ce qui concerne l'« esprit universel », citons Hegel et sa manière d'associer la raison et la liberté à un esprit universel qui se déploie dans l'histoire :

[...] l'histoire du monde n'est pas le simple tribunal de la *puissance* [de l'esprit], c'est-à-dire la nécessité abstraite et dépourvue de raison d'un destin aveugle [;] au contraire, parce que l'esprit est en et pour soi *raison*, et parce que l'être pour soi de celle-ci est, en l'esprit, savoir, elle est le développement, nécessaire de par le seul *concept* de la liberté de l'esprit, des *moments* de la raison et, en cela, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit – elle est l'explicitation et l'*effectuation de l'esprit universel*. (*Ibid.*, § 342, p. 543-544)

secteur de la pensée de Hegel qui traite de « philosophie juridique, sociale et politique » et qu'il se questionne encore à savoir si l'on peut abstraire cette partie du « logico-spéculatif de leur justification » (p. 11). Il termine cette préface en soutenant « que ce que nous sommes et ce qu'est notre monde » nous impose le sacrifice de cette foi métaphysique de Hegel dans une « véritable réconciliation devenue objective » et qui assure « la cohérence « positivement rationnelle » du système » (p. 15).

En revanche, s'il faut postuler qu'il y a raison dans l'histoire, cette histoire ne se vit, ni n'est rendue effective que par la raison à elle seule, puisqu'elle doit être médiatisée par la réalité. Et ce détour par la réalité que doit emprunter la raison pour s'effectuer oblige à complexifier le concept même de raison, puisqu'y interviennent, précise Hegel dans ses leçons, « les passions [humaines], leur génie et leurs forces agissantes » (2011, p. 40). Et ces facteurs passionnels sont directement liés à la situation des individus et des peuples dans laquelle ils se trouvent enfoncés tout en étant des « instruments et des maillons inconscients » de la raison (Hegel, 2013, § 344, p. 545). C'est le thème de la « ruse de la raison » qui trouve à faire son chemin à travers les passions humaines et parfois malgré elles. Dans cette trame historique, Hegel confie à un peuple déterminé la « progression de la conscience de soi de l'esprit du monde, laquelle va se développant » (*Ibid.*, § 347, p. 546-547). Et Hegel ajoute : « Dans l'histoire du monde, ce peuple est pour cette époque celui *qui règne, - et il ne peut faire époque en elle qu'une seule fois.* » (*Ibid.*)

Sans refaire l'histoire du monde selon Hegel, retenons seulement que c'est le « règne germanique » à qui il attribue le rôle de porter le monde à sa nouvelle conscience en réconciliant l'universalité abstraite de la religion à l'effectivité terrestre (*Ibid.*, § 358, p. 556), et qu'il professe que « l'Amérique est [...] la terre du futur » (Hegel, 2011, p. 152). Cette lecture est évidemment très centrée sur l'Occident et a justifié l'œuvre civilisatrice des colonisateurs de tout acabit en les associant à un droit spirituel sur les autres populations. Toutefois, rappelons que plusieurs courants critiques, à commencer par le marxisme ou le postcolonialisme, ont tôt fait de se réclamer de l'historicité du monde pour la rouvrir et confier son destin aux opprimés, prolétaires ou colonisés²¹.

²¹ Cette logique est courante chez les intellectuels révolutionnaires qui placent l'universalité dans les situations concrètes vécues comme étant injustes. Marx l'associe au prolétariat et Fanon l'associe aux différents « damnés de la terre » : « [...] le fellah, le chômeur, l'affamé, ne prétend pas à la vérité. Il ne

Parmi ces « missions historiques », nous croyons juste de postuler que la lutte à la pauvreté est l'une d'elles et qu'elle manifeste la volonté de l'esprit universel de se dégager de sa forme actuelle dans laquelle la liberté n'arrive pas à s'universaliser malgré les prétentions à l'universalité de ce régime. De ce fait, la pauvreté et la populace acquièrent une toute autre signification, que Žižek (2015) a très bien exprimée:

En somme, c'est précisément ceux qui sont privés de place au sein du Tout social (à l'instar de la plèbe [populace]) qui représentent la dimension universelle de la société qui les engendre. C'est pourquoi la plèbe ne peut être abolie sans une transformation radicale de l'édifice social entier. (p. 354)

Ce faisant, nous nous permettons de comprendre la lutte à la pauvreté comme la propension de l'esprit universel à vouloir transformer radicalement l'édifice social entier afin de pouvoir s'y trouver en conformité avec lui-même, c'est-à-dire de se rendre effectif *via* une liberté qui soit concrètement universelle, une liberté qui ne produirait et ni ne reposerait sur une non-liberté. Et cette réconciliation spéculative est surtout soutenue par un horizon moral qui ne peut tolérer que d'autres individus soient exclus des privilèges de la société civile et de ses rapports de reconnaissance réciproque.

Toutefois, notre conception de la lutte à la pauvreté doit être complexifiée puisqu'il faut aussi admettre qu'elle agit comme un catalyseur du développement même de la société civile moderne, en stimulant sa diffusion et sa structuration. Ce faisant, la lutte à la pauvreté acquiert une ambiguïté fondamentale : elle ouvre autant sur les

dit pas qu'il est la vérité, car il l'est dans son être même. » (Fanon, 2002, p. 51) Et Fanon le reconnaît bien, cette logique est en parfaite filiation avec le christianisme et son célèbre adage révolutionnaire : « Dans décolonisation, il y a donc exigence d'une remise en question intégrale de la situation coloniale. Sa définition peut, si on veut la décrire avec précision, tenir dans la phrase bien connue : "Les derniers seront les premiers." La décolonisation est la vérification de cette phrase. » (*Ibid.*, p. 40)

possibles, l'espoir d'un autre monde plus juste qu'elle referme le régime actuel sur lui-même. Nous étofferons maintenant cette seconde proposition.

1.3.2 La lutte à la pauvreté comme catalyseur de la société civile moderne

Dans cette sous-section, nous voulons soutenir le postulat que la lutte à la pauvreté peut être comprise comme un catalyseur de la société civile moderne en nous appuyant sur des passages de Hegel qui attribuaient déjà ce rôle à la pauvreté et d'autres auteurs qui ont traité de la lutte à la pauvreté. D'abord, ce passage des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* donne à penser que le développement même de la pauvreté moderne est un vecteur important du développement des États modernes et de leur versant interventionniste et social qui s'ajoute à la colonisation comme mécanisme de régulation de la société civile :

En ce qui concerne le politique, en Amérique du Nord, la fin universelle n'est pas encore posée comme quelque chose de solide pour soi et le besoin d'une cohésion solide n'existe pas encore. En effet, un État effectif et un gouvernement politique effectif naissent seulement quand une différence de situations sociales est déjà là, quand richesse et pauvreté deviennent très grandes et qu'un rapport entre ces situations s'établit de telle sorte qu'une grande multitude ne peut plus répondre à ses besoins selon l'habitude qui était la sienne. (Hegel, 2011, p. 151)

D'abord, précisons que cette « habitude » se réfère ici à la « colonisation », qui permet de repousser la société civile hors d'elle-même sans que l'État ait à la prendre en charge de manière effective²². Hegel va même jusqu'à affirmer que si « les forêts

²² Par exemple, Césaire reconnaît très bien que des Occidentaux ont tôt fait de reconnaître la dépendance de leur société à l'égard de la colonisation, en citant un extrait d'un *Essai sur la Colonisation* : « Les pays neufs sont un vaste champ ouvert aux activités individuelles, violentes, qui, dans les métropoles, se heurteraient à certains préjugés, à une conception sage et réglée de la vie, et

de la Germanie avaient encore existé, alors, à vrai dire, la Révolution française n'aurait pas eu lieu » (*Ibid.*, p. 152). Sur la colonisation, qui peut alors être comprise comme une soupape fonctionnelle qui permet de réduire les tensions sociales à l'intérieur des frontières des sociétés modernisées tout en leur permettant de se reproduire sur d'autres sols, citons cet autre passage de Hegel :

Par cette dialectique qui est la sienne, la société civile, [et], tout d'abord *cette société déterminée*, est poussée au-delà d'elle-même, afin de chercher en dehors d'elle, dans d'autres peuples qui lui sont inférieurs en moyens (elle en a en excès) ou bien, de manière générale, en ingéniosité technique, etc., des consommateurs et, partant, les moyens de subsistances nécessaires. (Hegel, 2013, § 246, pp. 406-407)

De ce passage, nous voulons tirer deux choses. D'abord, nous voulons rappeler que, bien que des classes et des individus puissent avoir des intérêts liés à la pauvreté et à la colonisation, Hegel les conçoit d'abord et avant tout comme des phénomènes objectifs qui relèvent de la dynamique même de la société civile moderne. Puis, que cette dynamique, cette « dialectique qui est la sienne », peut être comprise comme un processus d'expansion infini sur laquelle repose la stabilité interne de la société civile. Mentionnons qu'on rencontre les mêmes considérations chez Fanon, alors qu'il plaide pour une aide européenne pour le développement des anciennes colonies en invoquant la nécessité pour l'Europe de le faire : « Que si, par inintelligence – ne parlons pas d'ingratitude –, les pays capitalistes refusaient de payer, alors la

qui, aux colonies, peuvent se développer plus librement et mieux affirmer, par suite, leur valeur. Ainsi, les colonies peuvent, à un certain point, servir de soupape de sûreté à la société moderne. Cette utilité serait-elle la seule, elle est immense." (Siger, 1907, cité dans Césaire, 1973, p. 18) Si dans ce cas, la colonisation agit comme une soupape de sûreté, puisqu'elle permet d'extraire du système ses éléments individuels les moins policés et conformément socialisés, des colonisateurs britanniques comme Wakefield auront aussi été conscients qu'elle pouvait aussi agir de la sorte dans la sphère économique en absorbant les surplus de production, de capitaux et de mains-d'œuvre (Ward, 1976, p. 218). Toutefois, dans cette dernière éventualité, la colonie se devait d'être suffisamment policée afin d'offrir aux capitaux britanniques une certaine sécurité d'investissement, aux travailleurs des opportunités d'emploi, et aux produits britanniques une demande solvable.

dialectique implacable de leur propre système se chargerait de les asphyxier. »
(Fanon, 2002, p. 100)²³

Pour résumer, rappelons seulement que déjà, pour Hegel, la colonisation représente une solution palliative à la pauvreté, et inversement, que la pauvreté représente un incitatif à la colonisation, et qu'à défaut de la possibilité de mettre en œuvre ce mécanisme de soupape afin de reporter ailleurs les contradictions internes de la société civile, un « État effectif et un gouvernement politique effectif naissent » afin de faire exister cette « cohésion solide » dont la société civile a besoin. Toutefois, si l'État effectif peut agir sur cette cohésion, il n'en reste pas moins que Hegel ne suggère jamais que l'État pourrait éradiquer la pauvreté.

En ce qui concerne « la lutte à la pauvreté », nous voulons soutenir que la lutte de la société moderne envers sa négation qu'est la pauvreté, représente une opportunité pour celle-ci de se reposer comme solution au problème même qu'elle génère. Cette tentative de négation dynamise en retour la société civile, ou comme l'écrit Fanon, « la présence de l'obstacle accentue la tendance au mouvement » (*Ibid.*, p. 55). À cela, il faut ajouter que, selon Žižek, pour bien comprendre l'engagement d'un sujet dans une « lutte », il faut opérer un « renversement dialectique hégélien », de sorte que la lutte envers quelque chose qui est extérieur au sujet témoigne plutôt d'une lutte du sujet contre un aspect de lui-même qu'il projette dans l'autre :

« En d'autres termes, ce que le sujet engagé dans une lutte perçoit comme l'ennemi, l'obstacle extérieur qu'il doit vaincre, est la matérialisation de son inconsistance immanente : le sujet en lutte a

²³ En complément, citons cet autre passage de Fanon que l'on retrouve aux pages suivantes : « Les industries occidentales seront rapidement privées de leurs débouchés outre-mer. Les machines s'amoncelleront dans les entrepôts et, sur le marché européen, se déroulera une lutte inexorable entre les groupes financiers et les trusts. Fermeture d'usines, débauchage et chômage amèneront le prolétariat européen à déclencher une lutte ouverte contre le régime capitaliste. Les monopoles s'apercevront alors que leur intérêt bien compris est d'aider et d'aider massivement et sans trop de condition les pays sous-développés. » (*Ibid.*, p. 102)

besoin de la figure de l'ennemi pour soutenir l'illusion de sa propre consistance. Son identité même repose sur son opposition à l'ennemi, si bien que sa victoire (ultime) sur l'ennemi est sa propre défaite, sa propre désintégration. » (2015, p. 49)

Ce qui est particulièrement intéressant à relever de cet extrait, c'est qu'il nous permet de supposer que l'apparition du discours sur la lutte à la pauvreté pourrait coïncider avec une plus grande diffusion des inconsistances de la société moderne comme si, en elle-même, cette société ne disposait plus des éléments pour justifier et légitimer sa reproduction.

Si la lutte à la pauvreté peut pointer vers une transformation radicale de la société, elle peut aussi pointer vers de perpétuelles réformes et aménagements, comme si elle avait les moyens de l'éliminer. Ce faisant, le problème que pose la pauvreté à la société lui offre l'occasion de reconfirmer ses principes et son fonctionnement. D'autres auteurs ont très bien relevé ce phénomène. Par exemple, Paul Cliche écrit que la pauvreté devient donc la justification du développement, si bien que c'est la présence de pauvres qui anime les projets de développement initiés par les pays développés (2003, p. 227). Ou encore, Jean-François Médard, qui a traité de l'organisation communautaire aux États-Unis, en l'abordant à travers le cadre d'analyse de Jacques Ellul, reconnaît que le progrès technique se trouve freiné « par ses propres conséquences imprévisibles qui introduisent des ratés dans le système », et ajoute que « tout frein au progrès technique est en même temps un stimulus au progrès technique » (1969, p. 117).

Quant à nous, nous ajouterions que si la pauvreté peut être comprise, avec Hegel, comme une exclusion de l'éthicité de la société civile, la lutte à la pauvreté représente justement la consécration de ce qu'on pourrait appeler une injonction à la participation à la société civile. Ainsi, lutter contre la pauvreté permet de confirmer les normes et principes sur lesquels repose la société civile : honneur dans son état, autonomie, bien-être et reconnaissance réciproque. Ce faisant, on peut alors

comprendre que dans une société de développement et de progrès, le « niveau d'un certain mode de subsistance [...] qui se règle de lui-même » (Hegel, § 244, p. 404) est perpétuellement raffiné, de sorte que les habitudes de vie et de consommation qu'un sociétaire doit performer pour être à parité avec ce niveau, pour pouvoir s'inscrire dans le champ des rapports de reconnaissance réciproque, deviennent de plus en plus exigeantes. Et la volonté de combler l'écart que manifestent les pauvres à ce niveau, devient alors la confirmation de la centralité de ce même niveau de mode de subsistance. Le problème de la pauvreté, lorsqu'il est conçu dans les schèmes de la société civile, rappelle à quiconque qu'il ne faut justement pas être pauvre et augmente l'aversion collective envers ce même phénomène, si bien qu'il confirme les principes d'autonomie, de bien-être et d'honneur dans son travail. Or, si la question du niveau de vie renvoie au bien-être de l'individu, comme s'il ne pouvait qu'en bénéficier, l'atteinte et le maintien d'un niveau requiert aussi un effort, une participation active, de ce même individu au système des besoins qui procède d'une dynamique exclusive. Donc, si on peut dire que la société moderne se reproduit en générant une marge tout en tentant de réintégrer perpétuellement cette même marge, il faut aussi retenir que cette tentative de réintégration permet aussi au centre de se raffiner, si bien qu'il devient un champ d'inclusion de plus en plus exigeant à atteindre. En d'autres termes, il faut donc soutenir que, paradoxalement, l'effort collectif visant à l'inclusion généralisée que représente la lutte à la pauvreté alimente la dynamique même qui génère des pauvres exclus que ces mêmes efforts visent à réintégrer.

Pourtant, comme nous l'avons mentionné, la lutte à la pauvreté pointe aussi vers un autre horizon, celui du dépassement de cette contradiction, afin d'atteindre à la réconciliation, si bien que nous voulons insister dans la prochaine section sur leur intrication et sur l'importance de la problématisation, de la mise en pensée, de la pauvreté.

1.3.3 L'ouverture et la fermeture, le négatif et le positif en simultané

Nous voulons maintenant nous attarder à cette ambivalence fondamentale de la lutte à la pauvreté, pour montrer à quel point y sont imbriquées des considérations morales et fonctionnalistes si bien qu'elles s'entrechoquent perpétuellement. Nous voulons ici nous appuyer sur ce passage de Žižek (2015) dans lequel il traite de la « logique du *Verstellung* », dont la lutte à la pauvreté offre un cas exemplaire :

Nous trouvons chez Hegel des traces de la logique du *Verstellung* (pas la négation directe, mais la complication inconséquente, le déplacement, etc.) d'un principe fondamental. Une telle logique est inscrite au cœur même du concept hégélien de totalité, qui est un Tout *plus* ses distorsions, ses symptômes et ses excès constitutifs. Nous trouvons chez Hegel des traces de la logique du "compromis"; il est significatif que son principal exemple soit la nécessaire production de la plèbe dans la société bourgeoise moderne. Hegel expose une impasse fondamentale (plus la société est riche, moins elle est en mesure de prendre en charge la plèbe), puis énonce trois stratégies principales pour que cette dernière soit dépassée (travaux publics, charité privée, exportation de l'excédent de la plèbe dans les colonies), en spécifiant qu'à long terme ces mesures ne peuvent qu'aggraver la crise, qui ne peut donc qu'être endiguée avec plus ou moins de succès. Il n'y a aucune solution logique ici, juste un compromis limitant le problème. Dans de tels exemples, la seule réconciliation est la réconciliation (résignée) avec l'insolubilité du problème (dans le contexte de l'"État rationnel" tel que le définit Hegel). Comme le diraient les partisans du marché, l'excès de la plèbe est le prix à payer pour vivre dans un État rationnel libre. (p. 436-437)

Et nous ajouterions que le problème de la lutte à la pauvreté ne prendrait pas une telle ampleur si les palliatifs déployés pour « endiguer la crise » étaient compris comme des palliatifs, comme des « compromis limitant le problème », puisque nous aurions déjà affaire avec des consciences conséquentes et réconciliées avec la réalité. Or, cette option de la « réconciliation (résignée) » à la manière des « partisans du marché », si elle représente bel et bien la seule possibilité de réconciliation,

puisqu'elle abandonne la « question importante [de savoir] comment remédier à la pauvreté » (Hegel, 2013, § 244, add., p. 699), ne peut pas être satisfaisante des points de vue subjectif, moral et universel. Ainsi, cette logique de « complication inconséquente », de négation qui cherche le dépassement sans pour autant y arriver si bien qu'elle se coince dans des compromis et des compromissions, nous apparaît tout à fait intéressante à appliquer à l'analyse de la lutte à la pauvreté. Žižek ajoute aussi que c'est l'« impossibilité refoulée », l'horizon éthique de réconciliation de l'esprit universel, dirions-nous, qui se trouve toujours à l'œuvre dans ce processus de prolifération et de multiplication de complications inconséquentes de sorte que toute la lutte est structurée autour de ce manque, de cette impossibilité (*op. cit.*, p. 438). L'analyse doit donc, comme l'écrit Žižek, produire un « renversement dialectique hégélien » et chercher à appliquer la « grande devise hégélienne sur l'intériorisation de l'obstacle externe » :

[E]n luttant contre son opposé extérieur, contre la répétition aveugle non-sursumable, le mouvement dialectique lutte contre son propre fondement abyssal, son propre noyau; en d'autres termes, le geste suprême de réconciliation consiste à reconnaître dans cet excès menaçant de la négativité le noyau du sujet lui-même. (*Ibid.*, p. 454)

Dans cette perspective, la lutte à la pauvreté peut être comprise comme la lutte d'une société contre elle-même, contre sa propre contradiction qui est de prétendre à l'universalité de son régime de liberté sans jamais réussir à l'universaliser, du fait de son éthicité et de son ordre moral.

Ainsi, le discours de la lutte à la pauvreté peut être compris comme le pari risqué d'une modernité libérale en perte de légitimité qui tente de se justifier et de se reproduire en se faisant la solution au problème même qu'elle génère, en tentant de réintégrer ses propres insuffisances, critiques et excès. Notons aussi que cette prétention a tôt fait d'être critiquée par les auteurs postcoloniaux – et nous citons à titre d'exemple cet extrait de Césaire (1973) :

Le fait est que la civilisation dite "européenne", la civilisation "occidentale", telle que l'ont façonnée deux siècles de régime bourgeois, est incapable de résoudre les deux problèmes majeurs auxquels son existence a donné naissance: le problème du prolétariat et le problème colonial; que, déferée à la barre de la "raison" comme à la barre de la "conscience", cette Europe-là est impuissante à se justifier; et que, de plus en plus, elle se réfugie dans une hypocrisie d'autant plus odieuse qu'elle a de moins en moins chance de tromper. (p. 7)

Et, malgré la rudesse de sa critique de la civilisation occidentale qui est incapable de se justifier, ni en faisant appel à la « raison », ni en faisant appel à la « conscience », Césaire conçoit tout de même qu'elle puisse arriver à se justifier par son habileté « à mal poser les problèmes pour mieux légitimer les odieuses solutions qu'on leur apporte » et de faire de plusieurs « [les] dupe[s] de bonne foi d'une hypocrisie collective » (*Ibid.*, p. 8). D'une certaine manière, Césaire nous dit que l'Europe triomphe entre autres en arrivant à prétendre de manière suffisamment crédible qu'elle détient les solutions aux problèmes mêmes qu'elle génère. Sur la complexe relation entre « problème », « problématisation » et « solution », l'extrait suivant de Žižek est éloquent :

Ce sont les problèmes eux-mêmes, non les solutions, qui sont vrais ou faux. Chaque solution non seulement réagit à « son » problème, mais le redéfinit rétroactivement, en le formulant du point de vue de son horizon spécifique. Voilà pourquoi le problème est universel et les solutions ou les réponses, particulières. (op. cit., p. 67)

Dans cette perspective, les problèmes sociaux sont à comprendre comme des témoins de l'universel qui n'a pas encore trouvé de réponse concrète dans un régime donné, toutefois, comme un problème éprouve un régime particulier, celui-ci se doit de donner une réponse satisfaisante à ses problèmes, afin de ne pas être surchargé par ceux-ci tout en les relisant à travers son propre cadre normatif. Or, devant un problème aussi fondamental que la pauvreté, qui exigerait une solution radicale, Césaire et Žižek nous donnent plutôt à penser une complexification des solutions et

des problématisations qui permettent d'appréhender les problèmes à partir des solutions, de sorte que la solution devienne appropriée au problème une fois que ce dernier a été rétroactivement réinterprété en fonction de la solution. Ainsi, les problèmes sociaux sont d'autant plus des objets cruciaux à aborder puisqu'ils sont universels, mais aussi parce que leur propre mise en problème dépend de plusieurs circonstances concrètes qui réinscrivent ces mêmes problèmes dans le champ du particulier et du soluble. En d'autres termes, nous devons prendre en compte les multiples déterminants sociaux qui interviennent dans l'intellection et la problématisation des problèmes sociaux, tels qu'ils sont construits et rendus disponibles aux consciences.

Et suivant le projet hégélien de révélation de l'esprit à lui-même, Žižek écrit que le « passage au prochain stade "supérieur" du procès dialectique se produit précisément lorsque nous renonçons à chercher une solution et problématisons le problème lui-même, en abandonnant ses termes » (*Ibid.*, p. 67). C'est pourquoi nous tenons autant à appréhender la pauvreté pour elle-même, d'une part, mais surtout par l'intermédiaire de ce que la police de la participation du Québec en fait et en a fait. Mais d'abord, nous voulons aborder l'élément « moralité » et son rapport avec le réel, puisque, comme nous le verrons, elle se trouve à un carrefour névralgique des universaux que sont la pauvreté et l'esprit universel.

1.4 Le problème de la compromission de la raison et de la moralité, ou de l'aliénation de la volonté par la rationalisation

Hegel accorde une fonction ambivalente à la moralité dans les *Principes de la philosophie du droit* (2013) : alors que les paragraphes sur lesquels débute la section sur la *moralité* y associent la liberté de conscience et d'action de sorte que la *personne* du droit abstrait devienne *sujet* (§ 106, p. 259), les derniers l'associent à la « vanité »,

l'« hypocrisie » et à l'autosuffisance du sujet (*Ibid.*, § 139-140, pp. 293-312). D'abord, dans l'addition au § 106, on peut lire par exemple que « [c]omme l'homme veut être évalué selon son autodétermination, il est libre dans cette relation [à soi], quel que soit par ailleurs le contexte de déterminations externes » et que « le point de vue moral est la liberté qui est pour soi » (*Ibid.*, p. 641). Mais, plus loin, le dernier paragraphe de cette section traitera des blocages de la moralité l'empêchant d'effectuer sa transition vers l'éthicité en posant que, si la conscience de soi a un « besoin nécessaire » de s'attribuer une finalité appréciable « parce qu'elle appartient au propos de l'agir *effectif concret* » (*Ibid.*, §140, p. 295), elle se trouve d'autant plus capable de se définir dans un rapport négatif à l'histoire universelle du monde, comme si elle n'en dépendait pas et tout en se posant contre elle. Hegel écrit alors qu'« affirmer ceci pour *autrui*, c'est l'*hypocrisie* – [ou] *pour elle-même* – c'est le sommet le plus élevé encore de la *subjectivité qui s'affirme* comme *l'absolu* » (*Ibid.*). En reprenant les termes de Kervégan (2007), nous dirons alors que l'on retrouve chez Hegel une « théorie de la subjectivité qui met en œuvre une interaction complexe entre sujets, normes et institutions » (p. 314), parce que la moralité, est autant, « pour l'esprit objectif un opérateur d'effectivité » (p. 331) qu'elle expose autant la subjectivité à ses fantasmes (p. 335). À cet effet, certains passages de Hegel (2013, préface, p. 133; 2012, p. 501) renvoient même à une relation dynamique entre l'inadéquation de la réalité sociale envers ses prétentions et le développement de représentations séparées de cette réalité, et le plus éloquent est probablement celui-ci :

L'image de temps meilleurs et plus justes a pris vie dans l'âme des hommes, et l'ardeur, l'aspiration à une situation plus pure et plus libre a mis en mouvement tous les cœurs et les a séparés de la réalité. (Hegel, 1997, p. 167, cité dans Kervégan, 2007, p. 167)

Nous insistons sur cette potentialité de la moralité qui autorise les sujets à développer des représentations d'eux-mêmes et de la réalité qui puissent être conformes à leur propre compréhension du bien afin de réinscrire leurs propres pensées et actions dans le registre du bien pour soutenir que l'idéologie, prise dans une acceptation large et

acritique qui désigne tout simplement les connaissances qui sont (re)produites afin de rendre compte de la réalité, n'est pas à comprendre comme étant seulement produite par des volontés malfaisantes et dominatrices, mais aussi par des bonnes consciences qui veulent pouvoir se réfléchir dans le registre du bien justement parce que la réalité ne leur offre pas les moyens concrets de le faire. En d'autres termes, la volonté d'être bon dans une société systématiquement violente participe de l'intégration de biais cognitifs à l'endroit de soi-même et de cette même société afin d'arriver à se percevoir comme bon selon les prescriptions universelles de la moralité. Ainsi, le sujet qui est particulièrement sensible au problème de la pauvreté dans sa signification universelle et qui aspire à vivre selon la moralité, est en quelque sorte contraint de développer une compréhension de lui-même et de la société qui le dégage de cette responsabilité collective et impersonnelle à l'égard de la reproduction de la pauvreté, tout en se faisant l'allié des pauvres ou leur bienfaiteur.

Et ce phénomène est tout à fait social pour Hegel; celui-ci conçoit bien que ce « service divin solitaire offert à soi-même » puisse aussi former une

communauté dont le lien et la substance sont d'aventure aussi l'assurance réciproque de ce que l'on est consciencieux, de ce que l'on a de bonnes intentions [...], mais avant toute chose la délectation que l'on tire de la magnificence de ce savoir et de cette expression de soi [...]. (Hegel, 2013, § 140, rem., p. 311)

Soulevons ici le rapport étroit qu'établit Hegel entre une reconnaissance de soi, qui n'est plus tout à fait autosuffisante, et la possibilité d'une « connaissance » et d'une « expression » de soi, qui deviennent alors le produit de « communautés ». Donc, si la moralité est un vecteur d'effectivité, parce qu'elle médiatise la libre volonté des sujets en les inscrivant dans le registre du bien, elle est aussi un vecteur de rationalisation, c'est-à-dire de production d'idées auto-justificatrices tendant à satisfaire le point de vue moral des sujets. Nous obtenons ainsi une conception, en reprenant les termes d'Edgar Morin, plus complexifiée de la raison en y introduisant la « potentialité de

déraison dans son autosuffisance » (1996, p. 2). Ce faisant, et nous retrouvons ici un autre thème fort du postcolonialisme²⁴ : nous assistons à une dialectique corruptrice selon laquelle les sujets moraux sont contraints de s'auto-illusionner sur eux-mêmes et sur la société s'ils désirent pouvoir s'inscrire dans le registre du bien tel que cette même société leur prescrit, alors qu'elle ne leur permet pas objectivement.

À ce propos, nous devons rappeler que les personnes qui manifestent une sensibilité morale à l'égard de la pauvreté au point tel qu'elles s'engagent dans la lutte à la pauvreté peuvent aussi être comprises comme étant les témoins privilégiés de l'esprit universel qui ne trouve pas dans les conditions de la société civile moderne à se réconcilier avec lui-même. Toutefois, cette posture critique à l'intérieur même de la société les place dans une posture impossible qui, si elles veulent demeurer intégrées socialement et moralement, les contraint à participer à l'œuvre de rationalisations qui leur permettent de réduire les contradictions vécues entre une participation à une société qui génère de la pauvreté, ainsi que leur critique et leur désapprobation de la pauvreté. En abordant plus spécifiquement ce qu'est la police de la participation²⁵, nous verrons que son horizon et ses limites spécifiques déterminent les individus qui s'y consacrent à certaines contradictions bien précises qui les invitent à développer des rationalisations conséquentes pour justifier leurs propres interventions, leurs

²⁴ « Ils prouvent que la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé; que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend; que le colonisateur, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*. C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler. » (Césaire, 1973, p. 18)

²⁵ Relevons que ce que nous concevons comme une sensibilité morale des acteurs et actrices de la police de la participation est un thème fréquent chez plusieurs analystes de ces mêmes pratiques. Par exemple, citons cet ouvrage qui pose comme exigence analytique du « développement participationniste (participatory development) le dépassement de « l'évidente étroitesse (versant dans le narcissisme) de l'actuelle "conscience auto-critique, et épistémologique" auto-proclamée par ses acteurs. » (traduction libre, Chambers, 1997, p. 32, cité dans Cooke et Kotari (dir.), 2001, p. 15). Toutefois, mentionnons que notre perspective diffère de la leur puisque, s'il faut dépasser leur étroitesse d'esprit, il nous apparaît d'autant plus fécond de tenter de l'expliquer en dégagant ses déterminants et sa rationalité interne.

manières propres de lutter contre la pauvreté. Nous verrons aussi que ces individus se prêtent à de fortes contradictions s'ils prétendent pouvoir transformer la société avec ces pratiques puisque, dans une perspective postcoloniale, nous pouvons comprendre ces mêmes pratiques comme servant à diffuser et à stabiliser la société civile moderne.

1.5 La police de la participation, son *esprit fonctionnel* et ses contradictions

La police de la participation²⁶ nous est apparue comme une notion féconde pour aborder les différentes pratiques participationnistes qui visent à susciter la participation de groupements à l'amélioration de leur propre bien-être. Nous avons forgé cette notion en ayant recours aux vues de Hegel sur la « police » et la « corporation ». Nous allons donc voir, en retournant dans l'œuvre de Hegel, que l'articulation entre ces deux concepts peut nous mener à cette notion. Nous proposerons aussi la notion d'*esprit fonctionnel* pour désigner les savoirs qui animent une fonction déterminée. Nous verrons alors la place que la police occupe dans le système hégélien et comment nous pouvons appréhender les paradoxes de cette fonction dans une perspective postcoloniale comme ceux qui se manifestent de manière très fine dans ce que nous appelons la *reconnaissance projetante* que manifeste la police de la participation envers ses publics.

²⁶ L'idée d'une police de la participation qui vise à édifier une société civile auto-policée a aussi été critiquée dans le livre *The Will to Empower Democratic Citizens and Other Subjects* (1999) de Barbara Cruikshank. Elle y critique, dans une perspective foucauldienne, le terme *empowerment* et les diverses pratiques qui y sont associées et qui visent à créer des sujets démocratiques autonomes.

D'abord, pour justifier l'usage du néologisme *police de la participation*, nous croyons nécessaire de réhabiliter la signification qu'avait le terme « police » au 17^e et 18^e siècles²⁷ et qui est aussi celui que Hegel confère à ce terme :

La prévoyance assurée par la police effectue et préserve tout d'abord l'universel, qui est contenu dans la particularité de la société civile, en tant qu'*ordre et arrangement externes* en vue de la protection et de la sécurité des masses de fins et d'intérêts particuliers, en tant que ceux-ci ont leur subsistance dans cet universel [;] de même, en tant qu'instance supérieure de direction, la police assure la prévoyance relative aux intérêts qui conduisent au-delà de cette société-ci. (2013, § 249, p. 409)

De manière moins abstraite, Kervégan rappelle, dans une note de bas de page, ce que signifiait le terme dans « la langue du XVIII^e siècle » :

« l'ensemble des tâches administratives qui concourent au bien commun, et notamment au bien-être de la population, ce qui recouvre bien sûr le maintien de l'ordre, mais aussi le contrôle de la production et de la distribution, la surveillance des fluctuations

²⁷ Si le terme même de « police » peut sembler absolument inadéquat aujourd'hui, parce qu'il est devenu étroitement associé aux forces de l'ordre public qui disposent du monopole légitime de la violence, pour désigner l'ensemble des processus régulateurs sociaux et économiques afin de favoriser le déploiement de la société civile et prévenir le déni du droit, il importe de rappeler qu'il était abondamment utilisé au 17^e et 18^e siècle. D'ailleurs Lucien Febvre (1962), en étudiant l'idée de « civilisation » a relevé que ce substantif aurait été précédé du participe « civilisé » dont l'usage aurait progressivement remplacé celui de « policé ». Selon lui, les philosophes de l'époque cherchaient alors un mot qui puisse désigner « le triomphe et l'épanouissement de la raison » dans toutes les sphères de la vie moderne (*Ibid.*, p. 496). Il résume leur problème lexical ainsi : « Ils étaient tentés de grossir *policé* de toutes les idées qu'impliquait *civilité* et *politesse*; mais, malgré tout, *policé* résistait – et *police*, par derrière, gênait fort les novateurs. *Civilisé*? ils étaient tentés, inversement, d'étendre son sens; mais *policé* luttait, se montrait robuste encore. » (*Ibid.*, p. 498) Le terme « police », rappelle-t-il, « qui malgré tout commandait *policé*, se voyait attribuer un sens de plus en plus restreint et terre à terre. Un sens que détermine ce personnage au pouvoir redouté et grandissant : le lieutenant de police. » (*Ibid.*, p. 497) Pour plus de détails sur l'histoire de la police, dans une perspective foucauldienne, on consultera l'article « La généalogie de la police » d'Hélène L'Heuillet (2002). On peut y lire que l'imposant *Traité de police* de Nicolas de la Mare, paru en 5 volumes entre 1707 et 1738 sous les règnes de Louis XIV et Louis XV, fait remonter l'histoire de la police aux premières lois hébraïques et définit ses objets comme étant « le bien commun de la société » et la conduite « de l'homme à la plus parfaite félicité dont il peut jouir en cette vie ». L'Heuillet mentionne aussi que la célèbre encyclopédie de Diderot s'inspirera beaucoup de ce *Traité* pour ses articles relatifs à la police.

monétaires, et de manière générale le souci du bien-être collectif. » (Kervégan, p. 396, dans Hegel, 2013, § 231)

Nous croyons tout à fait pertinent de réhabiliter le terme même de police dans l'usage courant pour plusieurs raisons, à commencer par le fait qu'il permet de bien insister sur l'incapacité de la société civile à se policer elle-même, et qu'elle a donc besoin de cette instance hétéronome de régulation pour être policée de sorte que les opportunités individuelles y soient plus nombreuses, stables et enrichissantes.

Hegel insiste beaucoup sur cette relation dynamique entre la société et les sociétaires et rappelle à plusieurs reprises que la vitalité d'une société moderne repose sur la volonté de ses sociétaires d'y prendre part et de contribuer à son épanouissement :

« ce qui est nécessaire de par la raison dans la société civile et l'État [doit avoir] lieu en même temps *par la médiation de l'arbitre*, telle est la détermination plus précise de ce qui, principalement dans la représentation générale, se nomme *liberté*. » (*Ibid.*, § 206, rem., p. 373)

Conséquemment, le travail de la police consiste justement à maintenir en « conformité avec [l'ordre objectif] et en même temps dans son droit, la particularité subjective [qui] devient le principe de toute l'animation de la société civile » (*Ibid.*, § 206, p. 372). Hegel est très clair quant à ce rapport d'interdépendance entre la liberté des individus, la vitalité de la société civile et la puissance étatique dans la sous-section portant sur le « droit étatique interne » (*Ibid.*, pp. 431-534), tout en spécifiant que l'« État est l'effectivité de la liberté concrète » (*Ibid.*, § 260, p. 431). En d'autres termes, il faut comprendre que la capacité d'un État à établir autant un régime de droit intériorisé par les sujets qu'une société civile stable et prospère (la fonction de la police) est la condition même d'existence de la liberté concrète des individus qui vivent sous ce même État. Inversement, la puissance de l'État dépend aussi des individus, et plus particulièrement de leurs capacités socio-économiques relatifs au système des besoins, de leur intériorisation des fondements normatifs et

intersubjectifs de la société civile, et de la reconnaissance de leur dépendance envers l'État. Ce faisant, Hegel précise que l'« intérêt particulier ne doit vraiment pas être mis sur la touche, voire réprimé, [puisqu']on doit au contraire le mettre en concordance avec l'universel, ce par quoi lui-même et l'universel sont préservés » (*Ibid.*, § 261, p. 434). Relevons que Hegel admet ici que l'autonomie des individus puisse faire l'objet d'une intervention extérieure afin que celle-ci soit *mise en concordance avec l'universel*, et que cette intervention extérieure, bien qu'elle contredise en apparence les prétentions à l'autonomie des individus, soit tout à fait justifiée du fait que leur autonomie dépend justement de leur participation à l'universel.

Toutefois, il nous importe d'insister sur le caractère problématique de la fonction de la police eu égard aux prétentions autorégulatrices et autosuffisantes de la société civile et des individus qui la composent (Neocleous, 1998)²⁸. En d'autres termes, l'existence d'une autorité extérieure est d'autant plus dérangeante pour les individus qui en dépendent que ceux-ci croient être autonomes et indépendants à son égard. Ainsi, cette nécessité de la régulation externe de la société civile se conjugue très mal avec les aspirations à l'autonomie des sujets libres et l'idéal démocratique qui postule une identité entre les gouvernants et les gouvernés, de sorte qu'ultimement et principalement, pointe Kervégan, ce sont les gouvernés qui devraient pouvoir se gouverner eux-mêmes (2007, p. 285).

En quelque sorte, la police a à veiller à ce que chaque personne trouve les moyens, dans la société civile, de s'autodéterminer selon son intérêt et son bien-être, et cette tâche inclut aussi « l'éducation » qui « a trait à la capacité à devenir membre de la

²⁸ La conclusion de cet article mérite d'être citée (*Ibid.*, p. 53): « On the other hand, it also reveals Hegel's understanding of the nature of modernity, since it is partly through the concept of police that Hegel expresses his recognition that a market-driven system of needs has to be politically ordered; in doing so Hegel helps undermine the liberal myth of a self-constituting and self-regulating civil society. Without policing, the market cannot exist. »

société » qui est « parachevée non par les parents eux-mêmes, mais par autrui » (Hegel, 2013, § 239, p. 401). Puis, lorsque certaines personnes accusent un manquement observable à ce propos, en l'occurrence lorsqu'il s'agit de pauvreté et de populace, Hegel est catégorique :

Certes, d'un côté, chaque individu est pour soi, mais de l'autre il est aussi membre du système de la société civile et, dans la mesure où chaque être humain a vis-à-vis d'elle le droit d'exiger [de quoi assurer] sa subsistance, il faut que [la société civile] le protège, y compris contre lui-même. Ce n'est pas seulement [d'empêcher] la famine qu'il s'agit [;] au contraire, le point de vue suivant est qu'on doit empêcher la formation d'une populace. Parce que la société civile est en devoir d'entretenir les individus, elle a aussi le droit de les exhorter à se soucier de leur subsistance. (*Ibid.*, § 240, add., p. 699)

Autrement dit, bien que l'individu soit considéré libre et autonome, s'il ne démontre pas la volonté ou la capacité de s'autodéterminer comme dans les cas de la pauvreté, la société civile, à travers la police, a la paradoxale compétence de le « re-déterminer » à l'autodétermination. De plus, dans ce passage, Hegel indique clairement, par la comparaison qu'il fait entre ces deux finalités que sont « d'empêcher la famine » et « d'empêcher la formation d'une populace », que la police a davantage à veiller sur les subjectivités des membres de la société civile (la « populace ») que sur leurs conditions matérielles d'existence (la « famine »); la prévention de la famine étant ici le moyen pour accomplir la finalité de la police que sont le développement d'individus libres, autonomes et soucieux de leur bien-être, ou, par la négative, la prévention de l'apparition de la négation concrète de cette disposition subjective que représente la populace.

En ce qui concerne les moyens d'action de la police sur la pauvreté, le § 242 des *Principes* distingue bien l'action sur la subjectivité, le « *secours subjectif* », et sur l'objectivité, « ce qui est organisé de manière universelle », pour aussi les mettre en tension :

Ce qu'ont de subjectif la pauvreté et, de manière générale, la détresse multiforme à laquelle, déjà dans son cercle naturel, tout individu est exposé, requiert aussi un *secours subjectif* dans la perspective aussi bien des circonstances *particulières* que dans celle du *cœur* et de *l'amour*. C'est ici le lieu où, en dépit de toutes les dispositions d'ordre général, la *moralité* trouve toujours à œuvrer. Or, parce que ce secours, pour soi et dans ses effets, dépend de la contingence, l'effort de la société tend à déceler ce qu'il y a d'universel dans cette situation de détresse et à organiser les remèdes qu'elle appelle, ainsi qu'à rendre ce secours plus superflu. (*Ibid.*, pp. 402-403)

Ainsi, s'il faut reconnaître que la pauvreté d'un individu peut toujours être comprise comme relevant de la contingence, puisque s'il y a nécessairement des pauvres, la pauvreté est un phénomène si multiforme qu'aucun facteur ou ensemble de facteurs ne peuvent être associés à la pauvreté dans un rapport de causalité directe et immuable, ce qui implique que « la *moralité* trouve toujours à œuvrer », il faut aussi reconnaître que la société doit s'engager dans un effort pour « déceler ce qu'il y a d'universel dans cette situation » et « rendre ce secours plus superflu ». Or, la remarque de ce paragraphe ajoute que c'est « une vue fautive lorsque cette activité entend réserver cette tâche de porter remède à la détresse à la *particularité* du cœur » tout en indiquant que la moralité peut se sentir « lésée et mortifiée par les injonctions et les règlements universels *obligatoires* » (*Ibid.*, rem., p. 403). Dans cette tension entre les secours subjectifs et objectifs, nous voulons surtout mettre en évidence qu'une organisation universelle et objective des secours peut réduire les opportunités morales de faire du bien aux pauvres en « rend[ant] ce secours superflu », et que comme la moralité peut s'en sentir lésée, la moralité devient un facteur absolument central dans la compréhension et le traitement de la pauvreté puisqu'elle influe directement sur ceux-ci.

Du côté des attaches institutionnelles de la police, Hegel conçoit que la fonction policière puisse être autant exécutée par une fonction publique d'État, des services parapublics ou encore qu'elle soit financée par des philanthropes privés, puisqu'il

signale que l'agent de police puisse être « déchargé du travail direct pour les besoins soit par une richesse privée, soit par le fait qu'il est dédommagé par l'État qui réclame son activité » (*Ibid.*, § 205, p. 371). Hegel écrit aussi à propos des individus qui constituent l'« état universel » qu'ils doivent ériger « en détermination universelle de leur vie particulière une prise en charge des buts universels [...] » et que tout un chacun peut aspirer à cet état « à cette autre condition qu'on y soit formé et techniquement apte » (*Id.*, 2006, § 543, p. 320). Ce dernier passage nous apparaît fondamental puisque Hegel mentionne que ceux et celles qui se consacrent à la police doivent ériger « en détermination universelle de leur vie particulière une prise en charge des buts universels ». Il s'agit donc d'une carrière très noble, cependant, cette situation place chacun de ces individus devant un conflit des universaux, puisque valent pour universel autant de finalités incompatibles comme la « souveraineté intérieure » de l'État, l'intérêt général, l'autonomie des individus, leur bien-être, la justice sociale, voire même l'élimination de la pauvreté que requiert la réconciliation de l'esprit universel.

En ce qui concerne les « corporations »²⁹, ce n'est pas tant ce qu'elles désignent concrètement qui nous intéresse, puisque Hegel désigne par là des corps professionnels se donnant pour eux-mêmes un ensemble de normes, de droits et devoirs à l'intérieur desquels s'exerceront leur métier et dont pourront bénéficier les membres qui y sont associés³⁰, mais bien la fonction que Hegel leur attribue. De manière prosaïque, Hegel écrit qu'« [a]près la *famille*, la *corporation* constitue la seconde racine *éthique* de l'État, celle qui est fondée dans la société civile » (*Ibid.*,

²⁹ Kervégan mentionne que les « corporations » et les « interventions des instances gouvernementales » constituent deux modalités opératoires complémentaires mais tout de même limitées de ce qu'il qualifie de « libéralisme interventionniste » pour solutionner les crises de la société civile causées par « la concurrence des passions sociales et la compétition des intérêts » (2007, p. 391).

³⁰ Dans les termes qui sont les nôtres aujourd'hui, nous pourrions dire qu'une corporation amalgamerait les fonctions d'un ordre professionnel, d'un syndicat et d'une association patronale dans un même secteur d'activité économique.

§ 255, p. 414). Ainsi, à travers la corporation, l'atome individuel que représente la personne autodéterminée se trouve réinséré dans un sous-ensemble de droits et de devoirs le liant à l'État, tout en respectant le principe de la division du travail qui doit être médiatisé par l'« arbitre particulier » et l'« intérêt particulier » (*Ibid.*, § 236, p. 399). Hegel écrit même qu'il s'agit là du « secret du patriotisme des citoyens »³¹ car c'est dans « l'esprit de corporation, puisqu'il contient *immédiatement l'enracinement du particulier dans l'universel*, que se trouve la profondeur et la vigueur de l'État » (*Ibid.*, § 236, rem., p. 399).

À ce propos, Kervégan qualifiera la corporation d'« institution intégrative » résolument moderne servant à « assurer l'intégration éthique d'une société clivée en intérêts antagonistes » et à répondre aux problèmes tout aussi modernes engendrés par « les tensions et les crises de la société civile » (*Ibid.*, note de bas de page, p. 410). Par la négative, Hegel écrit aussi que si un individu-singulier

n'est pas membre d'une corporation habilitée [...], [il] est privé de l'honneur attaché à l'état, il est réduit par son isolement à l'aspect égoïste de l'entreprise, sa subsistance et sa jouissance n'ont rien de stable. Il cherchera de ce fait à atteindre sa reconnaissance par les preuves extérieures de son succès dans son entreprise [;] [or] ces preuves n'ont pas de limites [...]. (*Ibid.*, § 253, rem., p. 413)³²

En somme, nous voulons poser que la corporation, ou plus largement les corps intermédiaires, ont pour fonction d'incorporer les individus à la totalité sociétale à travers leur particularité, tout en leur fournissant les conditions propices au

³¹ Dans l'addition du § 255 (Hegel, 2013, p. 701), on trouve en complément à cette même idée cet enseignement de Hegel : « Dans nos États modernes, les citoyens n'ont qu'une participation restreinte aux affaires générales de l'État; or il est nécessaire d'assurer à l'être humain éthique, en dehors de sa privée, une activité universelle. Cet universel que l'État moderne ne lui offre pas toujours, il le trouve dans la corporation. »

³² On reconnaîtra la proximité, que Mélanie Plouviez (2013) a reconnue et explorée, entre les problèmes durkheimiens de la solidarité organique que sont l'anomie et l'égoïsme et les considérations de Hegel sur la populace et cette forme de participation isolée à la richesse collective d'autant plus que ces deux auteurs se rejoignent aussi sur la solution à apporter à ces problèmes que représente une réforme corporative.

développement d'une moralité subjective pondérée qui trouve à exprimer son honneur à travers son état, dans sa contribution concrète à la totalité, et non pas dans une démonstration ostentatoire et artificielle de soi-même tel que le système des besoins le permet. À la dynamique impitoyable du système des besoins qui se reproduit à partir des talents et du capital des individus, tout en les reproduisant, se double la dynamique éthique de la société civile à laquelle les individus peuvent prendre part en poursuivant des fins universelles à travers leur participation à leur famille, à l'État ou une corporation.

La corporation offre donc une voie de sortie aux contraintes que sont celles de la police, qui ne peut pas ne pas intervenir afin de protéger les individus et la société civile tout en ne pouvant pas heurter, outrepasser leur autonomie. En d'autres termes, la corporation détermine ses membres à s'auto-policer, à veiller à leur autonomie, leur bien-être et aux conditions précises desquelles ils dépendent. C'est une composante très importante de la société moderne qui assure sa stabilité et qui relie l'individu à l'État par l'intermédiaire d'une détermination très précise. On se rappellera que, pour Hegel – et cette position est particulièrement manifeste dans sa critique de la réforme du mode de scrutin britannique (*English Reform Bill* de 1832) qui visait à élargir le droit de vote visant à élire des députés à d'autres parties de la population – l'individu en tant qu'il apparaît comme sujet moral qui vit selon ses principes moraux, abstraits et universaux n'est pas apte à participer au gouvernement, parce que cette participation requiert des connaissances et des valeurs qu'il attribue plutôt aux « hommes d'État », qu'il oppose aux « hommes à principes » (Hegel, 1969, p. 16)³³. Dans un autre texte, Hegel écrit même que « c'est l'unique but de

³³ Ce passage de Herbert Marcuse exprime bien la conscience de Hegel envers les dangers d'une société civile laissée à elle-même : « le processus de démocratisation qui affecte les formes politiques ne transgresse pas le système social de la société bourgeoise. Mais Hegel décèle pleinement le péril attaché aux moindres réformes et sait que la dynamique inhérente à la société civile, une fois soustraite aux mécanismes conservateurs de l'État, peut à tout moment libérer des forces ruinant tout le système. » (Marcuse, *Raison et révolution*, p. 292, cité par Lemaigre, dans Hegel, 1969) Or, l'histoire

l'État, qu'un peuple *ne vienne pas* à exister, à exercer un pouvoir et à agir *comme un tel agrégat* » (Hegel, 2006, § 544, p. 322). Inversement, à travers la corporation, l'individu trouve une détermination concrète en son état particulier. Cet état l'ancre, pourrait-on dire, dans la réalité effective de la société et marque sa dépendance envers la totalité sociétale. Ce n'est pas que les sociétaires ne peuvent pas participer aux affaires publiques, mais cette participation ne doit pas avoir lieu par l'intermédiaire de la moralité, des principes abstraits et du bon-vouloir contingent des électeurs qui s'exprime à travers leur vote. Cette participation doit être pondérée, modérée, consciente et informée. C'est pourquoi la corporation est, pour Hegel, la médiation adéquate à travers laquelle les individus peuvent participer aux affaires publiques.

Il nous paraît donc très fécond de fusionner ces deux termes, tels que Hegel nous permet de les comprendre, pour proposer la notion de *police de la participation*. Brièvement, nous dirons qu'il s'agit d'une pratique sociale rationalisée, c'est-à-dire qu'elle se nomme, s'analyse et s'évalue perpétuellement et qu'elle met en place des mécanismes de formation et de sélection des individus qui pourront y prendre part, qui vise, d'une part, à faciliter la création d'organisations intermédiaires pour les différentes particularités sociales qui émergent, et surtout celles qui accusent un défaut de participation à la société, et, d'autre part, à animer la participation de ces particularités sociales à leur organisation respective. Il s'agit donc, pour la police de la participation, de relier à l'État et à la société les différentes particularités sociales qui émergent par l'intermédiaire d'une organisation qui représente cette même

nous a appris que les Britanniques n'ont pas ruiné la société civile bourgeoise en élargissant la qualification citoyenne, mais l'ont bien diffusée, universalisée et massifiée. Le Reform Bill britannique représente donc un moment important du passage de la démocratie bourgeoise à la démocratie de masse. Nous verrons, au 4^e chapitre, lorsque nous aborderons les textes des colonisateurs britanniques, à commencer par le rapport du Lord Durham, qui a lui-même été un promoteur du Reform Bill, que les Britanniques étaient conscients des risques associés à la massification de la société et qu'ils ont développé des techniques de suscitation de la participation des individus colonisés afin de créer le peuple responsable, autonome et civique dont les démocraties qu'ils voulaient voir naître avaient besoin.

particularité. En somme, la police de la participation est une branche de la police qui vise à faire en sorte que des particularités bien précises s'occupent d'elles-mêmes grâce aux organisations qu'elles se donneront, alors que la police, en général, désigne l'ensemble des actions planifiées sur les conditions de reproduction du système des besoins et de la société civile. Avec la massification de la société civile bourgeoise, il va sans dire que la police a connu une extension significative de sa fonction avec l'avènement des droits sociaux, de sorte que l'État, et plus particulièrement la fonction policière, s'est fait reconnaître la responsabilité d'universaliser, au nom de l'appartenance des sociétaires à la société, les conditions d'une participation active et assurée au système des besoins et à la société civile. Dans ce contexte, l'action directe et minutieuse de la police de la participation s'ajoute aux interventions systémiques de la police afin de connecter à ce système les branches de la population qui peinent à le faire afin qu'elles puissent bénéficier de ses avantages et ainsi mieux prendre part à la société civile et au système des besoins.

Ainsi, en retenant de la corporation sa fonction, dans son abstraction, nous nous permettons de lui reconnaître une plus grande plasticité dans ses formes concrètes d'application, de sorte qu'elle puisse intégrer n'importe quelle particularité qui peut être distinguée et incorporée dans la société civile. Conséquemment, autant l'occupation socioprofessionnelle, le sexe, le genre, le lieu de résidence, l'âge, les origines, la situation familiale, les préférences de loisirs, etc., peuvent servir de vecteurs de reconnaissance pour créer des corporations. Dans tous les cas, l'objectif demeure le même : ces associations permettront à ces mêmes particularités de se représenter et de s'assurer de la poursuite de leurs intérêts, et, ultimement, d'incorporer les individus porteurs d'une particularité déterminée à l'intérieur de la société. L'horizon idéal de la police de la participation est l'avènement d'une société civile auto-policée, ou auto-civilisée. Cet horizon parviendrait à réconcilier la dynamique de la société civile, ses principes que sont l'autonomie et le bien-être et ses conséquences indésirables comme la pauvreté, puisqu'on aurait alors une société

qui prend elle-même en charge ses propres problèmes sans qu'une quelconque instance de régulation extérieure n'ait à intervenir.

Et cette activité sociale bien précise qu'est la police de la participation est aussi animée par ce que nous appelons un *esprit fonctionnel*³⁴, c'est-à-dire une manière déterminée pour les acteurs et actrices d'une fonction donnée d'exprimer et de comprendre cette même fonction autant dans ses techniques, son histoire, ses raisons et ses finalités. Si le terme « fonction » suggère une certaine « machinalité » de la vie sociale, il faut insister sur le fait que la reproduction de cette « machine » repose sur des facteurs subjectifs, à commencer par la volonté et la capacité des individus à prendre part à une partie de celle-ci. Or, comme nous l'avons mentionné, la totalité sociale est beaucoup plus que la somme de ses différentes parties, puisqu'elle génère des « excès », des parts qui ne trouvent pas leur place dans l'ensemble. En termes hégéliens, il faut reconnaître que la négativité, soit la négation de ce qui est, est une part inhérente à la positivité, ce qui est. La pauvreté est un de ces excès qui existe sous la forme d'individus qui n'arrivent pas à prendre la forme d'une fonction donnée. Mais les excès existent aussi dans les individus qui veulent et peuvent prendre la forme d'une fonction à travers leurs différentes connaissances, critiques et ressentiments de leur propre participation à l'ensemble sociétal, d'autant plus qu'un individu n'est pas que sa fonction, il est aussi, entre autres, une personne légale et un sujet moral. Cette considération implique que l'individu est capable de se rapporter à lui-même, si bien qu'il peut se rapporter de manière simultanément négative et positive aux différentes formes concrètes et extérieures qu'il peut prendre à travers

³⁴ La notion d'« esprit fonctionnel » que nous utilisons se confond avec la « socialisation secondaire », telle qu'exprimée par Berger & Luckmann dans *La construction de la réalité sociale* (2014). Pour eux, la « socialisation secondaire » consiste en une « distribution sociale de la connaissance » qui est en rapport étroit avec la « division sociale du travail » et renvoie à « l'acquisition de connaissances spécifiques de rôle » (p. 225).

Qui plus est, tout récemment, la notion d'« esprit » a aussi été reprise par Boltanski & Chiapello dans leur célèbre ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme* (2011). Ils appellent « esprit du capitalisme l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme » (*Ibid.*, p. 41).

l'effectuation de la société civile. Conséquemment, une fonction doit pouvoir répondre aux exigences et aux critiques qui sont manifestées autant par les individus qui y prennent part que ceux qui y sont externes et qui sont tout de même concernés par celle-ci du fait de leur appartenance à l'ensemble. Ces précisions nous apparaissent nécessaire pour bien poser le fait qu'un esprit fonctionnel est un phénomène diffus et dynamique qui comprend autant les connaissances explicites, formelles et techniques d'une fonction donnée que ces autres savoirs qui sont liés de manière beaucoup plus étroite aux individus qui s'y consacrent comme leur tempérament, leur attitude, leurs motivations, leur vision du monde, etc. Pour contenir la négativité qui affecte et dynamise une fonction donnée, un esprit fonctionnel doit donc maintenir une certaine cohésion en opérant une sélection d'informations qui apparaîtront satisfaisantes pour justifier la reproduction de cette même fonction. Ces informations peuvent certes varier, ce qui impliquera des modifications de la fonction, mais celle-ci doit tout de même s'appuyer sur certains principes et piliers qui lui sont fondamentaux et qui sont déterminants dans la distinction des connaissances qui seront intégrées dans un esprit fonctionnel de celles qui devront être ignorées afin de ne pas compromettre sa reproduction par une surcharge de négativité au-delà de sa capacité d'absorption. Conséquemment, nous soutenons qu'un esprit fonctionnel, comme les autres esprits, se reconnaît aussi par ses ignorances et est imprégné de différents facteurs qui déterminent ses connaissances et ses ignorances. À ce point de vue résolument fonctionnaliste, il faut aussi ajouter le point de vue socio-historique qui accorde aussi une place à la psychologie particulière des peuples qui sont impliqués dans l'histoire du monde.

Ainsi, notons que pour Hegel, la police, bien qu'elle soit tournée vers l'effectuation des fins universelles de l'État et de la société civile, demeure, tout comme la loi, en étroite relation avec le peuple qu'elle civilise et dont elle émane. Ainsi, les méthodes employées par la police tout comme les objets qu'elle se donne peuvent prendre des

formes très variées et dépendent de conditions propres à chaque société particulière³⁵ :

Les relations de l'être-là extérieur tombent dans l'infinité d'entendement; par conséquent, n'est *en soi* présente-là aucune limite de ce qui est nuisible ou non, même en ce qui regarde les crimes, de ce qui est suspect ou non, de ce qui est à interdire ou à surveiller, ou bien de ce à quoi il faut épargner interdictions, surveillance et soupçon, enquête et reddition de comptes. Ce sont les coutumes-éthiques, l'esprit du reste de la constitution, la situation propre à chaque cas, le danger de l'instant, etc., qui fournissent les déterminations plus précises. (Hegel, 2013, § 234, pp. 397-398)

En ce qui nous concerne, nous dirons que les déterminations plus précises de la police de la participation lui sont fournies par des facteurs comme l'esprit du peuple, son intellectualisation des problèmes et des solutions, ses priorités nationales, etc. La fonction qui doit s'assurer de la reproduction d'une société est donc à comprendre en étroite relation avec cette même société. Nous terminerons donc ce cadre théorique en abordant la notion d'« esprit de peuple » chez Hegel, et en offrant une sélection de certains traits de cet esprit selon des auteurs postcoloniaux québécois. D'abord, nous aimerions toutefois mobiliser les travaux d'auteurs classiques du postcolonialisme comme Fanon et Memmi pour proposer la notion de *reconnaissance projetante*, une notion qui nous permettra de mieux comprendre les paradoxes intersubjectifs à l'œuvre dans les interventions de la police de la participation.

³⁵ La célèbre Encyclopédie de Diderot reprend cette même idée sur la plasticité de la police selon les différents peuples : « On voit évidemment que la police a dû varier chez les différents peuples. Quoique son objet fût le même partout, la commodité et la tranquillité de la vie; c'est le génie des peuples, la nature des lieux qu'ils habitèrent, etc. qui ont décidé des moyens propres à obtenir ces avantages. » (« Police », p. 905)

1.6 La police de la participation et la reconnaissance projetante dans la foulée du postcolonialisme

Dans cette sous-section, nous voulons asseoir notre perspective critique de la société moderne et notre compréhension de Hegel qui nous permet de comprendre cette société comme fonctionnant avec ses contradictions les plus profondes, en croisant les assises théoriques que nous avons posées jusqu'à maintenant avec quelques auteurs postcoloniaux. Ce croisement théorique nous permettra de problématiser davantage notre compréhension de la police de la participation et de son rôle dans la société moderne. Nous pourrions alors affirmer que la police de la participation est une fonction qui participe de la reproduction stable et cohérente d'une société foncièrement instable et incohérente. Nous tenons à nous appuyer sur cette perspective qui porte une critique radicale des prétentions universalisantes de la société moderne pour insister sur cette compréhension d'un régime totalisant qui est pourtant incapable de réaliser ses propres prétentions universalisantes. Si Hegel a plutôt tendance à comprendre la société moderne et l'État en fonction de cet universel qu'est la souveraineté intérieure et extérieure de l'État, dans cette section, nous voulons surtout redonner ses droits à la moralité et à la critique sociale afin de rouvrir l'histoire. Cette posture est justifiée par le postulat de l'insolubilité de la pauvreté dans les conditions de la société civile moderne qui confirme que la liberté qui s'y déploie n'est pas universelle, puisqu'elle repose sur l'exclusion systématique d'une partie de la population. Nous verrons alors que les acteurs de la police de la participation sont ainsi placés au centre de conflits universaux névralgiques : ils agissent autant au nom de la souveraineté intérieure de l'État en animant et organisant la société civile afin de la rendre plus stable et cohésive, qu'au nom de l'autonomie et du bien-être des individus qui accusent des manquements à leur égard, voire même la transformation du système qui génère ce problème. Ultiment, nous comprenons qu'en retenant le postulat de l'insolubilité de la pauvreté dans les conditions de la société moderne libérale, ces deux horizons universaux sont inconciliables.

De plus, ce conflit s'avérera d'autant plus problématique que nous proposerons la notion de *reconnaissance projetante*, pour désigner un processus de reconnaissance dans lequel on retrouve un *groupe reconnaissant* qui projette sur un *groupe reconnu* la capacité de se reconnaître et d'agir à la manière du *groupe reconnaissant*. Encore ici, cette symbolisation de l'autre est à comprendre par l'intermédiaire d'un renversement hégélien qui nous permet d'en dire davantage sur le groupe reconnaissant que le groupe reconnu. Cette projection peut autant résulter d'un acte conscient et réfléchi de la part d'un groupe dominant qui consiste à reconnaître dans l'autre ce que l'on veut voir advenir afin que l'ordre sociétal et les rapports sociaux demeurent intacts, que dans un sens psychanalytique selon lequel il s'agit d'un processus inconscient qui consiste à se protéger de la réalité de l'autre en projetant en lui une image qui est conforme avec ce que le sujet est capable de tolérer de cet autre.

Cette proposition sera l'occasion pour nous d'entrer en dialogue de manière plus étroite avec Glen Sean Coulthard (2018), qui a récemment remis à l'avant-plan les enjeux relatifs à la reconnaissance et la domination par sa critique de la « politique coloniale de la reconnaissance ». La police de la participation vient à la jonction entre subjectivité et objectivité puisqu'elle projette autant des subjectivités qui doivent advenir *via* les corps intermédiaires qui leur sont destinés. En nous inspirant de la critique de la reconnaissance coloniale de Coulthard³⁶, nous dirons que la police de la participation offre autant les moyens subjectifs de reconnaissance, que les moyens objectifs de participation à partir desquels les dominés peuvent prendre part au système même de domination qui les domine à travers les termes qui sont prévus pour eux. Avec Fanon (2002), nous pouvons rapporter ce processus à la « domestication » qu'il distingue de l'« infériorisation » puisque, selon le premier, l'individu est « convaincu de cette infériorité » (p. 54), alors que dans le deuxième il y résiste

³⁶ «[...] offering forms of recognition where indigenous [*sic*] peoples become participants in their own dispossession through market integration and so on. » (Coulthard, 2015)

subjectivement. Toutefois, et c'est ce qui nous distingue de Coulthard, nous insisterons sur le fait que cette reconnaissance, que cette domestication, peut être tout à fait valorisante et méliorative, et c'est ce qui lui confère sa force et son ambiguïté; la domination et la colonisation sont devenues, dans les conditions de la modernité, ne sont plus basées sur un rapport direct et binaire d'infériorisation et de subordination entre un dominant et un dominé, ou un colon et un colonisé, mais plutôt sur un rapport d'égalisation et d'intégration à l'intérieur de systèmes de domination que sont le système des besoins, la société civile et l'État démocratique³⁷. Dans ce contexte, l'entreprise des colonisateurs est à comprendre en termes d'égalisation, et non pas d'infériorisation, des colonisés par rapport aux colonisateurs. D'ailleurs, André D'Allemagne, à propos du rapport Durham, écrit: « C'est l'attitude des colonisateurs les plus évolués [de dire aux colonisés]: "Pour être nos égaux, soyez nos semblables." » (1998, p. 41-42)

D'abord, pour insister sur le rôle fonctionnel de la police de la participation autant dans les sociétés modernes que dans les sociétés colonisées, nous croyons opportun de citer ce passage d'Albert Meister, un sociologue à qui nous devons beaucoup pour notre compréhension de la police de la participation, et de ce qu'il appelle « le développement participationniste » et la « suscitation de la participation » :

[S]i les méthodes participationnistes ont connu de grands succès dans nos pays occidentaux, une des raisons en était qu'elles ont été utilisées à la suite de changements économiques pour adapter les hommes aux nouvelles réalités de leur environnement physique et économique. Tout au contraire, en Afrique tout au moins, développement communautaire et animation sont utilisés

³⁷ D'ailleurs, la critique de Fanon à l'endroit de la « bourgeoisie nationale » naissante dans les pays colonisés vise justement leur incapacité à « donner naissance à une authentique société bourgeoise » (2002, p. 171), parce qu'ils ne sont pas disposés à répandre cet état d'esprit grâce à, entre autres, des méthodes participationnistes, comme la régionalisation de l'administration afin « d'activer les régions mortes » (*Ibid.*, p. 177). Rappelons, toutefois, que cette phase se veut, pour Fanon, une étape transitoire vers le socialisme démocratique.

non pas pour adapter les hommes au changement, mais pour réaliser le changement, pour faire démarrer le changement économique et, plus généralement, matériel. (1974, p. 66)

En d'autres termes, ce que nous appelons la police de la participation, et qui se confond avec le « développement participationniste » de Meister, participe d'un projet de colonisation autant interne qu'externe qui réinscrit tout individu et groupement à l'intérieur de l'horizon développementaliste sur le continuum de leur participation, ou de leur non-participation, à ce même développement. Meister en parle aussi comme d'un « art de gouverner » (1977, p. 133).

À ce propos, devant le mouvement de décolonisation et la possibilité que les puissances coloniales puissent perdre de leur pouvoir sur ces peuples et territoires, Fanon a relevé que les puissances coloniales ont vite compris qu'elles devaient y répondre par « la stratégie de l'encadrement... dans le respect de la souveraineté des États » (2002, p. 69). Fanon fait alors dire à ces puissances :

« Décolonisons le Congo avant qu'il ne se transforme en Algérie. Votons la loi-cadre pour l'Afrique, créons la Communauté, rénovons cette Communauté mais, je vous en conjure, décolonisons, décolonisons... » (*Ibid.*, p. 69)

Et il ajoute même que l'indépendance s'est trouvée imposée à Houphouët-Boigny (*Id.*). Cette « stratégie de l'encadrement » s'accompagne de plusieurs stratégies comme la cooptation des élites locales, dont des intellectuels colonisés dans lesquels se sont infiltrés les modes de pensée de la bourgeoisie libérale (*Ibid.*, p. 47), ou d'une « sujétion économique » qui remplace la « politique de la terre brûlée » (*Ibid.*, p. 65). Et Fanon reconnaît que les États-Unis ont réussi à acquérir « le rôle de patron du capitalisme international » en « conseill[ant] aux pays européens de décoloniser à l'amiable. » (*Ibid.*, p. 77) Il ajoute : « Les États-Unis ne craignent pas aujourd'hui de dire officiellement qu'ils sont les défenseurs du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. » (*Ibid.*)

Sur le thème de la reconnaissance qui doit accompagner cette nouvelle stratégie colonialiste par la décolonisation et la sujétion économique à l'intérieur du libéralisme et de l'autogouvernement démocratique, il convient de citer la réactualisation qu'a faite Glen Sean Coulthard (2018) des écrits de Fanon et de Hegel sur la reconnaissance :

Fanon suggère que, dans les contextes où la domination coloniale ne se reproduit pas seulement grâce à la force, l'entretien de l'hégémonie coloniale et étatique nécessite la production de ce qu'il appelle des « sujets colonisés » : autrement dit, la production de modes de pensée, de désir et de comportement coloniaux qui imposent au colonisé, implicitement et explicitement, les types de pratiques et de rôles que sa domination continue requiert. Toutefois, loin de l'utilisation libérale de Hegel qui guide aujourd'hui de nombreux partisans de la politique identitaire, Fanon perçoit la reconnaissance non pas comme une source de liberté et de dignité pour le colonisé, *mais bien comme le lieu où les relations coloniales se produisent et se maintiennent* [sic.]. (p. 39)

Pour qualifier cette « forme de reconnaissance », Coulthard utilise parfois la notion de « reconnaissance erronée » (*misrecognition*), qu'il reprend de Charles Taylor, ou de « reconnaissance raciste » (*Ibid.*, p. 80). Et toujours en s'appuyant sur Fanon, Coulthard insiste pour dire que Fanon montre comment « les populations colonisées ont tendance à intérioriser les images péjoratives imposées par leurs "maîtres" » (2018, p. 64).

De notre côté, nous tenons à proposer la notion de *reconnaissance projetante* parce que nous croyons que la reconnaissance des différents groupes marginalisés par les institutions et les sociétés modernes fait intervenir beaucoup plus de facteurs qu'un simple rapport de domination qui surviendrait entre deux groupes d'individus distincts. Ainsi, et aussi parce qu'elle permet d'appréhender les images mélioratives, appréciatives et valorisantes qui sont projetées sur les groupes marginalisés, la *reconnaissance projetante* nous permet de saisir toute l'ambiguïté des processus

modernes de reconnaissance qui sont fondés sur ses abstractions universelles que sont la « personne légale » et le « sujet moral »³⁸. Ce nouvel horizon inclusif de la domination a été reconnu par Fanon et le passage le plus éloquent à cet égard est certainement le suivant :

Mais l'idéologie bourgeoise, qui est proclamation d'une égalité d'essence entre les hommes, se débrouille pour rester logique avec elle-même en invitant les sous-hommes à s'humaniser à travers le type d'humanité occidental qu'elle incarne. (2002, p. 158)

En d'autres termes, et Fanon plaide parfois pour cette éventualité, il s'agit pour les puissances coloniales de déstructurer les sociétés colonisées et de les restructurer conformément au modèle de la société bourgeoise libérale³⁹. Et cette perspective n'est pas totalement étrangère à celle de Coulthard (2018) :

On en conclut donc qu'aujourd'hui, comme à l'époque de Fanon, les puissances coloniales reconnaissent seulement les identités et les droits collectifs des Autochtones dans la mesure où cette reconnaissance ne remet pas en question les fondations juridiques, politiques et économiques de la relation coloniale. (p. 79)

³⁸ Comme l'écrit Hegel, « [l]a prescription du droit est par conséquent : *sois une personne et respecte les autres comme personnes* » (2013, § 36, p. 183). Et nous pourrions ajouter que la moralité pose une prescription analogue : sois un sujet et respecte les autres comme sujets. Ainsi, dans la société moderne, la subjection est double, elle est simultanément systémique et interpersonnelle. C'est que les individus sont reconnus comme des personnes et des sujets et cette même reconnaissance systémique leur prescrit d'intérioriser cette forme de reconnaissance, c'est-à-dire de s'y rapporter pour se reconnaître eux-mêmes, mais aussi de la reproduire dans leurs interactions sociales en leur prescrivant de s'engager dans des rapports réciproques qui nécessitent la projection dans les autres les mêmes déterminations que pour eux-mêmes.

³⁹ On trouve plusieurs passages chez Fanon (2002) dans lesquels le colon est l'agent actif qui « fait » et « agit » le colonisé qui est alors reconnu comme l'agent passif : « C'est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé. » (p. 40); « Historiquement, le nègre, plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté. » (p. 216); « Alors les maîtres blancs, en rouspétant, car c'était quand même dur, ont décidé d'élever des hommes-machines-bêtes au rang suprême d'hommes. » (p. 217); « Le bouleversement a atteint le Noir de l'extérieur. Le Noir a été agi. Des valeurs qui n'ont pas pris naissance de son action, des valeurs qui ne résultent pas de la montée systolique de son sang, sont venues danser leur ronde colorée autour de lui. Le bouleversement n'a pas différencié le nègre. » (p. 217)

Ainsi, s'il y a reconnaissance, ce qui est reconnu se trouve en parfaite conformité avec la capacité même de reconnaissance du régime en place; il n'y aura pas une reconnaissance qui puisse être étrangère, dysfonctionnelle ou subversive. À ce propos, il nous faut citer ce passage d'Albert Memmi (2002) sur les déterminations subjectives et objectives de la reconnaissance :

À la base de toute la construction [symbolique du colonisé par le colonisateur], enfin, on trouve une dynamique unique: celle des exigences économiques et affectives du colonisateur, qui lui tient lieu de logique, commande et explique chacun des traits qu'il prête au colonisé. (p. 103)

Le mérite de Memmi est ici de mettre en lien les « exigences économiques et affectives du colonisateur » avec sa « construction symbolique du colonisé » sans pour autant définir concrètement ces exigences. Ainsi, si Memmi traite concrètement dans son essai d'un contexte où le colonisateur a besoin de dominer directement les colonisés en gardant la mainmise sur les leviers économiques et les positions de prestige, et d'asseoir cette autorité sur une infériorisation symbolique des dominés qui le légitime dans cette posture, il nous autorise à reprendre cette même grille d'analyse dans d'autres contextes de domination. Qui plus est, il prend en compte les besoins affectifs des dominants qui peuvent être perturbés par la place qu'ils occupent dans un système concret traversé de contradictions, de sorte qu'ils ont besoin de s'appuyer sur un discours légitimant susceptible de réduire leurs contradictions vécues.

Historiquement, nous croyons pouvoir associer la *police de la participation* et la *reconnaissance projetante* à une stratégie impériale et civilisatrice qui domine beaucoup plus par l'inclusion de nouveaux sujets dans son régime de droits et de devoirs que par la subordination directe et violente d'autres groupes et individus envers ceux qui en bénéficient. D'ailleurs, Hegel relevait, déjà au début du 19^e siècle, que « l'Angleterre a, depuis cinquante ans, fait l'expérience que l'Amérique [(les États-Unis d'Amérique)] libre lui est plus utile que l'Amérique dépendante d'elle »

(2011, p. 152). Il aurait aussi professé que : « La libération des colonies s'avère [être] elle-même très hautement avantageuse à la mère-patrie, tout comme l'émancipation des esclaves fut hautement avantageuse à leur maître. » (Hegel, § 248 add., p. 700-701) Ce changement, dans la manière des colonisateurs de reconnaître les colonisés, correspond, en d'autres termes, au passage du mercantilisme au libéralisme comme stratégies de domination des colonisateurs.

Le fait que Hegel ait perçu que l'Angleterre reconnaissait déjà, en 1820, que son ancienne colonie lui était plus utile en étant indépendante que lorsqu'elle en dépendait directement, signale que la connaissance qu'il puisse être dans l'intérêt des colonisateurs de reproduire leur type de société chez des colonisés en en faisant leurs semblables existe depuis, au moins deux siècles. C'est cette connaissance et cette stratégie civilisatrice qui nous intéresse particulièrement, plutôt que la « domination directe » d'un groupe par un autre. Pour bien mesurer la différence entre les deux stratégies colonisatrices, citons Memmi qui a aussi reformulé la « philosophie » sur laquelle la domination directe reposait :

De même pour l'absence de besoins du colonisé, son inaptitude au confort, à la technique, au progrès, son étonnante familiarité avec la misère: pourquoi le colonisateur se préoccuperait-il de ce qui n'inquiète guère l'intéressé? Ce serait, ajoute-t-il avec une sombre et audacieuse philosophie, lui rendre un mauvais service que de l'obliger aux servitudes de la civilisation. (2002, p. 102)

Donc, c'est par les devoirs exigeants, les « servitudes de la civilisation », que les dominants justifiaient leurs droits et privilèges dans la société et sur d'autres groupes en épargnant ces derniers de ces mêmes devoirs. Inversement, nous dirons que dans un régime de domination par la liberté personnelle, la *police de la participation* et la *reconnaissance projetante* interviennent pour susciter et animer chez les dominés un intérêt pour eux-mêmes et la société afin qu'ils y participent et s'en rendent responsables. Ce faisant, ils ne sont plus les objets d'une domination directe, mais les sujets d'une domination indirecte, d'une civilisation qui leur prescrit des droits et des

devoirs et dans laquelle ils doivent engager leur autonomie et leur liberté. Et Fanon témoigne même de la contribution des sciences sociales à cette entreprise palliative et intégratrice de reconnaissance subjective :

La haine est désamorcée par ces trouvailles psychologiques. Les technologues et les sociologues éclairent les manœuvres colonialistes et multiplient les études sur les « complexes » [...]. On promeut l'indigène, on essaie de le désarmer par la psychologie et, naturellement, quelques pièces de monnaie. [...] La faim du colonisé est telle, sa faim de n'importe quoi qui l'humanise – même au rabais – est à ce point incoercible que ces aumônes parviennent localement à l'ébranler. [...] La grande soif de lumière indifférenciée du début est menacée à tout instant par la mystification. Les exigences violentes et globales qui rayaient le ciel se replient, se font modestes. (2002, p. 135)

Nous avons tenu à citer ce long passage qui traite de la « grande soif » de lumière, d'espoir et, ajouterions-nous, de reconnaissance qui caractérise les mouvements de décolonisation qui finissent, tragiquement, par être réabsorbées à l'intérieur de l'accession au gouvernement responsable et au libéralisme des pays colonisés pour insister sur ce rapport direct, dont Fanon traite en filigrane dans cet extrait, entre l'infériorisation et le besoin de reconnaissance. Comme l'écrit Sartre, dans la préface du livre Memmi, « c'est le colonialisme qui crée le patriotisme des colonisés » (Sartre, dans Memmi, 2002, p. 26). Ce phénomène s'apparente à ce que Fanon appelle la « surcompensation » (2008, p. 212), et qui peut se comprendre ainsi : l'insulte de l'infériorisation crée chez les infériorisés l'obsession de rattraper les autres qui ont rendu possible cette infériorité pour combler le fossé qui les sépare. Il est alors aisé de comprendre que ce mécanisme de défense peut trouver bien des manières de s'actualiser dans le contexte de la société civile moderne; elle a la capacité d'offrir aux individus qui veulent y prendre part beaucoup d'opportunités, autant matérielles que subjectives, et la possibilité même d'apparaître à soi-même comme un humain, un être indéterminé qui acquiert la liberté de s'autodéterminer selon sa volonté. Dans les termes de Fanon, on trouve alors l'opposition entre « celui

qui s'arrange pour tirer parti de l'exploitation coloniale » et « le colonisé exclu des avantages du colonialisme » (*Ibid.*, p. 111). En d'autres termes, nous dirons que le colonisé est soluble dans la société civile, mais que cette dissolution génère une autre distinction insoluble que nous appelons la pauvreté, et que Fanon appelle ici « le colonisé exclu ».

Pour terminer cette section, il nous semble important de rappeler que la reproduction de la société moderne repose sur la socialisation d'individus indéterminés en tant que personne et sujet, et que l'individu s'en trouve déterminé à l'autodétermination selon sa propre volonté à l'intérieur d'un espace bien précis qu'est la société civile. Toutefois, cette subjection sociétale est problématique à plusieurs égards. Dans une perspective postcoloniale, il faut reconnaître qu'elle tend à dissoudre les autres cultures en faisant de ses membres ses propres sujets jusqu'à ce qu'ils s'en fassent sujets si bien que leurs caractéristiques culturelles apparaîtront comme des particularités accessoires. Et, dans une perspective hégélienne critique, il faut voir que le problème de la pauvreté pose un défi fondamental envers l'universalité de la liberté, puisque la liberté exige que quiconque puisse participer à son effectuation concrète sans pour autant que d'autres en soient privés; l'esprit universel n'est pas une idée ou une abstraction, il est l'effectivité même et doit donc pouvoir apparaître concrètement à lui-même pour être. Ainsi, la forme même que la liberté a acquise dans le contexte de l'État de droit moderne n'est pas suffisante du point de vue même de la liberté, parce que la modernité ne peut pas éliminer la pauvreté, bien qu'elle puisse déployer une infinité de palliatifs qui pourront la réduire en agissant sur les différents facteurs contingents qui la causent. Conséquemment, le concept de liberté requiert une nouvelle forme socio-historique concrète, et la lutte à la pauvreté, tout comme l'extension de l'action de la police par l'avènement des droits sociaux, peuvent être compris comme les témoins privilégiés de cette volonté de l'esprit de se réconcilier avec soi-même.

Maintenant, nous aimerions aborder le dernier facteur qui nous importe qui est celui d'« esprit d'un peuple » chez Hegel. Nous allons aussi nous appuyer sur des auteurs québécois qui ont abordé la société québécoise dans une perspective postcoloniale.

1.7 La notion « d'esprit du peuple », et l'esprit du Québec dans la foulée du postcolonialisme québécois

Dans cette section, nous allons développer sur notre compréhension de la notion « d'esprit de peuple » chez Hegel, pour ensuite mobiliser des auteurs postcoloniaux québécois pour rendre compte de « l'esprit du peuple québécois ». Nous verrons que l'esprit québécois se caractérise par sa promptitude à affirmer son autonomie et sa tendance enfantine à se réclamer des principes moraux de la modernité et à négliger une certaine intelligence du pouvoir qui requiert autant la prise en compte des nécessités objectives et fonctionnelles de la société que de l'histoire des interdépendances politiques entre les différents États. Nous nous appuyerons sur leurs analyses pour soutenir, lors de notre propre analyse, que la Loi 112 est une illustration éloquent de cet esprit qui se manifeste entre autres par cette sensibilité aiguë à l'égard de la pauvreté et sa célérité à se reconnaître comme une société distincte, autonome et plus solidaire.

D'abord, reprenons avec Hegel. Dans ses cours, colligés dans le livre *La raison dans l'histoire*, Hegel nomme plusieurs variables externes déterminant l'esprit d'un peuple:

Il faut encore montrer plus loin, que la constitution d'un peuple constitue avec sa religion, avec son art et sa philosophie, ou du moins avec ses représentations et ses pensées, avec sa formation culturelle en général (pour ne pas mentionner plus largement les autres puissances externes, comme le climat, les voisins, la situation du monde) une substance une, un esprit. (2011, p. 90)

Il nous importe déjà d'apporter une nuance très importante pour ne pas verser dans une appréciation essentialisante de la notion d'« esprit d'un peuple », comme si l'on devait postuler pour chaque peuple une nature propre qui devrait advenir pour et à elle-même, en rappelant que cette notion est, pour Hegel, en rapport dialectique avec le monde. Ainsi, au § 341, Hegel écrit que l'effectivité des esprits des peuples est « bigarrée » (2013, p. 543), c'est-à-dire que ces esprits s'entremêlent et se heurtent en même temps de sorte qu'ils sont mis en mouvement par cette dialectique. C'est donc ce mouvement processuel qu'il s'agit d'étudier en cherchant à identifier les potentialités d'un peuple particulier en le réinscrivant dans son histoire et dans l'histoire du monde. Aussi, rappelons que, pour Hegel, la constitution même d'un peuple est « plus qu'un être de raison », si bien que « chaque peuple possède la constitution qui lui est appropriée et qui lui revient » (*Ibid.*, § 274, rem., p. 467). En ce qui concerne l'histoire du monde, mentionnons que l'esprit du monde cherche à travers les esprits des peuples particuliers à préparer et conquérir sa transition vers le « degré supérieur » (*Ibid.*, § 344, p. 545), à poursuivre le cours « de sa libération » (*Ibid.*, § 352, p. 551).

Dans le champ des études hégéliennes, Žižek a aussi réactualisé la notion d'« esprit d'un peuple ». Selon ce dernier, l'esprit d'un peuple se manifeste et s'effectue surtout à travers son « *histoire symbolique* », c'est-à-dire ses « récits mythiques et les ordonnances idéologico-éthiques qui font la tradition d'une communauté [et] ce que Hegel appellerait sa "substance éthique" » (2010, p. 94). Žižek précise :

On ne devient pas pleinement membre d'une communauté en s'identifiant uniquement à sa tradition symbolique explicite. Il faut également en assumer la dimension spectrale : les morts vivants, l'histoire secrète des fantasmes traumatiques transmise "entre les lignes", à travers ses manques et ses distorsions. (*Ibid.*, p. 95)

Ainsi, un peuple manifeste l'esprit qui lui est propre par la manière particulière et déterminée qu'il a de se raconter et de se représenter son histoire, et qui exprime

aussi, mais de manière indirecte, les traumatismes de cette même histoire. L'esprit d'un peuple opère alors des distorsions de la réalité pour pouvoir se raconter une histoire conforme à la représentation qu'il veut avoir de lui-même, et qui le protège, en quelque sorte, de ses « morts vivants » qui continuent de le hanter. L'appartenance à une communauté requiert donc de ses membres la reproduction de connaissances, mais aussi d'affects déterminés, une manière appropriée de réagir à certaines informations et événements. Qui plus est, c'est à partir de ce bagage symbolique que les individus et les groupements peuvent puiser afin de recomposer leur propre subjectivité et esprit. Et ces récits sont à mettre directement en lien avec la subjectivité qui caractérise un peuple ou un individu et qui les dispose à opérer des distorsions symboliques afin de pouvoir se représenter de manière subjectivement et collectivement satisfaisante selon les mêmes prétentions et aspirations que véhiculent ces esprits.

À ce propos, il nous apparaît intéressant de rappeler que plusieurs intellectuels et historiens québécois, dont certains se sont directement inspirés d'auteurs postcoloniaux dont Fanon, Memmi ou Césaire, ont traité de la psychologie troublée du peuple québécois.

Dès 1951, Michel Brunet qui, commentant les observations du « métahistorien » britannique Arnold J. Toynbee sur la « minorité canadienne-française » dans son ouvrage classique *A Study of History*, se demande : « Devons-nous nous féliciter de [l'admiration de Toynbee] pour la minorité canadienne-française? » (p. 372) C'est que, selon Brunet, Toynbee « considère [la minorité canadienne-française] comme le peuple colonial parfait », puisque sa « plasticité psychologique » a « permis à la politique britannique de réaliser au Canada, l'un des "plus grands triomphes" de son expansion coloniale » (*Ibid.*, pp. 371-372). Brunet ajoute que Toynbee oppose cette « plasticité psychologique » à « "l'obsession de leur passé" » de certains peuples

colonisés, comme les Irlandais qui l'ont conservée, et qui « "a fait le désespoir des hommes d'État britanniques" » (Toynbee, p. 292, cité dans *Ibid.*, p. 372).

Plus tard, en 1966, André D'Allemagne, dans *Le Colonialisme au Québec*, un ouvrage phare de la pensée postcoloniale au Québec, écrit que « le peuple canadien-français n'a jamais connu d'autre régime que le régime colonial », et que « [c]e fait a profondément marqué sa psychologie tout au cours de son histoire » (D'Allemagne, 1966, p. 17). D'Allemagne écrit aussi que la « psychologie de toute société colonisée est profondément complexe », et donne alors lieu à « de multiples formes de résistance traditionnelles et symboliques [...] qui donne l'illusion de l'action, voire de la puissance » (*Ibid.*, p. 108). Il ajoute, et nous aurons l'occasion de revenir sur ce passage dans notre analyse finale :

Cette résistance [mythique] se confine à des domaines où le colonisateur ne peut pas pénétrer et où, d'ailleurs, il ne cherche pas à intervenir. Le colonisé se confectionne ainsi un micro-monde où son action prend la teinte d'un nationalisme d'attente. (*Ibid.*)

Dans un court essai paru en 1972, Pierre Vadeboncœur a fourni une appréciation très nuancée de ce qu'il a appelé le « paradoxe québécois » :

On [verra longtemps le peuple québécois] plus ignorant, moins sérieux, plus humain, plus sensible, moins habile, moins présomptueux, moins volontaire, plus rieur, plus artiste, plus vrai, plus ordinaire, plus rare que d'autres, et dépassant par un côté simplement humain la hauteur avantageuse et risquée d'autres peuples. (1993, p. 225)

Dans un autre essai, il compare le peuple québécois à ces peuples plus avancés et « militaires » qui « ont nécessairement appris les lois rigoureuses [des larges relations de peuple à peuple] », alors que le Québec demeure un « [p]euple de peu d'avidité », « un peu enfant » et « humble » et fait pour vivre « d'une façon politiquement

élémentaire et naturelle » (*Ibid.*, p. 155). Et il termine son court essai sur le « paradoxe québécois » en demandant :

Qu'est-ce donc que ce peuple peu présentable à l'univers moderne et mécanisé? Que sommes-nous, avec nos façons rudes, notre goût du loisir, nos retards historiques, notre inadaptation? Avec nos "folies"? Je ne sais trop, mais peut-être un peu de cette humanité en réserve qui a déjà commencé de se battre pour elle-même. Nous témoignons de ces forces chargées d'humanité, paradoxales, plus retardées, plus avancées, incomprises. (*Ibid.*, p. 227)

Et tout récemment, l'historien Yvan Lamonde (2001) a montré que les intellectuels et politiciens québécois avaient été plus influencés par les grands centres de pouvoir de l'Occident que sont la France, l'Angleterre, les États-Unis et le Vatican que la société québécoise est disposée à le reconnaître, pour en conclure à une « ambivalence identitaire »⁴⁰. Dans ce cas-ci, ce qui caractérise l'esprit du peuple québécois n'est pas une quelconque essence, mais bien une disposition à entretenir une vision auto-essentialiste en négligeant les influences extérieures qui ont pourtant influencé son élite.

Des considérations théoriques hégéliennes sur la notion d'« esprit de peuple » et de cette énumération de caractéristiques de la psychologie québécoise que des auteurs que près de soixante ans séparent ont cernées, que devons-nous retenir? D'abord, et de manière très formelle, que la société québécoise, et l'esprit qui l'anime, sont à comprendre comme des objets traversés autant par la raison que par des passions que l'on doit alors inscrire en relation avec l'histoire du monde. Ensuite, et de manière plus concrète, que le Québec est une société qui se trouve autant en relation avec la marge que le centre de cette histoire, puisqu'elle a été façonnée par la plupart des grandes puissances du monde, à commencer par l'empire britannique dont elle relève

⁴⁰ Lamonde a d'ailleurs traduit « l'identité québécoise du point de vue de ses composantes extérieures ou étrangères » dans l'équation suivante : « $Q = (f) + (GB) + (USA) - R$ ».

toujours, tout en se concevant comme une société distincte de celles-ci. Devant ce paradoxe insoluble, son esprit a développé une « plasticité psychologique » (Brunet) qui lui permet de s'y adapter en grossissant sa propre importance tout en réduisant celle des autres puissances dans et sur sa propre histoire (Lamonde). Ironiquement, l'un des traits distinctifs de l'esprit du Québec est de surestimer sa distinction pour sous-estimer ses influences extérieures. Aussi, nous croyons devoir insister sur le fait que cette posture socio-historique paradoxale peut ne pas être vécue de la même manière par tous les sujets de la société québécoise si bien que puissent se former différents « micro-mondes » qui permettront à leurs membres d'opérer les distorsions symboliques nécessaires afin qu'ils puissent s'engager dans des « résistances mythiques » insignifiantes du point de vue des colonisateurs (D'Allemagne). Finalement, la candeur de l'esprit québécois fait sa grandeur et sa petitesse; elle est plus prompte à négliger les nécessités fonctionnelles de la société et l'intelligence de la domination pour plutôt vivre simplement et humblement, et ainsi être plus sensible aux injustices sociales et les paradoxes de la société (Vadeboncœur). En termes hégéliens, nous pourrions dire que l'esprit québécois vit plutôt dans l'horizon des principes abstraits de la moralité, comme des « hommes à principes », pour négliger les nécessités universelles des souverainetés intérieure et extérieure, comme des « hommes d'État ».

En résumé, l'esprit de la police de la participation du Québec peut donc être comprise comme l'un de ses « micro-mondes » de résistance dans lequel se mêlent la dignité et l'exiguïté de l'esprit québécois; cette société s'est collectivement engagée à éliminer un symptôme inhérent à la modernisation, la pauvreté, avec les méthodes mêmes qui ont permis la diffusion et la stabilisation de la modernité, la suscitation de la participation. L'esprit fonctionnel de la police de la participation, l'esprit du peuple québécois et la moralité des individus sont alors à concevoir dans une relation dynamique complexe. C'est que, quand un individu engage son honneur dans un état (une profession), il doit alors participer à l'intelligence de ce même état pour, certes,

acquérir les connaissances relatives aux compétences nécessaires pour performer ce même état, mais aussi pour faire en sorte que l'esprit fonctionnel de ce même état soit en cohésion avec ses propres prétentions morales. Survient ainsi une dialectique au niveau de la construction symbolique entre la moralité individuelle, l'esprit d'une fonction et l'esprit du peuple selon laquelle les trois termes s'inter-influencent; l'individu voulant se reconnaître dans une fonction donnée afin de pouvoir s'y représenter tel que les connaissances qui sont disponibles dans son peuple le permettent influera sur le récit de cette même fonction, et en retour, cette fonction influera sur lui-même et la société. Dans le cas d'une fonction comme la police de la participation, qui se trouve en relation étroite, et parfois contradictoire, avec les universaux de la société civile et de la souveraineté intérieure de l'État, et qui, conséquemment, véhicule une vision de la société et une problématisation des problèmes qu'elle se propose de résoudre, nous pouvons supposer que la dialectique symbolique qui s'y produit soit particulièrement intense considérant les horizons qui s'y rencontrent.

Les deux chapitres qui suivent nous permettront de mieux saisir l'esprit de la police de la participation; nous monterons qu'elle ignore la filiation coloniale de l'ONU et de son engagement à promouvoir les pratiques participationnistes pour éliminer la pauvreté. Cette ignorance historique se double d'une ignorance sociologique importante qui renvoie aux fonctions policières et dominatrices de la participation, alors que les professionnels et intellectuels de la participation du Québec tendent plutôt à associer leurs pratiques à l'émancipation des groupes opprimés, ou du moins à leur prise de pouvoir à l'intérieur de la société. Nous verrons que ce point de vue, bien qu'il soit vrai, est trop partiel pour être tout à fait vrai; la société démocratique et libérale se reproduit justement à partir des volontés et des capacités que les individus y engagent. En d'autres termes, sa puissance est fonction des puissances individuelles que les sociétaires y engageront, d'où l'importance et la centralité de la participation

dans un régime de domination systémique comme la modernité démocratique de masse.

CHAPITRE II

LA LOI QUÉBÉCOISE CONTRE LA PAUVRETÉ ET CE QU'ON EN ÉCRIT

Dans ce chapitre, nous allons brièvement décrire ce que contient la Loi 112, pour surtout nous attarder aux textes qui ont été écrits à son propos. Suivant notre hypothèse de travail, nous croyons pouvoir considérer les textes qui appuient cette loi, et particulièrement ceux qui l'appuient en fonction du principe de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, comme étant l'expression privilégiée de l'esprit fonctionnel de la police de la participation du Québec, c'est-à-dire du substrat idéologique qui a fourni aux différents acteurs les raisons et la motivation de vouloir et requérir cette loi. L'analyse de la Loi 112 et de ce premier corpus de textes qui traitent tous de la Loi 112 nous permettra donc de relever les ancrages institutionnels de la police de la participation du Québec, tout comme les conventions, les débats et les paradoxes qui traversent son esprit. Il nous paraît d'autant plus intéressant de les analyser que ceux-ci se prononcent sur une percée importante de cette fonction dans la société québécoise; elle a réussi à faire adopter une loi par l'Assemblée nationale du Québec.

Nous nous attarderons aussi aux quelques textes critiques qui ont été écrits à l'endroit de la Loi 112. Nous verrons alors que la plupart de ces textes, et leurs arguments critiques, sont ignorés par les promoteurs de la Loi 112.

Nous avons divisé ces textes selon leur appréciation de la loi. Des 41 textes que nous avons répertoriés qui traitent de la Loi 112, 30 sont pour la loi, 8 sont contre et 3 présentent une position mitigée. Nous insisterons surtout sur les données suivantes : 1) Qui a écrit ces textes; 2) les raisons principales qui appuient leur position envers la loi et leur positionnement par rapport à la participation des pauvres à la lutte à la

pauvreté; 3) leur manière de concevoir les origines immédiates et les influences plus éloignées de la loi; 4) leur manière de représenter la société québécoise et plus spécifiquement ce que cette loi peut signifier pour cette même société.

Relevons que dans tous les camps, on s'entend pour dire que la loi 112 est une première en Amérique du Nord (Lamarche, 2007, p. 139; Mercier et Mendell, 2009a, 2009b), et qu'elle a créé un précédent qui allait ouvrir la voie aux autres provinces canadiennes (Roy et *al.*, 2008). On la conçoit aussi comme un moment charnière dans le développement des stratégies québécoises de lutte contre la pauvreté et l'exclusion (Ulysse, 2007, p. 56) qui permet à la société québécoise « d'agir sur elle-même » et de « développer une autre conception d'elle-même » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 253), et de « reconcevoir ses obligations fondamentales à l'égard des pauvres » (Lamarche, 2007, p. 156). On s'entend aussi pour affirmer qu'elle est le résultat du mouvement communautaire québécois, un phénomène que plusieurs considèrent comme étant tout à fait caractéristique de la province du Québec jusqu'à en faire la pierre angulaire du « modèle québécois » et de la « pro-activité » de sa société civile qui a alors fait la preuve de sa capacité à déterminer l'agenda législatif de ses représentants élus (Dufour, 2004).

2.1 La loi québécoise contre la pauvreté, ou la Loi 112

D'abord, et de manière tout à fait descriptive, nous pourrions dire que la *Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale* est une loi-cadre qui a été adoptée à l'unanimité par l'Assemblée nationale du Québec, et qui donnait suite à la mobilisation menée par le Collectif pour l'adoption de celle-ci (devenu le Collectif pour un Québec sans pauvreté). Elle précise que sa visée est de

guider le gouvernement et l'ensemble de la société québécoise vers la planification et la réalisation d'actions pour combattre la

pauvreté, en prévenir les causes, et atténuer les effets sur les individus et les familles, contrer l'exclusion sociale et tendre vers un Québec sans pauvreté. (2002, L.Q., c61, art. 1)

Les huit chapitres qui composent cette loi se divisent comme suit : 1) « Objet et définition »; 2) « Stratégie nationale de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale »; 3) « Plan d'action gouvernemental »; 4) « Comité consultatif de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale »; 5) « Observatoire de la pauvreté et de l'exclusion sociale »; 6) « Fonds québécois d'initiatives sociales »; 7) « Rapports »; 8) « Dispositions diverses, transitoires et finales » (*Ibid.*).

Évidemment, elle offre une définition de la pauvreté :

[...] on entend par "pauvreté" la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé des ressources, des moyens, des choix et du pouvoir nécessaires pour acquérir et maintenir son autonomie économique ou pour favoriser son intégration et sa participation à la société. (*Ibid.*, art. 2)

Depuis son adoption, le Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale du Québec a, comme la loi lui prescrit de le faire à tous les cinq ans, déposé trois plans d'action gouvernementaux en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale. Ils s'intitulent respectivement : *Concilier liberté et justice sociale: un défi pour l'avenir* (Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale, 2004), *Le Québec mobilisé contre la pauvreté* (*Id.*, 2010) et *Plan d'action gouvernemental pour l'inclusion économique et la participation sociale 2017-2023 : Un revenu de base pour une société plus juste* (*Id.*, 2017).

En ce qui concerne le « Comité consultatif », celui-ci est composé de « dix-sept membres nommés par le gouvernement », dont quinze membres sont issus des « milieux patronaux, syndicaux, municipaux, communautaires et des autres secteurs de la société civile » (2002, L.Q., c61, art. 23). Et la loi fait une place particulière à la participation des personnes en situation de pauvreté au Comité, puisqu'elle précise

que, parmi ses membres, « au moins trois sont également des personnes auprès desquelles [des organismes ou des groupes représentatifs en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale] œuvrent » (*Ibid.*). Relevons aussi que ce comité a « principalement pour fonction de conseiller le ministre dans l'élaboration, la mise en œuvre et l'évaluation des actions prises dans le cadre de la stratégie nationale de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale » (*Ibid.*, art. 31).

Quant à l'Observatoire de la pauvreté et de l'exclusion sociale, mentionnons qu'il est dirigé par « un comité de direction composé de sept membres nommés par le gouvernement », dont « [d]eux membres sont des personnes œuvrant auprès des personnes en situation de pauvreté ou d'exclusion sociale » et de « personnes en provenance des milieux gouvernemental, universitaire et de la recherche » (*Ibid.*, art. 36). Ajoutons qu'il « a pour fonctions de recueillir, d'intégrer, de compiler, d'analyser et de diffuser des renseignements, notamment de nature statistique, sur la pauvreté et l'exclusion sociale » (*Ibid.*, art. 42).

Finalement, notons que le Fonds québécois d'initiatives sociales est « affecté au financement d'initiatives visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale » et que c'est le gouvernement qui a la compétence de déterminer « la date du début des activités de ce fonds, ses actifs et ses passifs ainsi que la nature des coûts qui peuvent lui être imputés » (*Ibid.*, art. 47).

En ce qui concerne la participation des personnes en situation de pauvreté, la loi contient six occurrences des termes « participation » et « participer » qui sont directement associés à ces personnes. Citons l'un de ses passages que nous trouvons au 2^e chapitre portant sur la stratégie nationale :

La stratégie nationale se compose d'un ensemble d'actions mises en œuvre par le gouvernement, ses partenaires socio-économiques, les collectivités régionales et locales, les organismes communautaires et les autres acteurs de la société afin de contrer la pauvreté et de favoriser l'inclusion sociale. À cet

égard, le gouvernement suscite la participation citoyenne, notamment celle des personnes en situation de pauvreté. Ces actions doivent permettre d'intervenir à la fois sur les causes et sur les conséquences de la pauvreté et de l'exclusion sociale pour que chaque personne puisse disposer du soutien et de l'appui que nécessite sa situation afin qu'elle puisse elle-même cheminer vers l'atteinte de son autonomie et participer activement à la vie sociale et au progrès collectif. (*Ibid.*, art. 5)

Si la loi accorde une certaine place aux personnes en situation de pauvreté et aux acteurs de la société civile dans les différents comités et organes qu'elle institue, force est d'admettre que c'est au gouvernement qu'elle accorde tous les pouvoirs, à commencer par celui de reconnaître et de nommer les personnes mêmes qui pourront le conseiller et diriger l'Observatoire. De plus, relevons, pour l'instant, que la Loi 112 insiste beaucoup sur l'autonomie, ou l'autonomisation, que nous pourrions définir, suivant la loi, par le processus de mise en marche d'une personne vers l'atteinte de sa propre autonomie par elle-même. Ainsi, les personnes en situation de pauvreté sont ces personnes qui accusent un défaut d'« autonomie économique », ou de « participation à la société », et qu'il faut, conséquemment, autonomiser ou soutenir. Il est aussi intéressant de préciser que la loi distingue la sphère économique, qu'elle associe alors à la norme de l'« autonomie économique » et de son défaut qu'est la pauvreté, de la sphère sociale, qu'elle associe à la norme de l'« intégration » et de la « participation », et de leur défaut qu'est « l'exclusion sociale ». Ainsi, la Loi 112 reproduit la distinction hégélienne entre le « système des besoins » et la « société civile », tout en précisant que la pauvreté est cette condition d'un humain « qui est privé des ressources, des moyens, des choix et du pouvoir nécessaires » pour pouvoir prendre activement part à ces deux sphères de manière autonome. Conséquemment, suivant cette conception de la pauvreté, la loi propose un soutien adapté et personnalisé à chaque pauvre, afin qu'il puisse se remettre de manière autonome vers le chemin de son autonomie et de sa participation. Le problème, et nous aurons la chance de revenir sur celui-ci à plusieurs reprises, est que la société, ses principes et

ses sphères, à commencer par la norme de l'autonomie économique dans ce que Hegel appelle le « système des besoins », n'est jamais comprise comme étant génératrice de pauvreté et d'inégalités. Si, dans l'optique de la loi, il faut prendre en compte et agir sur les « causes » de la pauvreté, celles-ci se réduisent aux différents facteurs contingents qui font en sorte qu'une personne n'aura pas la « possibilité de prendre part à la richesse universelle », comme l'écrit Hegel, tel que ses « conditions de talent, de santé, de capital, etc. » (Hegel, 2013, § 237, p. 400), mais non pas aux conditions mêmes qui font en sorte que les humains sont rendus interdépendants, pour leur travail et leur subsistance, d'un système complexe qui tend à exclure les moins aptes à y participer. Ce faisant, ces personnes moins aptes se retrouvent constamment remises en face de leur inaptitude, qu'elles doivent pouvoir corriger par elles-mêmes en ayant recours à la pléthore de techniques, qui se raffinent et se diversifient suivant les facteurs sur lesquels elles prétendent pouvoir agir⁴¹.

C'est tout ce que nous allons retenir sur la Loi 112, pour plutôt consacrer l'espace qui nous est imparti à ce qui a été écrit sur celle-ci. Dans ce chapitre, nous allons donc présenter les différents textes, à l'exception des mémoires qui ont été déposés à l'Assemblée nationale dans la période de consultation qui a précédé son adoption, qui traitent de cette loi.

⁴¹ Robert Castel, dans *Les métamorphoses de la question sociale* (1995), associe cet acharnement à l'« insertion » au « mythe de Sisyphe » en précisant que la « consolidation progressive [des politiques d'insertion qui, au début, se veulent provisoires] marque l'installation dans le provisoire comme régime d'existence (p. 422). En d'autres termes, la réinsertion, ou l'autonomisation, devient le substitut acceptable à l'inclusion ou à l'autonomie, afin de préserver la diffusion généralisée de cette norme, qui, lorsqu'elle n'est pas intériorisée convenablement par les individus, les détermine à la « populace ». Castel mentionne aussi qu'il faudrait regarder en face l'éventualité que certaines populations soient « inintégrables » (*Ibid.*, p. 419). Toutefois, contrairement à Hegel qui en fait une impossibilité structurelle, Castel associe cette impossibilité à la « conjoncture actuelle » qu'il relie aux transformations de l'État social qui sont survenues à la fin des années 1970 avec la fin du fordisme, ou ce qu'il appelle les « politiques d'intégration » pour les opposer aux « politiques d'insertion » (*Ibid.*, p. 418).

2.2 Les textes en faveur de la Loi 112

Les 46 auteurs des 30 textes qui offrent une appréciation positive de la Loi 112 peuvent être distingués comme suit : 27 sont, ou ont été, des professeurs affiliés à une institution d'éducation supérieure dont 15 en travail social (Denis Bourque, Yvan Comeau, Jean-Pierre Deslauriers, Louis Favreau, Lucie Fréchette, Henri Lamoureux, Gérald Larose, Jocelyne Lavoie, Frédéric Lesemann, Robert Mayer, Clément Mercier, Jean Panet-Raymond, Pierre-Joseph Ulysse et Yves Vaillancourt), 4 en théologie (Lise Baroni, Michel Beaudin, Yvonne Bergeron et Guy Côté), 3 en sciences politiques (Pascale Dufour, Diane Lamoureux et Alain Noël), 3 dans le domaine de la santé (Maria De Koninck, Sophie Dupéré et Michel O'Neill) et 2 en sociologie (Guy Fréchet et Jocelyne Lamoureux); 6 sont des fonctionnaires dont 3 au Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale du Québec (MESSQ – Frédéric Savard, Marie-Renée Roy et Anne O'Sullivan), 2 à l'Institut national de santé publique du Québec (INSPQ – Anika Mendell et Élisabeth Mercier) et 1 à la Bibliothèque du Parlement canadien (Chantal Collin); 4 travaillent dans le milieu associatif et communautaire (Céline Beaulieu, Vivian Labrie, William Ninacs et Annie Plamondon); 2 sont des contributrices d'un centre privé de réflexion et d'influence (*think tank*) qu'est le *Caledon Institute* (Francine Gareau et Sherri Torjman); 1 économiste (François Aubry); 1 est ancien député péquiste (Camil Bouchard); 1 jésuite engagé auprès des communautés de base (Guy Paiement); 1 juriste qui a contribué à l'écriture de la version populaire de la loi (Pierre Issalys); 3 étudiants (Anne-Marie Béliveau, Éric Gagnon et Florence Larocque).

Parmi les professeurs en travail social, 8 d'entre eux ont contribué à la rédaction de deux manuels scolaires destinés aux élèves en travail social : *La pratique de l'action communautaire* (2008) et *L'organisation communautaire : Fondements, approches et champs de pratique* (2008). Relevons aussi que plusieurs auteurs de ces textes ont été engagés dans le processus qui a mené à l'adoption de cette loi et dans les organes

qu'elle a institués par la suite. Par exemple, Vivian Labrie est considérée par plusieurs comme la leader du mouvement qui a mené à cette loi en fondant en 1998, à partir du Carrefour de pastorale en monde ouvrier de Québec, le Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté, qui deviendra le Collectif pour un Québec sans pauvreté (Collectif pour un Québec sans pauvreté, 2006). Aussi, Alain Noël a été le premier directeur du Centre d'étude sur la pauvreté et l'exclusion (Noël, [s.d.]), un centre que la Loi 112 a institué. Finalement, se distingue de l'ensemble un groupe de chrétiens de gauche rassemblés autour du *Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoise* (CETECQ) qui a rédigé *L'utopie de la solidarité au Québec : Contribution de la mouvance sociale chrétienne* (Baroni et al., 2011). Qui plus est, il est intéressant de relever que le *Caledon Institute*, qui est désormais intégré à cet autre groupe privé de réflexion et d'influence qu'est le *Maytree*, s'était donné pour mission de produire des connaissances et des analyses relatives à la lutte à la pauvreté qui seraient « orientées vers des solutions et des idées prêtes et conçues pour des politiques afin d'aller au-delà de la description des problèmes et de l'assignation de blâmes »⁴² (Maytree, 2017, traduction libre). Finalement, relevons que le *Maytree* se décrit entre autres ainsi : « Nous collaborons avec des organisations de la société civile, des conseillers politiques, des employeurs et des institutions majeures afin de construire des communautés fortes et vitales. »⁴³ (*Ibid.*, traduction libre)

⁴² « And [the Caledon Institute] would be solutions-oriented, moving beyond describing problems and assigning blame to crafting policy-ready ideas. »

⁴³ « We collaborate with civil society organizations, policy advisors, employers, and major institutions to build strong and vital communities. »

2.2.1 Les principales raisons pour appuyer la Loi 112

D'abord, le fait que le Québec soit la première province à s'être dotée d'une telle loi permet à plusieurs auteurs de souligner son caractère « novateur », que l'on relie à la priorisation de la lutte à la pauvreté (Noël, 2002, p. 103), à « l'importante mobilisation citoyenne » qui y a mené (Mendell, 2010, p. 1), « au renouvellement de la social-démocratie » (Aubry, 2002, p. 1) ou encore à la « co-construction démocratique de politique publique » (Vaillancourt et Aubry, 2014). Pour Lesemann et Ulysse, non seulement « la Loi 112 rompt avec les perspectives traditionnelles qui ne considèrent la pauvreté qu'en termes pécuniaires ou de seuils », mais surtout, « [la référence à la notion d'exclusion] induit un mode d'action dont l'apport est de renvoyer aux rapports de pouvoir structurant la société en général, ainsi qu'aux relations sociales génératrices de pauvreté » (2004, p. 248).

L'un des textes provenant de l'Institut national de santé publique du Québec écrira que « [l'adoption de la Loi 112] s'inscrit dans une législation pertinente pour la santé publique puisqu'elle est un exemple d'une politique publique favorable à la santé » (Mercier, É. et Mendell, 2009b, p. 1). Les textes de Gérald Larose et d'Alain Noël vanteront l'approche de la loi qu'ils considèrent respectivement comme étant « intégrée, intersectorielle et préventive » (Larose, 2002, p. 5) et « longitudinale, intégrée et participative » (Noël, 2002, p. 109). Ceux-ci considèrent aussi que la loi rompt avec l'approche de dernier recours selon laquelle les individus auraient droit à une aide seulement lorsqu'ils auraient épuisé leurs actifs, pour alors permettre alors aux personnes d'assurer et de cheminer vers leur autonomie en accumulant des actifs (*Ibid.*).

Si nous pouvons ranger ces dernières vues du côté d'un certain réformisme social, il va sans dire que plusieurs propagandistes de la loi y voient un puissant outil de transformation sociale s'inscrivant à contre-courant du néolibéralisme, des structures

de domination, de la récupération étatique du communautaire ou par les professionnels et les experts. Ainsi, Labrie affirme qu'il faut refuser « de laisser la société québécoise se néolibéraliser » et qu'un « Québec plus humain sera nécessairement plus souverain, plus autonome par rapport aux courants visibles et invisibles de la loi du plus fort » (Labrie, 2000, p. 88, 91). La suivant de près, Diane Lamoureux écrira que le Collectif se sera opposé à la « résurgence de la pauvreté sous l'impact de la mise en place de politiques néo-libérales » (Lamoureux, D., 2003, p. 1). Ou encore, on écrira que le « Collectif a en quelque sorte gagné le pari stratégique de contrebalancer la pression des forces du marché et de la mondialisation par le rassemblement des forces sociales [et] a modifié le cadre de pensée et d'action sur les plans politique, économique, social et culturel » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 235). Dans le même ordre d'idées, Pascale Dufour ajoutera que le Collectif, « en choisissant de travailler sur les représentations sociales de la pauvreté, [...] a modifié la structure idéale dominante » (Dufour, 2004, p. 175). Deslauriers traite de la Loi 112 comme l'un des rares « gains démocratiques » du mouvement communautaire témoignant de son pouvoir d'influence et de sa capacité à revendiquer et à négocier avec l'État, en faisant reconnaître sa différence, plutôt qu'à se faire instrumentaliser (2014, p. 154-155). Quant au jésuite Guy Paiement, il a écrit qu'aux côtés de la Marche mondiale des femmes et les manifestations contre la guerre en Irak, le collectif pour une loi contre la pauvreté fait partie de ces trois tribunes principales qui témoignent d'un besoin d'autre chose que l'expertise pour nous adapter et pour chercher comment fonctionner dans le nouvel environnement international (2003, p. 54-55).

Encore, certains vanteront la synergie dont témoigne l'adoption de cette loi, qui est le fruit d'une collaboration réussie et à venir entre plusieurs acteurs et organes de la société québécoise. On associera alors la Loi 112 à un exemple de « la nécessaire complémentarité des institutions publiques et des structures locales non étatiques » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 298), d'un « dialogue » et d'une « délibération

démocratique réussie » entre « l'État » et les « réseaux sociaux » qui marquent « un pas dans la direction d'une société plus active et réflexive, susceptible de construire des projets communs viables et ancrés dans le réel » (Noël, 2002, p. 112). De plus, pour ce même auteur, la Loi 112 s'inscrit dans une volonté et une capacité du secteur communautaire à faire reconnaître la « pertinence de [son] nouveau discours par rapport au modèle tripartite jusque-là défini par l'État, le patronat et les syndicats » Le communautaire est reconnu par l'État comme un acteur à part entière capable de former son propre discours et son propre public (*Ibid.*, p. 104).

Une fonctionnaire du Ministère de l'Emploi et de la solidarité sociale ajoutera, à propos du premier plan d'action gouvernemental qui a suivi l'adoption de la loi, qu'il « vise à créer une synergie forte entre les partenaires concernés par la pauvreté et l'exclusion, afin d'innover, de décloisonner l'action institutionnelle et de faire évoluer les pratiques » (O'Sullivan, 2007, p. 58). À propos de cette même stratégie, Lesemann et Ulysse (2004, p. 251-252) diront qu'elle est « axée sur le développement social » et « qu'un secteur privé socialement responsable et une société civile forte et bien organisée sont un gage de réussite ». Malgré quelques différences entre les textes, il est intéressant de relever que tous s'appuient sur une conception de la société civile qui est inclusive et qui est apte à régler le problème de la pauvreté. On accorde alors aux rapports interpersonnels et intercommunautaires ayant cours dans la société civile, et basés sur le dialogue, l'ouverture et la tolérance, la capacité de créer des liens entre les individus inclus et exclus de la société mais aussi entre les différents programmes et organisations qui sont concernés par la lutte à la pauvreté.

Poursuivons avec ce qui pourrait être l'épicentre idéologique de la Loi 112 que ce dernier extrait a déjà mis en évidence et autour duquel s'accordent absolument toutes les promotrices et tous les promoteurs de la Loi 112 : l'importance de la participation des personnes en situation de pauvreté à la lutte à la pauvreté. Parmi les 30 textes traitant de manière positive de la Loi 112, seuls les textes d'Issalys (2005) et de Roy

et *al.* (2008) n'en traitent pas. Tous les autres textes, pourrait-on dire, ne tarissent pas d'éloges quant à cet aspect de la loi. Nous chercherons, dans les pages qui suivent, à dégager l'argumentaire et sa cohérence interne pour appuyer la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté.

D'abord, relevons que certains textes n'offrent pas un argumentaire très détaillé à ce propos et se contentent plutôt de qualifier positivement la participation des pauvres avec des termes génériques comme « novateur » (Dufour, 2004, p. 160; Plamondon, 2006, p. 43), « original » (Mercier, É. et Mendell, 2009b, p. 5) et « intéressant » (Mendell, 2010, p. 5). On écrira aussi que cette loi « institutionnalise la participation citoyenne dans la lutte contre la pauvreté et l'exclusion » (Aubry, 2002, p. 7).

Et si cette loi « institutionnalise la participation citoyenne », elle en est aussi le résultat. Quelques textes utilisent alors la métaphore spatiale « du bas vers le haut (*bottom up*) » ou « par le bas » (Aubry, 2002; Dufour, 2004, p. 172; Noël, 2002, p. 103) pour qualifier cette manière de faire une loi. Ce « bas » est alors associé à la « société civile » et aux « personnes pauvres elles-mêmes » et à la favorisation de « l'autonomie et l'implication des personnes et des communautés (*empowerment*) » (Noël, 2002, p. 103). Un autre texte traitera d'une « mise en réseau de milliers de personnes, d'associations diverses et de syndicats » (Bourque *et al.*, 2008, p. 37). Et un autre insistera pour dire qu'avec cette loi, « [c]e ne sont plus seulement les représentants élus qui élaborent les lois, mais le « peuple » lui-même » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 244). L'article de Dufour porte essentiellement sur cet aspect du processus ayant mené à la loi et elle conclut que « les stratégies adoptées par le Collectif de 1995 à 2002 ont permis l'inversion des termes de la structure idéale de représentation » (*Ibid.*, p. 181).

Dans le même ordre d'idée, la participation telle que déployée pour et par la loi est conçue par la négative, en l'opposant à ce qu'elle ne serait pas. Noël (2002, p. 103) oppose donc cette « nouvelle façon d'aborder le social » à « la participation des

usagers à des mécanismes formels préalablement mis en place par l'État », et Dufour (2004, p. 180) à « l'approche punitive qui a prévalu jusqu'[alors dans le domaine de la lutte à la pauvreté] ». De plus, Diane Lamoureux, qui situe sa réflexion théorique dans « la perspective de ces luttes sociales contre l'accroissement de la pauvreté » que sont « la Marche *Du pain et des roses* en 1995, puis la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000*, de même que l'action du *Collectif pour une loi pour l'élimination de la pauvreté* » (2003, p. 1), distingue « deux types presque idéaux de stratégie de lutte à la pauvreté » (*Ibid.*, p. 5) qui peuvent être « complémentaires » bien qu'ils « procèdent d'univers conceptuels extrêmement différents et recèlent des conséquences politiques presque à l'opposé » (*Ibid.*). La première stratégie est celle qui « met l'accent sur les besoins » (*Ibid.*), et la seconde est « celle qui insiste sur les droits » et qui est « beaucoup plus prometteuse sur le plan de la citoyenneté » (*Ibid.*, p. 7). Le passage suivant témoigne bien de tout le potentiel que l'auteure attribue à cette deuxième approche : « L'insistance passe donc de la déshumanisation inhérente à la misère à l'appartenance à l'humanité qui justifie la lutte commune contre cette misère qui produit des effets déshumanisants. » (*Ibid.*, p. 7) Dans le même ordre d'idées, Paiement (2003, p. 53) fera référence « aux droits des personnes exclues à s'intégrer dans la société ».

Une autre opposition qui est faite consiste à dire que la loi « intervient plus sur les causes que sur les conséquences de la pauvreté » (Bouchard, 2003). Dans un autre texte, on voit qu'on peut affirmer que la loi agit sur les causes de la pauvreté, en l'opposant « aux traditionnelles revendications » associées à la satisfaction des besoins matériels des pauvres :

Elle intervient davantage sur les causes de la pauvreté même si, en matière de conséquences, le gouvernement essaie de répondre aux traditionnelles revendications liées à l'accès des plus démunis à l'emploi, au revenu, au logement, à l'éducation et à la santé, ainsi qu'à celles portant sur le respect de leurs droits à l'intégration et à la participation sociale. (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 254)

Plus largement, certains textes feront le lien entre la participation citoyenne et un type de régime social que l'on associe à la « démocratie ouverte et [à] un système social participatif » (*Ibid.*, p. 245) ou encore à un processus s'y rapportant que l'on appelle la « démocratisation du social » et qui « suppose une plus grande participation des citoyens et une implication des personnes et des communautés dans la définition et la mise en œuvre des politiques publiques » (Noël, 2002, p. 111). D'autres associeront « la participation des citoyens et des premiers concernés » à des inspirations provenant des « modèles européens » (Bouchard, 2003), et plus particulièrement de la France et de sa prise en compte de la problématique de l'exclusion (Labrie, 2000, p. 85).

Selon trois textes, la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté est une nécessité stratégique de premier ordre (Dupéré *et al.*, 2011, p. 256; Larocque, 2011, p. 898; Noël, 2002, p. 109). C'est peut-être la formule catégorique du Collectif qu'un texte reprend qui exprime au mieux cette idée : « lutter contre la pauvreté sans les pauvres conduit inmanquablement à lutter contre les pauvres » (Ninacs *et al.*, 2003, p. 12). Cette idée est aussi associée à une problématisation des mécanismes politiques de représentation qui suggère un étroit rapport de dépendance entre la représentation politique et la redistribution matérielle, de sorte qu'il faut réformer les « modes traditionnels d'échange et de participation [...] principalement développés par et pour les personnes à « haut-statut » » pour que les personnes en situation de pauvreté puissent se représenter politiquement afin de développer des « politiques adéquates de lutte contre la pauvreté » (Larocque, 2011, p. 898).

Il nous apparaît tout à fait intéressant de relever comment cette insistance sur la participation des personnes en situation de pauvreté à la lutte à la pauvreté a pu être réinterprétée par une fonctionnaire de la direction générale adjointe des politiques de solidarité sociale du Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale pour asseoir le

droit de son Ministère d'intervenir de manière très précoce et intime dans la vie des personnes pauvres. Voici ce qu'elle écrit :

La Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale reconnaît que les personnes en situation de pauvreté sont les premières à agir pour transformer leur situation et celle des leurs. Il importe de travailler avec elles pour les aider à développer leur potentiel. Les interventions doivent débiter dès la grossesse et favoriser et soutenir les apprentissages des enfants de famille de milieu défavorisé. (O'Sullivan, 2007, p. 62)

Finalement, nous aimerions terminer cette section en résumant les trois développements les plus importants qui sont offerts pour soutenir l'idée même de la participation des pauvres à l'élaboration des politiques publiques qui les concernent. Le premier est offert par des auteurs rassemblés autour du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoise. Suivront un passage de la conclusion du livre d'Ulysse et Lesemann portant sur la non-discrimination des pauvres et l'argumentaire offert par Vaillancourt et Aubry en réponse à une critique qui vise justement la participation des pauvres.

Ainsi, dans l'introduction, les coordonnatrices de l'ouvrage sur la contribution de la mouvance sociale chrétienne au Québec demandent et répondent ceci :

Comment recomposer la finalité humaine éclatée? Comment reconfigurer le monde? Nous portons la conviction que, pour y parvenir, il nous faut le faire avec les êtres laissés pour compte et à partir d'eux. (Baroni *et al.*, 2011, p. 9)

La réponse au problème ne saurait être plus claire. Le passage suivant exprime bien cette idée et comment elle s'insère dans l'horizon chrétien :

Un peu comme ce dieu de la Grèce antique qui retrouvait vie quand ses pieds touchaient la terre. De façon plus précise, c'est *la qualité des relations* vécues avec les personnes souffrantes qui nous en apprend beaucoup sur nous-mêmes et sur l'évangile. (*Ibid.*, pp. 65-66)

Et nous pouvons déjà relever que la « qualité des relations vécues avec les personnes souffrantes » devient ici la clé de voûte vers la connaissance de soi et de l'Évangile. Concernant ce « rapport à l'autre dans l'engagement de groupes chrétiens », ces auteurs traiteront d'une « *solidarité prioritaire* avec les secteurs et les personnes négligées ou vulnérables qu'ils *accompagnent* et dont ils soutiennent la participation à des projets comme *sujets* et non comme objets d'une assistance » (*Ibid.*, p. 235). Le passage suivant est encore plus révélateur de leurs raisons pour stimuler la participation des pauvres :

[L'espérance issue de l'annonce du Règne] appelle un renversement des rapports sociaux habituels, et place les petits au centre plutôt qu'à la marge. Elle vise notamment à ce que toute personne, même jugée inapte selon les critères d'un monde productiviste, soit associée à la marche de la société et à la création de liens sociaux significatifs. Elle cherche par le fait même à mettre en cause tout ordre social qui instrumentalise des personnes ou des groupes en les réduisant au statut de figurants, de capital humain ou de producteurs-consommateurs. Elle travaille à mettre sur pied des structures, des lois et des institutions capables de respecter et de promouvoir la dignité de toute personne quelle qu'elle soit. (*Ibid.*, p. 292-293)

Et cette inclusion passe d'abord et avant tout par une reconnaissance intersubjective fondée sur la moralité :

Les oubliés, les victimes, les exclus, les malades et les dépossédés comptent en même temps sur la solidarité de leurs sœurs et frères humains. [...] Pour eux, la première révélation est celle d'exister aux yeux de quelqu'un, de rencontrer un visage ami. Tout lieu où une telle expérience est vécue leur fait déjà toucher quelque chose d'un monde profondément nouveau, proche et libérateur. C'est ce qui leur permet de porter la souffrance, et même l'injustice, sans en devenir hargneux ou violents. (*Ibid.*, p. 297)

Si nous voulions rassembler tous ces morceaux pour obtenir un argumentaire cohérent, nous obtiendrions ce qui suit : pour mettre sur pied des institutions capables de reconnaître universellement la dignité de toute personne, il faut placer au centre de

des interventions les exclus des systèmes générateurs d'exclusion, sans pour autant les instrumentaliser. Conséquemment, ces interventions doivent favoriser la construction de nouveaux rapports sociaux fondés sur la capacité d'agir, la dignité et la subjectivité de ces mêmes exclus, afin qu'ils puissent toucher et ressentir la possibilité de ce nouveau monde et prendre directement part à sa construction. On suppose par la suite que ces expériences de subjectivisation de ceux et celles qui sont exclus pourront alors se généraliser à partir de ces expériences isolées pour former la nouvelle société espérée.

Quant à lui, le livre d'Ulysse et Lesemann est plus optimiste quant au potentiel inclusif de la société actuelle. Pour eux, la Loi 112 devient le point de pivot qui réalise l'articulation harmonieuse des contraires :

En ce sens, la Loi 112 devient le pilier « d'un modèle qui soit équitable pour les individus, susceptible de renforcer la cohésion sociale », un modèle de société dont le fonctionnement repose sur l'équilibre entre la compétitivité et la solidarité, la justice et l'équité, la croissance économique et le développement durable, la participation et la représentation. Les rapports entre l'État québécois et la société civile ne peuvent donc être pensés uniquement en termes d'intérêts sectoriels. Ils s'appuient sur des engagements – globaux ou séquentiels – respectant la primauté d'égalité de droit et de citoyenneté et visant l'élimination des formes de discrimination de genre, de race, de statut social ou de classe. Ce sera la raison d'être même de ces stratégies de lutte contre la pauvreté que de faire en sorte que les individus en situation de pauvreté soient traités de manière équitable et qu'ils puissent participer pleinement à la vie en société en tant que citoyens à part entière, quels que soient leur âge, leur lieu de résidence, leur sexe, leur classe, leur origine ethnique. (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 298)

Dans ce cas, les stratégies de lutte à la pauvreté doivent permettre aux personnes en situation de pauvreté d'être considérées comme des citoyens comme les autres et sans discrimination, afin qu'ils puissent participer pleinement à la vie en société. On viserait à réhabiliter la primauté d'égalité de droit et de citoyenneté qu'on applique

aux personnes en situation de pauvreté, une réhabilitation qui permet d'aller au-delà des intérêts sectoriels et de renouer vers une conception globale de la société bien articulée entre la société civile et l'État. Ce qui est intéressant dans l'amalgame des critères d'exclusion que font Lesemann et Ulysse (résidence, sexe, classe, origine ethnique), c'est qu'ils prêtent à la société civile la capacité de dissoudre l'exclusion même qu'elle génère, en la comparant à d'autres critères d'exclusion qui ne sont pas produits par la société civile comme le sexe et l'origine ethnique, par exemples.

Et, c'est peut-être le texte de Vaillancourt et d'Aubry, relevant de l'Alliance de recherche universités-communautés *Pauvreté invalidante, citoyenneté habilitante*, qui propose l'argumentaire le plus complet en appui à ce qu'ils appellent le

[...] principe à la base de l'émergence, du contenu et de la mise en application de la Loi anti-pauvreté [qu']est le fait que les personnes en situation de pauvreté et d'exclusion sociale (et leurs associations) doivent être les premières à agir pour transformer leur situation. (2014, p. 29)

C'est que leur argumentaire vise justement à répondre aux critiques, à l'égard de ce même principe, de Vincent Greason, que nous aborderons sous peu, qu'ils résument comme relevant « d'un complot néolibéral dont l'objectif est de "soutirer au gouvernement sa responsabilité première dans la lutte contre la pauvreté" » (2013, p. 4; cité dans *Ibid.*). À leur avis, cette

manière de diminuer et de ridiculiser l'importance du principe de la participation des personnes pauvres [...] ne convainc pas [parce qu'elle] ne tient pas compte d'avancées philosophiques majeures des trente dernières années au sein du mouvement de lutte contre la pauvreté et celui des personnes handicapées. (*Ibid.*)

Ces « avancées philosophiques majeures » sont surtout celles du mouvement des personnes handicapées, le Mouvement de vie autonome, pour qui la participation des personnes visées par les politiques publiques représente une revendication historique (*Ibid.*, p. 29-30). Selon eux, cette « vision innovatrice » contient « deux exigences » :

1) les organismes du tiers secteur « doivent être contrôlés et dirigés par des personnes handicapées »; 2) « les personnes handicapées et leur réseau d'associations ne sont pas uniquement des utilisateurs ou des consommateurs mais des architectes et des co-construteurs de réformes de politiques sociales » (*Ibid.*, p. 30). Puis, ils citent un passage d'un rapport du *Roehrer Institute*, un institut de recherche qui faisait la promotion de l'inclusion des personnes avec des handicaps physiques ou intellectuels, indiquant que l'« État providence a aussi été critiqué pour avoir sous-estimé l'importance de certaines composantes du bien-être des individus : leur autodétermination et leur participation aux décisions qui les concernent » (*Roehrer Institute*, 1993, p. 18, cité dans *Ibid.*, p. 30).

2.2.2 Les origines proches et éloignées de la loi selon ses promoteurs

Dans cette section, nous présenterons les manières dont sont traitées, dans les textes qui appuient la Loi 112, ses origines proches et éloignées. Nous distinguerons donc les éléments de contexte plus immédiats relevant de la conjoncture des influences internes et externes à la société québécoise les plus éloignées dans le temps. Bref, nous chercherons à relever dans les textes les origines les plus lointaines que chaque texte identifie et les acteurs qui y sont associés, afin de dégager la manière qu'ont les propagandistes de cette loi de se raconter l'histoire de leur succès législatif. Cette relecture nous mènera à une diversité d'horizons historiques allant de la Marche des femmes de 1995 jusqu'à la fin du 19^e siècle avec la première encyclique sociale *Rerum Novarum* et les communautés religieuses actives en provenance d'Europe qui ont fourni au Canada français « une gamme complète d'institutions catholiques à vocation sociale » (Baroni et *al.*, 2011, p. 71). Nous serons à même de constater qu'autant l'histoire de la Loi 112 que son appréciation est fonction de la thèse que les auteurs veulent démontrer.

En ce qui concerne la manière qu'ont certains promoteurs de la Loi 112 de concevoir la conjoncture dans laquelle celle-ci a pris forme (Dufour, 2004, p. 174-175; Labrie, 2003, p. 13; Noël, 2002, p. 103-104; Plamondon, 2006, p. XI; Ulysse et Lesemann, 2004, p. 131), nous résumerons leurs vues dans cette phrase : c'est une réaction des acteurs de la société civile québécoise, dans laquelle on inclut, dépendamment des auteurs, les citoyens, le mouvement des femmes, le milieu communautaire, les syndicats, le développement local et la santé et les services sociaux, inspirée par la promotion de l'idée d'éliminer la pauvreté faite par l'ONU depuis 1993, à la tendance mondiale de globalisation néolibérale des marchés à laquelle le Québec se ralliait à travers l'objectif du « déficit zéro » de Lucien Bouchard. Et cette revendication a trouvé écho dans la présence d'un gouvernement social-démocrate cherchant à « rassurer la partie gauche de son électorat » et d'un nouveau chef, Bernard Landry, soucieux des enjeux sociaux (Dufour, 2004).

En ce qui concerne les influences internationales de la Loi 112, les auteurs qui en traitent mentionnent tous que le Québec s'est inspiré du rapport Despouy de 1995 qui prescrit l'adoption de loi-cadre par les États afin de se doter d'une stratégie de réduction de la pauvreté. Et il est d'autant plus intéressant de relever comment ces auteurs comprennent cet engagement de l'ONU. Vivian Labrie y voit « le résultat de longues années d'action militante », dont celle d'ATD Quart Monde, et « l'effet d'un constat effrayé de la croissance exacerbée des écarts et des inégalités sur la planète » (2000, p. 84). Quant à Ninacs, et ses collaboratrices, ils écrivent que c'est « suite à la pression internationale » que l'ONU a « décidé de décréter [...] une journée internationale de l'élimination de la pauvreté » (2003, p. 3). Ils écrivent aussi que le rapport Despouy est venu répondre « à l'absence de mesures concrètes pour la réalisation [des engagements des pays membres] » en prônant « l'encadrement des politiques nationales par une loi » (*Ibid.*, p. 3-4). Plamondon mentionne que l'« action du Collectif [pour un Québec sans pauvreté] se situe dans le contexte très large d'une

lutte globale contre la pauvreté » qu'elle fait débiter en 1993 avec la proclamation onusienne de la Journée internationale pour l'élimination de la pauvreté (2006, p. 8).

Finalement, Ulysse et Lesemann (2004) consacrent une section, « Sur les traces des institutions internationales » (pp. 256-260), dans laquelle ils affirment que l'ONU a marqué le ton quant à la priorité donnée à la lutte la pauvreté en « proclamant 1996 *Année internationale pour l'élimination de la pauvreté*, et la période 1997-2006 *Première Décennie des Nations Unies pour l'élimination de la pauvreté* ». Selon eux, cette priorité accordée à des enjeux sociaux comme la pauvreté et l'exclusion sociale est fonction d'un retour du balancier qui donne suite aux « pressions néolibérales des années 1980-1990 [qui] ont entraîné de fortes réductions dans les dépenses sociales et une délégitimation des politiques keynésiennes » (*Ibid.*, p. 255). Le gouvernement québécois, précisent-ils, lors du Sommet de Copenhague de 1995, auraient alors adopté une « approche "hybride" », qui vise à « faciliter l'insertion en emploi (la participation au marché) », et à « favoriser l'inclusion et la participation à la vie en société (exigence de la citoyenneté démocratique) » (*Ibid.*, p. 256). Ils poursuivent en faisant référence à des publications d'institutions internationales qui ont emboîté le pas comme la Banque mondiale, l'Organisation de coopération et de développement économiques, le Fonds monétaire international, et le Conseil européen (*Ibid.*). Plus précisément, en ce qui concerne la Banque mondiale, ils affirment que « l'accent sur la lutte contre la pauvreté et l'exclusion » est survenu au moment où son « *Comprehensive Development Framework* » (cadre de développement intégré) s'est :

un peu distancié des politiques d'ajustement structurel des années 1980-1990, auxquelles plusieurs critiques – y compris Joseph Stiglitz [son ex-économiste en chef] lui-même – attribuent des effets dévastateurs, tels qu'une plus grande marginalisation des individus, l'augmentation du chômage, la montée de la pauvreté et l'approfondissement des inégalités. (*Ibid.*)

La suite de cette section s'attarde aux ancrages théoriques de ce mouvement qui permettent de bien saisir la logique qui préside à cette compréhension du problème de

la pauvreté et à ses solutions, dont la suscitation de la participation. Ainsi, ils comprennent cette nouvelle priorisation comme un « important effort d'intégration, dans l'analyse de la pauvreté, de la notion de *capabilities* d'Amartya Sen, soit la capacité des individus à réaliser pleinement leur potentiel » (*Ibid.*, p. 257) tout en précisant que :

[c]ette conception compréhensive et multidimensionnelle fait résulter la pauvreté d'une inaptitude à profiter des possibilités offertes en raison d'incapacités individuelles (santé déficiente, faible scolarité, absence d'éducation de base, formation professionnelle insuffisante, manque de ressources) ou d'incapacités inscrites dans des dysfonctionnements d'ordre social, politique et économique (injustices sociales, inégalités de genre, exclusion, rupture des liens sociaux, manque d'accès aux ressources collectives et à la justice, etc.). (*Ibid.*)

Conséquemment, la solution est, font-ils valoir en faisant référence aux visées du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), d'octroyer une aide qui

visé généralement à renforcer les institutions démocratiques et la capacité nationale à promouvoir et respecter les droits humains, à instituer des mécanismes efficaces de participation de la société civile et des citoyens, à professionnaliser l'administration publique afin qu'elle devienne transparente et responsable et, enfin, à faciliter une gestion économique et financière encourageant le développement de l'esprit d'initiative privée. (*Ibid.*, p. 258)

Il s'agit donc, pour eux, d'une « réforme de la gouvernance aux niveaux local et national » qui accorde une place importante à des « processus participatifs », afin de mieux comprendre et agir sur la pauvreté et l'exclusion sociale. Selon eux, ces processus permettent autant « de mieux rejoindre les préoccupations et les priorités des individus concernés », que de les « responsabiliser », « d'accroître leur confiance mutuelle et de garantir leur adhésion à des objectifs qu'ils auront collectivement déterminés » (*Ibid.*, p. 259). Dans ce scénario, et en faisant référence au « *Rapport*

sur le développement dans le monde publié par la Banque mondiale en 1997 », ils précisent qu'il « importe toutefois de remarquer que la référence au marché reste centrale », puisque ce rapport stipule que « le marché et l'État sont complémentaires, puisqu'il incombe au second de mettre en place les bases institutionnelles nécessaires au fonctionnement du premier » (Banque mondiale, 1997, p. 4, cité dans *ibid.*, p. 259-260). Lesemann et Ulysse concluent cette section en « dédui[sant de ces références] qu'une importante évolution s'est faite dans la prise de position des institutions internationales » (*Ibid.*).

D'abord, il va sans dire que plusieurs textes ne dépassent pas la conjoncture immédiate de laquelle a émergé la Loi 112 que nous venons tout juste de nommer et leur histoire commence en 1995 avec la Marche du pain et des roses, et la promotion de l'ONU de l'élimination de la pauvreté (Bouchard, 2003; Labrie, 2000, 2003; Lamoureux, D., 2003; Larose, 2002; Mendell, 2010; Mercier, É. et Mendell, 2009b; Noël, 2002). Et que d'autres ne traitent nullement de l'histoire de cette loi (Gagnon et Labrie, 2011; Issalys, 2005; Lamoureux, J., 2001; Larocque, 2011; O'Neil et Dupéré, 2006; O'Sullivan, 2007).

L'autre période historique à laquelle on associe les origines de la Loi 112 se situe dans les années 1960 et 1970. Aubry associe la Loi 112 à la social-démocratie qui trouve toujours à se renouveler depuis la « Révolution tranquille » (2002, p. 1). Pour Pascale Dufour, la Loi 112 est associée à deux sources qui proviennent des années 1970 : le « projet politique du PQ » qu'elle appelle le « néocorporatisme », c'est-à-dire une « relation État-société qui laisse une place significative à la concertation » (p. 163), et la « tradition des mouvements d'éducation populaire [qui] puise sa légitimité dans « l'expérience vécue » et les « savoirs pratiques des premières personnes concernées » (2004, p. 163, 179). Pour Ninacs et ses collaboratrices, l'histoire de la Loi 112 débute avec celle du :

Carrefour de pastorale en monde ouvrier (CAPMO) qui est une organisation mise sur pied dans la ville de Québec en 1978 par les prêtres et laïcs proches de l'Église catholique et qui cherche, par l'action, à atteindre une plus grande justice sociale. (2003, p. 1)

Il ajoute que le « groupe s'inspire depuis toujours de la théologie de la libération » (*Ibid.*). Le texte de Plamondon situe l'action du Collectif « dans le contexte large d'une lutte globale contre la pauvreté, d'abord au niveau international, puis au Québec, à travers l'histoire du mouvement communautaire » (2006, p. 8). Le texte offre ensuite un tableau présentant une « chronologie des événements » qui commence au niveau national, en 1977, avec la « lutte du Front commun des personnes assistées sociales du Québec pour l'amélioration des conditions des personnes appauvries » (*Ibid.*). Ulysse et Lesemann affirmeront que la « Loi 112 est le produit d'une longue tradition de lutte allant des associations pour la défense des droits sociaux (ADDS), nées au cours des années 1970, à Solidarité populaire Québec (SPQ) » (2004, p. 225). Le texte de Larocque, quant à lui, fait brièvement référence à des ouvrages états-uniens qui ont traité de la valorisation de l'engagement des pauvres dans la prise des décisions dès les années 1960 aux États-Unis, dans le contexte de leur guerre à la pauvreté (2011, p. 886).

C'est dans les deux manuels scolaires destinés aux élèves de travail social que l'on trouve les histoires plus détaillées de ce qu'ils appellent l'« organisation communautaire » (Bourque *et al.*, 2008) et l'« action communautaire » (Lamoureux, H. *et al.*, 2008). Malgré quelques différences dans leur manière d'apprécier ce que nous nommons la police de la participation, ces deux ouvrages présentent les années 1960 comme l'époque lors de laquelle ces pratiques ont vu le jour et se sont formalisées au Québec en concentrant des influences alors extérieures au Québec ou des initiatives qui étaient isolées et exploratoires.

D'abord, tous deux reconnaissent que ces pratiques auraient d'abord été explorées au Québec par des pionniers de l'« action sociale catholique » autour de la Jeunesse

ouvrière catholique (JOC) et de la Jeunesse étudiante catholique (JEC) dans les années 1930 à 1960 (Bourque et *al.*, 2008, p. 22-23) auxquels l'autre manuel ajoute le « mouvement de la jeunesse catholique féminine (JOCF) (Lamoureux et *al.* 2008, p. 83). Ces derniers associent ces pratiques à « trois pionnières » de « l'organisation communautaire avant la Révolution tranquille » que seraient Marin Gérin-Lajoie, Thérèse Casgrain et Simonne Chartrand (*Ibid.*, p. 83). Le manuel sur l'« organisation communautaire » relate aussi que les prêtres ont joué un rôle important dans la création des caisses populaires, comme les agronomes dans le développement rural à partir de l'animation de cercles agricoles (Bourque et *al.*, 2008, p. 23). Et, concernant les influences extérieures, tous deux les situent du côté des États-Unis et de l'Angleterre, et les associent au « syndicalisme », aux « *Settlements* américains » ou au « réseau des *university settlements* » entre les années 1880 et 1910 qui seraient devenus les *Community Centers* des grandes villes américaines » (Bourque et *al.*, 2008, p. 22; Lamoureux et *al.* 2008, p. 83). Ces « centre communautaires » auraient ensuite évolué vers « les comités citoyens » de la « période américaine de "guerre à la pauvreté" » comme « façon de concrétiser ce désir de démocratie locale » (Lamoureux et *al.*, 2008, p. 83). Le livre de Bourque et ses contributeurs font aussi référence à quelques figures marquantes du développement des pratiques d'organisation communautaire aux États-Unis (Saul Alinsky, Ralph Nader, Martin Luther King et César Chavez) qu'ils associent tous à la « *grassroots democracy* », soit « l'instauration dans les communautés locales de contre-pouvoirs face aux autorités publiques ou privées » (*op. cit.*, p. 9). De plus, ils reconnaissent que ces pratiques au Québec auraient aussi connu des influences latino-américaines autour de la tradition des mouvements des « communautés chrétiennes progressistes » à laquelle sont associées des pratiques comme l'« éducation populaire », l'« alphabétisation » et la « conscientisation » et un seul idéologue qu'est Paulo Freire (*Ibid.*). Ces derniers insistent pour affirmer que « l'organisation communautaire se compose donc essentiellement de savoirs d'action qui émanent de l'expérience sur le terrain » (*Ibid.*, p. 23).

C'est donc sans surprise que c'est dans les années 1960 que, toujours pour ces auteurs, ces pratiques se formaliseront et représenteront même « une des sources d'inspiration pour procéder au rattrapage du Québec et à sa modernisation » (Bourque *et al.*, 2008, p. 23). Ils traiteront alors d'« innovation sociale » et de « rupture » (*Ibid.*). Pour Lamoureux *et al.*, les « premiers comités de citoyens » forment donc le « symbole d'une nouvelle mentalité fondée idéologiquement sur la participation » et « l'affirmation de la responsabilité citoyenne comme complément à celle de l'État et des autres acteurs sociaux » (*op. cit.*, p. 14). À ces comités que l'on retrouve surtout « en milieu urbain », s'ajoutent, « en milieu rural » l'« animation sociale » et la « planification régionale » comme cette première initiative étatique québécoise que fût « la création en 1963 du Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ) » (*Ibid.*, p. 16). Ces derniers opposeront ces nouvelles pratiques à celles du passé et leurs protagonistes que sont « l'approche individuelle » de la « charité sociale catholique » et la « domination cléricale » (*Ibid.*, pp. 17, 19).

Le livre écrit par le groupe de chrétiens de gauche est celui qui offre la plus longue histoire des origines de la Loi 112 (Baroni *et al.*, 2011). C'est qu'ils inscrivent le Carrefour de pastorale en monde ouvrier (CAPMO), l'organisme « d'où a germé et où a été élaboré, au cours d'un long processus citoyen, le projet de la loi qui vise à l'élimination de la pauvreté et de l'exclusion sociale » (*Ibid.*, p. 20), dans la « mouvance sociale chrétienne » qui a contribué à « l'utopie de la solidarité au Québec », une « mouvance » qui tire ses sources de l'Europe et du Vatican vers la fin du 19^e siècle. Voyons comment ces auteurs racontent cette histoire dans un chapitre dont le titre exprime bien la visée des auteurs : « Une mémoire à reconstituer : un siècle d'engagement social chrétien » (*Ibid.*, pp. 67-102).

Cette mémoire est à reconstituer, pour ces auteurs, parce que le « néolibéralisme a soumis notre époque à une « grande noirceur » aux proportions planétaires [dont l']impact se double, au Québec, [en raison] de la vulnérabilité causée par le délestage

de nos racines historiques d'avant 1960 » (*Ibid.*, p. 66). Et il est intéressant de noter qu'avant même de s'engager dans cette reconstitution, ils légitiment leur long détour historique en s'appuyant sur des travaux d'historiens, comme Lucia Ferretti qui, dans une revue du livre *Les origines catholiques de la Révolution tranquille* de Michael Gauvreau (2008), affirme que

[l'Église et la religion catholiques ont fourni au Canada français] les mécanismes sociaux d'encadrement et un sens de l'identité nationale qui lui ont permis d'affronter son destin avec des institutions qu'il s'est forgées, qu'il contrôlait et qui, à l'époque, travaillaient à son émancipation [...]. (Ferretti, 2008, cité dans *ibid.*, p. 70).

Le moment le plus ancien de leur histoire commence donc avec « l'insurrection de 1837 » à la suite de laquelle « l'Église se voit reconnaître une nouvelle liberté d'action et même un leadership social [dans les secteurs] des services sociaux, hospitaliers et d'éducation [dont elle] fera la base de son engagement social » (*Ibid.*, p. 71). De plus, les auteurs signalent que c'est

[g]râce à l'afflux de nombreuses communautés religieuses dites « actives » en provenance d'Europe [que] le Canada français possède, à la fin du XIX^e siècle, une gamme complète d'institutions catholiques à vocation sociale. (*Ibid.*)

Ensuite, les auteurs indiquent que la publication de la première encyclique sociale *Rerum Novarum*, en 1891, a retenti comme un « "coup de tonnerre inattendu" » (*Ibid.*, p. 71) qui aura ouvert à plusieurs interventions à vocation sociale qui ont émané du clergé : une lettre pastorale de Mgr Bruchési sur la question ouvrière en 1903, les Ligues du Sacré-Coeur en 1911 et leur « rencontre provinciale sur la situation du mouvement syndical », la « formation de la première centrale syndicale nationale et catholique, la Confédération des travailleurs catholiques du Canada (CTCC) » en 1921, la création de « l'École sociale populaire (ÉSP) (futur Centre justice et foi) » en 1911, et les « Semaines sociales du Canada » animées par l'ÉSP qui auront lieu de

1920 à 1958 (*Ibid.*, pp. 71-72). Les auteurs affirment alors que « [c]ommence, à cette époque, une longue tradition d'éducation sociale » qu'ils opposent à la « pastorale traditionnelle » pour en faire une « contribution à l'auto-organisation de la société dans tous ses secteurs essentiels » (*Ibid.*, p. 72). À cette pénétration de la doctrine sociale de l'Église par le haut, les auteurs ont senti le besoin d'affirmer que cet « engagement social inspiré par le catholicisme connaît une grande floraison même avant que la hiérarchie s'intéresse à *Rerum Novarum* » (*Ibid.*) comme en témoignerait cette énumération :

[...] caisses populaires (1901), Association catholique des jeunes Canadiens (1904), Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (1907), première coopératives agricoles (1903); Cercles d'études féminins (Marie Gérin-Lajoie, en 1909), Union des cultivateurs catholiques (1924), JOC (1926), JEC (1932), etc. (*Ibid.*)

Dans les années 1930, suite à la Grande Crise, les auteurs signalent que cette tendance, à travers le groupe de l'École sociale populaire « s'adosse à *Quadragesimo Anno* pour proposer un "corporatisme non étatique" » qu'ils définissent comme une « coopération entre associations de patrons et syndicats ouvriers d'une même branche de production » (*Ibid.*, p. 73). Le « paradigme corporatiste, écrivent-ils, basé sur la coopération et la participation » devait servir de substitut, une troisième voie, qui allait mettre en échec le libéralisme économique tout en permettant d'éviter les dérives socialiste et communiste (*Ibid.*, pp. 72, 74). Les années 1940 auront été marquées par le « mouvement de réforme de l'entreprise » qui plaidait pour une « participation des travailleurs à la propriété, à la gestion et aux bénéfices de l'entreprise » devant refonder la « polarité patronat/salariés » que le corporatisme laissait intact (*Ibid.*, p. 76). Les années 1950, quant à elles, se caractériseraient par un « repli conservateur de l'Église » dans ses plus hautes sphères et un « abandon de son mouvement social » pour se concentrer dorénavant à la « réforme des mœurs » et à des activités de pastorale (*Ibid.*, p. 77-78).

Le chapitre se poursuit ainsi en dégagant les traits marquants de chaque décennie pour en arriver aux « jalons d'une trajectoire d'un siècle » où les auteurs insistent pour relever « cette constance presque sans faille, d'un contexte et d'un projet à l'autre : le souci de mettre sur pied, d'animer ou de valoriser des "corps intermédiaires" autonomes, ou une société civile forte, si importante de nos jours » (*Ibid.*, p. 97). De plus, dans la tranche traitant des années 1990, les auteurs traitent à nouveau de la Loi 112 comme un exemple des nombreuses réalisations qui témoignent d'un « mouvement social qui s'élargit et gagne en conscientisation et en organisation », malgré « les effets structurels d'un néolibéralisme qui a maintenant pris son élan » (*Ibid.*, pp. 94-95).

2.2.3 Ce qu'on dit du Québec en général quand on appuie la Loi 112

Dans cette section, nous avons cherché à dégager ce que disent de la société québécoise en général les auteurs qui ont pris parti pour la Loi 112 et surtout les associations qu'ils font entre la Loi 112 et la société québécoise.

D'abord, certains vont écrire que cette loi, et le mouvement communautaire dont elle est issue, participent du « renouvellement de la social-démocratie » et de son « mode spécifique d'expression » que l'on oppose, encore une fois, au néolibéralisme (Aubry, 2002, p. 1; Ulysse et Lesemann, 2004, p. 283). De plus, lorsque leurs analyses versent dans les affirmations comparatives, sans pour autant faire la démonstration des différences concrètes entre les sociétés qu'ils comparent, les auteurs ont tendance à opposer la société québécoise de ses voisins nord-américains (Binet, 2003), à la placer à l'avant-garde de ceux-ci (Larocque, 2011, p. 884; Mendell, 2010; Mercier, É. et Mendell, 2009a, p. 5; O'Sullivan, 2007, p. 55; Roy *et al.*, 2008), ou encore pour dire qu'elle manifeste un certain degré plus élevé de solidarité qu'eux (Dufour, 2004, p. 171). On rapproche aussi le Québec des modèles européens (Noël, 2002, p. 104) et

plus particulièrement des modèles français (Labrie, 2000, p. 85), nordiques (Bouchard, 2003) ou belges (Larocque, 2011, p. 884).

Plus modestement, et insistant davantage sur la continuité que sur la rupture, un juriste ayant participé à la rédaction de la proposition citoyenne écrira que cette loi « s'inscrit dans un processus historique de développement et d'approfondissement de l'État de droit au Québec » (Issalys, 2005, p. 2).

C'est dans les livres sur les politiques, pratiques et stratégies d'insertion en emploi et de lutte contre la pauvreté (Ulysse et Lesemann, 2004), et la mouvance sociale chrétienne (Baroni et *al.*, 2011) que nous avons pu, encore une fois, dégager le plus d'éléments. D'abord, à la fin de ce premier livre, les auteurs proposent quelques traits qui caractérisent la société québécoise dans une section intitulée « Un retour nécessaire à la "spécificité" québécoise » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 294-298). Ils affirment donc qu'il « existe bien une "spécificité" québécoise, une manière propre de penser la société et de combiner le social, l'économique et le politique » et ils ventileront cette « spécificité » en sept traits distincts (*Ibid.*). Pour notre propos, nous citerons seulement les points 4 et 7 qui concernent respectivement la Révolution tranquille et le rôle des organismes communautaires au Québec :

4) Les institutions québécoises sont caractérisées par un effort continu de concilier harmonieusement les acquis de la démocratie représentative issue des révolutions libérales des siècles passés – britannique, française et américaine – et ceux de la démocratie participative héritée de la Révolution tranquille. Celle-ci représente en soi l'exemple réussi d'un large mouvement de "contre-pouvoir" qui, en se transformant en "pouvoir constituant", a provoqué l'extension de l'espace public québécois à des groupes et à des catégories qui en étaient jadis exclus; [...]

7) Comme on l'a déjà mentionné, les organisations et les réseaux locaux ont toujours une [*sic.*] joué un rôle stratégique pour assurer l'accès aux ressources et garantir les droits de citoyenneté au Québec. Depuis plus d'une dizaine d'années, les mouvements

sociaux, les groupes de femmes et de défense des droits, les organismes communautaires, les syndicats ne cessent tous de mener des actions et de lancer des appels demandant au gouvernement du Québec de renforcer ses actions relatives à la pauvreté et à l'exclusion. [...] Les organismes réunis autour du Collectif ont eu, au cours des cinq dernières années, suffisamment d'influence pour contribuer activement à la réorientation des politiques gouvernementales. (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 295-296)

En ce qui concerne le livre sur la « mouvance sociale chrétienne », celui-ci contient un chapitre intitulé « La société québécoise : problématiques et tendances de fond » (Baroni et *al.*, pp. 105-146) dans lequel ils livrent un « portrait impressionniste » du Québec et des tendances internes et externes qui le travaillent. Si le caractère « impressionniste » de ce chapitre en complique le résumé, nous croyons qu'en nous accrochant à ce qu'il exprime du Québec à travers la Loi 112 nous pourrions bien reproduire son propos. Ainsi, le chapitre commence par poser que « [n]ous vivons dans un monde de démesure et de contraste profonds dont certains sont littéralement scandaleux » et que, « [t]raversé par ces réalités [...], le Québec actuel n'échappe pas au tiraillement » (*Ibid.*, p. 105). La tendance mondiale de fond est alors caractérisée par « la mondialisation néolibérale », la « globalisation marchande envahissante » et un État qui « perd progressivement ses moyens d'intervention, voire sa capacité normative, pour renverser ou du moins corriger la situation » (*Ibid.*, pp. 110-111). La phrase-clé est la suivante : « Ce faisant, comme à chaque moment de son évolution, le Québec continue de rêver de façon efficace. » (*Ibid.*, p. 107) Et, devant les problèmes de l'« égocentrisme postmoderne [qui] se faufile dans les espaces flottants de notre indispensable *Charte des droits et libertés* » et de « *l'impolitique*, c'est-à-dire du défaut d'appréciation globale des problèmes », qu'ils reprennent de Pierre Rosanvallon, ils affirment que, « heureusement, nombre de personnes et de groupes n'en restent pas là et, par un engagement imaginatif, combattent cette tendance au repli dévastateur et reconstruisent une pratique à partir d'autres repères » (*Ibid.*, pp. 122-123). Et ils donnent comme exemple, en note de bas de page, la Loi 112.

2.2.4 Résumé du point de vue des protagonistes de la Loi 112

Pour résumer le point de vue des promoteurs de la Loi 112, nous dirions que cette loi doit être soutenue parce qu'elle permet de reconnaître la dignité des personnes en situation de pauvreté en insistant sur leur pouvoir citoyen, de sorte qu'elles doivent être mises à contribution dans la lutte à la pauvreté. À cet effet, la Loi 112 serait exemplaire puisque le processus qui a mené à son adoption a respecté ce principe et a placé les personnes en situation de pauvreté en son centre. C'est que, comme il est question de pauvreté, les personnes en situation de pauvreté sont les mieux placées pour connaître et agir sur la pauvreté. D'autant plus que de les reconnaître comme des citoyens à part entière capables de participer à la construction de politiques publiques rompt le cercle vicieux des stigmates, des discriminations, des représentations qui sont induites autant par la pauvreté que par les différentes formes d'assistance qui leur sont destinées et qui les confinent à un rôle passif. Devant le « tout économique », il y a une reconnaissance du social et des conséquences de l'économique comme la pauvreté et l'exclusion.

En ce qui concerne les origines de la Loi 112 et de la spécificité de la société québécoise, cette prise en compte du social s'ancre dans une tradition de la solidarité au Québec qui prend forme à travers un tissu communautaire actif et soucieux de prendre part à la bonne marche de la société et d'une affirmation populaire qui sait résister aux mauvaises influences extérieures. Contre les technocrates, les politiciens et la classe d'affaires, la société civile, et les organismes communautaires deviennent ici les chiens de garde et les promoteurs d'une conception de la justice sociale ancrée dans le vécu, dans le local, dans le réel des personnes. Cette mouvance, si elle a connu des pionniers avant les années 1960, a surtout éclos lors de la Révolution tranquille avec les aspirations modernisatrices de la société québécoise et de son désir d'affirmation de soi. S'il s'agit bien d'une spécificité québécoise qui témoigne du dynamisme de sa société civile et de sa « mouvance sociale chrétienne » (Baroni et

al., 2011), cette même société se trouve bien perméable aux bonnes influences extérieures comme l'ONU et les différentes pratiques participationnistes considérées comme étant émancipatrices qui ont été développées aux États-Unis et en Amérique latine.

2.3 Les textes contre la Loi 112 et les textes mitigés

Comme nous l'avons mentionné, les textes qui critiquent la Loi 112 sont beaucoup moins nombreux. Ils sont au nombre de 8 et ils ont été écrits par : la Ligue des droits et libertés (Filion, 2002); Lionel-Henri Groulx (2003), un historien du travail social; Lucie Lamarche (2007; avec Greason, 2008), une juriste travaillant sur les droits économiques, sociaux et culturels et partenaire de la Ligue des Droits et libertés; Vincent Greason (2004, 2013; avec Lamarche, 2008), un travailleur du milieu communautaire dans la région de l'Outaouais; et le Front commun des personnes assistées sociales du Québec (Jetté *et al.*, 2011), un regroupement national, comme son nom l'indique, de défense des droits des personnes assistées sociales.

En ce qui concerne les trois textes mitigés, ils ont été écrits par : Pierre-Joseph Ulysse, un sociologue qui avait fait l'apologie de la Loi 112 dans un livre écrit avec Frédéric Lesemann (2004), s'est montré plus ambivalent dans un autre texte quant à son appréciation de la loi et des stratégies québécoises de lutte à la pauvreté (2007); Christine Cadrin-Pelletier (2013), une déléguée du Centre justice et foi au Collectif pour un Québec sans pauvreté; et Myriam Jézéquel (2005), une juriste.

Mis à part Lucie Lamarche et Myriam Jézéquel, qui, en tant que juristes, et surtout parce qu'elles ne promeuvent pas la participation des pauvres, peuvent être comprises comme des actrices absolument extérieures à la police de la participation, nous pouvons dire que les critiques de la Loi 112 sont aussi associés à la police de la

participation; ils enseignent et écrivent sur la participation et la pratiquent, dans le cas des employés d'organismes communautaires. La section qui suit nous permet donc d'entrevoir les tensions internes à la police de la participation et ses débats. L'objet que nous tentons donc de cerner qu'est l'esprit de la police de la participation n'est pas homogène; toutefois, comme nous le verrons, certains auteurs cherchent à l'homogénéiser volontairement, en ridiculisant ses critiques internes, ou involontairement, en ignorant tout simplement ses critiques. Dans cette section, nous allons donc analyser les critiques de la Loi 112, mais l'analyse finale que nous offrirons visera surtout l'esprit majoritaire de la police de la participation qui réussit à imprégner cette fonction de sa vision, de sa rationalité et à lui fournir sa direction. Une analyse historique de l'évolution de l'esprit de la police de la participation du Québec qui saurait prendre en compte la dynamique dialectique interne qui l'anime et sa manière de se re-synthétiser perpétuellement en fonction de ses différentes critiques en les intégrant serait certainement intéressante, mais dépasse le cadre de notre mémoire.

2.3.1 Les principales raisons pour critiquer la Loi 112

Un argument qui est souvent répété autant par Groulx, Lamarche que Ulysse contre la Loi 112 est que celle-ci, en reconnaissant le droit particulier des pauvres à la subsistance, et nous pourrions ajouter à la réinsertion, morcelle l'espace des rapports sociaux réciproques, que l'État providence s'était engagé à élargir, dans lequel des sujets de droits universels peuvent évoluer, et en isole par le fait même les bénéficiaires de ce droit particulier que sont les pauvres⁴⁴. Par exemple, Groulx écrit :

⁴⁴ Cet argument présuppose un horizon libéral, républicain et égalitariste dans lequel les individus doivent être soumis à et reconnus par un seul et même droit. C'est un argument libéral classique que l'on retrouve aussi tôt que chez Tocqueville. Robert Castel, dans *Les métamorphoses de la question*

« Au lieu de permettre l'élargissement des droits sociaux, on crée des droits spéciaux par lesquels les personnes ciblées deviennent, de facto, des citoyens de seconde zone. » (Groulx, 2003, p. 213)

Un autre argument contre la Loi 112 que Groulx et Lamarche partagent, est, et nous traduisons ici Lamarche, qu'elle opère

« une subtile transition conceptuelle en passant de l'approche de l'État-providence garant de la dignité humaine (redistribution de la richesse pour tout le monde, incluant les pauvres, par l'intermédiaire de programmes et de bénéfices sociaux) vers l'approche de l'État néolibéral (la gestion des niveaux dysfonctionnels de la pauvreté s'accompagnant de la responsabilisation des individus envers leur propre bien-être). » (Lamarche, 2007, p. 150, traduction libre)

Alors que la Loi 112 représente, comme nous l'avons relevé, pour plusieurs de ses protagonistes, un exemple de la capacité de la société québécoise à agir à contre-courant du néolibéralisme, pour ses critiques elle représente plutôt un engagement explicite de celle-ci dans le néolibéralisme mondialisé. Dans un texte écrit conjointement, Lamarche et Greason (2008) conçoivent les institutions de surveillance (*monitoring*) que la Loi 112 met en place, comme l'Observatoire de la pauvreté et de l'exclusion sociale, comme relevant d'une importation des méthodes de nouvelle gestion publique du milieu des affaires basée sur l'atteinte de résultats mesurables dans la lutte à la pauvreté, contribuant de ce fait même à faire de la pauvreté une abstraction mesurable d'autant plus isolée de ce que peut représenter la pauvreté du point de vue autant des personnes qui la vivent que des droits humains.

sociale, introduit très bien ce passage de Tocqueville en nous invitant à « méditer » le jugement qu'il exprime de « l'infériorité intrinsèque du droit au secours » : « Les droits ordinaires sont conférés aux hommes en fonction de quelque avantage acquis sur leurs semblables. Celui-ci [le droit au secours] est accordé en raison d'une infériorité reconnue. Les premiers mettent ces avantages en relief et les constatent. Le second place en lumière cette infériorité et la légalise. » (*Mémoire sur le paupérisme*, p. 35, cité dans Castel, 1995, p. 286)

Ce faisant, c'est par l'intermédiaire des indicateurs de taux de pauvreté que les pays de l'OCDE pourront se comparer entre eux, et les auteurs soulignent l'empressement qu'a manifesté la société québécoise pour se réappropriier ces indicateurs (*Ibid.*). Et, Greason (2004, pp. 6-7) voit dans la loi une transformation du rôle de l'État dans la lutte à la pauvreté où celui-ci abandonne « son rôle dans la mise en place des programmes sociaux et services publics universels », pour devenir un catalyseur de la « régionalisation et de la municipalisation de la lutte à la pauvreté ». Le Fonds québécois d'initiatives sociales, un fonds entériné par la loi, servira alors à réorienter vers le local, les groupes communautaires et le secteur privé, les initiatives se réclamant de la lutte à la pauvreté en faisant des offres de financement dans ce sens (*Ibid.*). Le Front commun des personnes assistées sociales du Québec associe non pas la loi en elle-même, mais plutôt le premier plan de lutte contre la pauvreté, d'une part, en « réelle incohérence face à la Loi 112 » (Jetté *et al.*, 2011, p. 17), et, d'autre part, en « parfaite cohérence idéologique avec un projet socio-économique néolibéral » (*Ibid.*, p. 18).

Groulx, quant à lui, écrit que ce projet est « libéral, car il voit davantage la sortie de la pauvreté par le marché que par la garantie de droits sociaux », et il ajoute que le véritable objectif poursuivi par l'État, à travers cette loi, serait plutôt d'équilibrer ses « finances publiques » en limitant ses « interventions en ciblant des segments de la population pauvre et vulnérable, en encourageant ceux-ci à sortir de la dépendance étatique pour acquérir une autonomie économique par le marché du travail » (2003, p. 217). Comme l'écrit Lamarche, dans cette perspective, la dignité personnelle est étroitement associée à l'autonomie économique individuelle : « la dignité du pauvre est celle qui lui permet d'acquérir son autonomie et non d'exercer ses droits » (2005, p. 7). Dans le même ordre d'idées, Filion, de la Ligue des droits et libertés, critique cette nouvelle conception de l'État qui, en s'autorisant à devenir l'animateur des individus, familles et collectivités afin que celles-ci deviennent les premiers

responsables de la transformation de leur situation, se dégage de ce fait même de sa responsabilité de garant de l'effectivité des droits sociaux (2002, p. 17).

En ce qui concerne les liens entre la participation des personnes en situation de pauvreté à la lutte à la pauvreté et la Loi 112, les critiques de la Loi 112 sont plus hésitantes. Seuls les textes de Lamarche, de Greason et du FCPASQ en ont traité. Lamarche a admis, lors d'un colloque sur la Loi 112, s'être « longtemps tue en raison du profond respect que [lui] inspire, du point de vue démocratique, la démarche ayant mené à l'adoption de cette Loi [et avoir ainsi] préféré publier hors Québec. » (2005, p. 1) Lamarche dira donc que « la seule expression populaire n'est pas garante du fait qu'une initiative ainsi portée réponde aux exigences des normes internationales et nationales en matière de droits de la personne » (*Ibid.*). Elle affirme aussi que le « droit démocratique des pauvres de participer à la conception des politiques qui les affectent ne devraient pas permettre d'avoir comme résultat la diminution de la substance de leurs droits humains » (traduction libre, *id.*, 2007, p. 157). Elle relève aussi que « certains prétendent que "la société civile est la mieux placée" pour connaître et défendre les droits humains » (traduction libre, *ibid.*, p. 157), et qu'il y a « une tension entre le processus démocratique et la substance des droits humains » (*Ibid.*). Et si le texte de Greason (2004) pose la question, dans son titre même, à savoir si « la Loi 112 est un pas en avant ou un pas en arrière pour le pouvoir citoyen », la réponse est moins claire. Alors qu'il reprend les arguments avancés par plusieurs groupes communautaires dans leur mémoire rédigé dans le cadre des procédures ayant mené à l'adoption de la loi stipulant qu'« écouter [les personnes en situation de pauvreté], c'est la meilleure manière de répondre à leurs besoins (car ce sont des expert-E-s), et la meilleure façon de combattre les préjugés » (*Ibid.*, p. 7), il ne répond pas directement à la question. Cependant, Greason craint que la Loi 112 permette une « régionalisation de la lutte à la pauvreté » qui circonviendrait le pouvoir citoyen des pauvres à des enjeux strictement locaux, délaissant de ce fait même l'arène nationale de la défense collective des droits (*Ibid.*). Finalement, le

FCPASQ apprécie la démarche participative, qui « a été un temps fort de sensibilisation, d'éducation et un lieu pour développer les solidarités », bien qu'elle n'ait « pas amené d'améliorations concrètes pour les personnes assistées sociales » (Jetté *et al.*, 2011, p. 16).

Lamarche a aussi affirmé que cette loi, et plus particulièrement l'article 9, qui traite des « actions liées au renforcement du filet de sécurité sociale et économique » (2002, L.Q., c61), « nous dit au fond que dans nos sociétés néo-libérales, la pauvreté est un fait matériel et politique incompressible pour lequel on crée implicitement un droit de subsistance » (2005, p. 2). L'article de Filion ajoute que « le projet ne prend pas en considération les stratégies économiques génératrices de violations des droits humains et de pauvreté » (2002, p. 17).

Finalement, la Ligue des droits et libertés, Lucie Lamarche et le FCPASQ insistent pour dire que la loi n'est aucunement contraignante pour le gouvernement. Contre l'article 15, qui est devenu l'article 16 dans la deuxième mouture de la loi, duquel Camil Bouchard (2003), un protagoniste de la loi, a admis qu'il consistait en une « formule d'opting out pour le gouvernement », Filion (2002, p. 18) et Lamarche (2007, p. 142; 2005, p. 2) radicalisent la critique en insistant sur le fait que cet article entraîne la soumission des droits des pauvres à d'autres priorités nationales, de sorte que, par « effet d'interprétation », le gouvernement soit désormais mieux autorisé à se dégager de sa responsabilité envers le respect, non seulement, des droits sociaux s'adressant à l'ensemble de la population, mais aussi des droits particuliers des pauvres à l'assistance. Le rapport du FCPASQ mentionne ne pas avoir réussi, pour cause de la formulation nullement contraignante pour le gouvernement de la clause d'impact de l'article 20, à faire invalider devant les tribunaux un projet de règlement, appelé la « clause Tanguy » (Jetté *et al.*, 2011, p. 18), « qui impose une pénalité mensuelle de 100\$ aux assistés sociaux qui vivent chez un de leurs parents » (Cauchy, 2004).

2.3.2 L'histoire de la Loi 112 quand on la critique et les facteurs explicatifs

Seuls les deux textes de Lamarche (2007, 2008) s'engagent à proposer quelques facteurs sociohistoriques pouvant expliquer l'avènement de la Loi 112 au Québec. Et contrairement aux protagonistes de la loi, qui affirment qu'elle est le produit du modèle québécois, Lamarche défend qu'elle est « définitivement le résultat d'une approche globalisée et internationalisée de lutte à la pauvreté » (traduction libre, 2007, p. 152), ou encore qu'elle a été « significativement influencée par plusieurs courants internationaux différents incluant l'agenda néolibéral de gestion de la pauvreté au niveau global » (traduction libre, Lamarche et Greason, 2008, p. 1).

Plus précisément, voici comment Lamarche raconte ce récit. D'abord, elle concède que cette loi « est le résultat d'une longue campagne, initiée, par-dessus tout, par la société civile et les groupes anti-pauvreté du Québec » dont « personne ne questionne les habiletés, l'engagement politique ou la bonne foi » (2007, p. 144). De plus, elle rappelle que lors des sommets du Parti québécois sur l'emploi et l'économie de 1996, le gouvernement se serait alors engagé vers l'objectif « pauvreté zéro » en échange de l'acceptation de la société civile envers l'objectif « déficit zéro » qu'il proposait (*Ibid.*, p. 145). De plus, l'initiative de cette loi répondait à un besoin stratégique de la part des groupes anti-pauvreté afin de mieux réagir à l'adoption, en 1998, de nouvelles mesures resserrant l'accès à l'aide sociale et introduisant des pénalités pour ceux qui refuseraient des mesures d'employabilité (*Ibid.*). Aussi, elle mentionne que cette loi révèle un « apparent intérêt commun » entre les personnes sur l'aide sociale et celles dédiées à l'économie sociale, une interdépendance qui a été renforcée par le Fonds de lutte contre la pauvreté par la réinsertion au travail (*Ibid.*). Elle ajoute que la campagne d'adoption de la Loi 112, qui a été « motivée par [ces] deux concepts majeurs [que sont] la dignité et la participation démocratique », a « révélé un ensemble complexe de compréhensions politiques » (*Ibid.*, p. 146). D'un côté du spectre, elle situe ceux qui se ralliaient à « l'obligation de l'État de fournir un revenu

décent ou minimum fait de bénéfices sociaux ou d'une combinaison entre ceux-ci et des revenus d'emploi », alors que de l'autre, elle situe les

[...] représentants communautaires du secteur de l'économie sociale qui ont vu dans le projet de loi pour lutter contre la pauvreté, non seulement, une opportunité de création d'emplois mais aussi, et peut-être surtout, un processus de développement et d'autonomisation démocratique. (*Ibid.*)

Et Lamarche s'engage ensuite à présenter les influences extérieures pour nuancer la prétention qu'il s'agirait d'une loi « purement faite au Québec » (*Ibid.*, p. 148). Le premier lien qu'elle fait est entre le CAPMO, l'organisme qui a d'abord initié le mouvement vers l'adoption de la loi, et l'organisation internationale ATD Quart Monde qu'elle associe à la récente promotion de l'ONU d'éliminer la pauvreté (*Ibid.*, p. 148). Et quant aux influences idéologiques de l'ONU, Lamarche rappelle que l'insistance dont témoigne le rapport Despouy sur l'extrême pauvreté dans le monde quant à l'importance de la participation des pauvres dans les stratégies de développement sont étroitement associées à la théorie d'Amartya Sen sur les capacités humaines (*Ibid.*, p. 148). Ainsi, elle critique le fait que la conception de la pauvreté qui soit retenue dans la Loi 112 soit celle que l'on retrouve dans les théories de Sen et de la Banque mondiale, selon laquelle :

« on entend par "pauvreté" la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé des ressources, des moyens, des choix et du pouvoir nécessaires pour acquérir et maintenir son autonomie économique ou pour favoriser son intégration et sa participation à la société. » (en référence à l'article 2 de la Loi 112, cité dans Lamarche, 2005, p. 5)

Conséquemment, rappelle Lamarche, la pauvreté est dorénavant comprise comme étant « la transformation d'une personne en un être qui est incapable de subvenir lui-même à ses besoins minimaux de subsistance » (traduction libre, 2007, p. 148).

2.3.3 Ce qu'on dit du Québec quand on critique la Loi 112

Peu est dit de la société québécoise en tant que telle chez les critiques de la Loi 112 pour expliquer son avènement. En fait, seuls les textes de Lamarche (2007) et de Ulysse (2007) en traitent, et nous devons admettre que leur vue recoupe la nôtre. D'abord, Lamarche offre un seul passage qui traite de « l'état d'esprit » du Québec :

Le Québec est une société qui vit dans des rapports d'influence constants avec le monde. Sa position spécifique comme société distincte en Amérique du Nord explique largement sa quête pour "différents modèles". Cet état d'esprit est une caractéristique de l'État du Québec comme de sa société civile. (Traduction libre, 2007, p. 148)

Et Ulysse, quant à lui, écrit que la province se caractérise par son « approche communautaire » qui voit maintenant des « "structures médiatrices non étatiques" [se charger] d'intervenir sur la réinsertion dans l'emploi et sur les conditions plus globales de travail et de vie » (*op. cit.*, p. 54). Son article se termine avec le constat que la singulière synthèse qu'a opérée la société québécoise pour se réguler, en empruntant à divers modèles, l'entraîne dans des paradoxes :

Le caractère des lois, des mesures et des programmes mis en place porte souvent à dire qu'à l'opposé de la gestion dure de la pauvreté constatée aux États-Unis, le Québec recourt à un appareillage de lutte contre la pauvreté et l'exclusion constitué d'un ensemble d'espaces d'insertion et de participation : tables de concertation, instances territoriales, organismes communautaires, organismes de développement d'employabilité, entreprises d'insertion sociale ou d'économie sociale. [...] Le Québec se situe alors dans un entre-deux, entre le modèle de solidarité à la française et le modèle libéral américain, tout en empruntant de nombreux aspects de la social-démocratie des pays nordiques. Les paradoxes que génère ce système hybride et les résultats mitigés auxquels il aboutit exigent toutefois de penser de nouveaux arrimages entre la protection sociale et le travail, des formes de protection sociale différentes de celles qu'on a jusque-là connues dans le contexte de la société salariale. (*Ibid.*, p. 63)

Cependant, relevons que Ulysse demeure très discret dans son analyse de ces paradoxes. À partir de ce que Lamarche et Ulysse nous disent de la société québécoise pour expliquer pourquoi elle a pu se coincer de cette manière dans la lutte à la pauvreté, nous pouvons certainement retenir qu'autant elle cherche à se distinguer des autres modèles qu'elle s'en inspire et que les synthèses singulières qu'elle effectue l'entraîne dans des « paradoxes ».

2.3.4 Résumé du point de vue des critiques de la Loi 112

D'abord, nous pouvons poser que les critiques de la Loi 112 abordent cet objet à partir d'une perspective où l'État doit se faire le garant direct de la qualité de vie des individus sur la base de leur citoyenneté, soit leur appartenance à un État qui les reconnaît et leur garantit des droits sociaux indépendamment de leurs performances sur le marché du travail. Dans des termes hégéliens, nous dirions que la participation au « système des besoins » ne doit pas être à elle seule la condition pour reconnaître des droits à un sociétaire. En ce qui concerne le thème de la participation des personnes en situation de pauvreté, qu'ils associent aussi au « pouvoir citoyen », à l'éthique et à la démocratie, bien qu'ils manifestent généralement une appréciation positive à son égard, ils posent que la participation des personnes pauvres à la lutte à la pauvreté n'est pas une condition suffisante pour convenablement lutter contre la pauvreté, même qu'ils constatent plutôt l'effet inverse. De ce fait, ils inscrivent cette insistance de la participation et de la responsabilisation des individus pauvres tant aux plans de leur insertion sur le marché du travail que de leur implication dans la conception de politiques publiques et d'initiatives locales dans le courant néolibéral où l'État délaisse son rôle de pourvoyeur de services directs et universels à la population pour plutôt animer la société civile pour qu'elle s'engage elle-même dans le développement de son capital humain et social. Ainsi, et Lamarche a relevé ce

point, avec la Loi 112, le gouvernement québécois aurait alors saisi l'occasion d'entrelacer les intérêts et les approches tant du milieu communautaire que de l'économie sociale avec les intérêts des personnes pauvres pour faire des premiers, qui le demandaient avec la Loi 112, l'intermédiaire privilégié dans cette animation de la société civile qui passe entre autres par la responsabilisation des personnes en situation de pauvreté dans la lutte à la pauvreté. De plus, il est intéressant de relever que, pour les critiques de la Loi 112, la société québécoise se trouve dans un rapport ambivalent avec les autres pays développés, puisqu'elle tient autant à s'en distinguer qu'à s'en inspirer, comme c'est le cas pour son empressement à se doter d'indicateurs de performance sociale comme ses taux de pauvreté et d'exclusion sociale.

2.4 Vers une meilleure appréhension de la police de la participation du Québec et de son esprit

L'analyse de la Loi 112 et de ce premier corpus de textes qui traitent tous de la Loi 112 nous permet déjà de relever les ancrages institutionnels de la police de la participation du Québec, tout comme les conventions, les débats et les paradoxes qui traversent son esprit. Nous considérons alors les textes portant sur la Loi 112, et plus particulièrement ceux qui insistent sur la nécessité de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, comme les témoins privilégiés de l'esprit de la police de la participation du Québec. Il nous paraît d'autant plus intéressant de les analyser que ceux-ci se prononcent sur une percée importante de cette fonction dans la société québécoise; elle a réussi à faire adopter une loi qui sanctionne ses principes et ses pratiques par l'Assemblée nationale du Québec.

En ce qui concerne les ancrages institutionnels de la police de la participation, notre analyse des textes qui traitent de la Loi 112 et leurs auteurs nous apprennent que cette fonction est surtout soutenue par des individus associés au travail social, et plus

particulièrement à ce qu'ils appellent l'« action communautaire » (Lamoureux, H. *et al.*, 2008) et l'« organisation communautaire » (Bourque *et al.*, 2008). En effet, en concevant simplement la police de la participation comme étant cette fonction sociale qui réfléchit, et donc qui écrit, sur les raisons et les moyens pour susciter la participation d'individus et de groupes ciblés, nous constatons que le groupe le plus important (15 auteurs sur 46) est constitué de professeurs collégiaux et universitaires en travail social, et que ceux-ci ont tous insisté sur le principe de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté. C'est aussi parmi ce groupe que nous trouvons les arguments et les points de vue les plus étoffés sur la suscitation de la participation. Toutefois, le travail social n'est pas la seule discipline universitaire à accorder une importance à la participation; nous avons aussi trouvé des promoteurs de la participation du côté des sciences politiques, de la théologie, de la sociologie et des sciences infirmières. Nous avons aussi vu que le groupe d'auteurs associés à la « mouvance sociale chrétienne » (Baroni *et al.*, 2011) avait un point de vue très étoffé sur la participation des pauvres. Le dernier groupe qui a accordé une importance particulière à la participation dans un texte (Ninacs *et al.*, 2003), qui a été écrit avec un employé du milieu communautaire (William Ninacs), est composé de deux femmes (Francine Gareau et Sherri Torjman) qui relèvent directement d'un centre privé de réflexion et d'influence (*think tank*), le *Caledon Institute*.

Inversement, les seuls deux textes qui n'ont pas invoqué la participation des pauvres comme un argument pour appuyer la Loi 112 ont été écrits par un juriste (Issalys, 2005) et des fonctionnaires du Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale du Québec (Roy *et al.*, 2008).

Ces observations sur l'identité des promoteurs de la Loi 112 nous permettent d'affirmer que la police de la participation est une fonction sociale diffuse. Si nous retrouvons une forte concentration d'auteurs provenant des branches du travail social qui se nomment « l'organisation communautaire » et « l'action communautaire », et

qui servent à former les individus qui seront directement en contact avec les communautés à organiser et animer, il va sans dire qu'ils ne représentent qu'une partie de la police de la participation et qu'ils n'en ont donc pas le monopole. En effet, à partir des seuls textes faisant la promotion de la Loi 112 et de la participation des pauvres, nous trouvons aussi, en plus des professeurs associés à d'autres disciplines, des fonctionnaires, des chrétiens de gauche et des groupes privés d'influence. À ce propos, le cas du *Caledon Institute* et du *Maytree* nous paraît tout à fait significatif, puisque la création de « communautés fortes » se trouve au centre de leur stratégie pour diffuser des connaissances techniques prêtes à l'emploi pour la conception de solutions à la pauvreté afin « d'aller au-delà de la description des problèmes » (Maytree, 2017). Les connaissances relatives au problème sont donc dépréciées, contrairement à celles relatives aux solutions qui sont valorisées.

Aussi, notre lecture des textes des promoteurs de la Loi 112 nous a permis d'apercevoir deux problèmes importants. D'abord, il nous paraît frappant de constater la faiblesse de la mise en pratique, dans la loi même, du principe de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, et l'inexistence de cette observation chez les promoteurs de ce même principe. À cet égard, nous avons constaté que la participation des personnes pauvres aux organes qu'institue la Loi 112 n'est pas aussi centrale et fondamentale que la loi le prescrit, alors qu'elle considère qu'elles devraient être « les premières à agir pour transformer leur situation et celle des leurs » (2002, L.Q., c61, préambule); le seul organe qui fait une place aux pauvres est le Comité consultatif de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale, ceux-ci y ont trois places attirées sur les 17, et leur participation y est tributaire du fait d'être « des personnes auprès desquelles [des organismes ou des groupes représentatifs en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale] œuvrent » (*Ibid.*, art. 23). En d'autres termes, un pauvre, pour pouvoir participer à ce comité, doit être en relation, et probablement dans de bons termes, avec un organisme communautaire. Inversement, c'est le Ministre de l'Emploi et de la solidarité sociale qui semble être le

premier responsable de la lutte à la pauvreté, puisque c'est à lui que revient le pouvoir de recommander au gouvernement les personnes qui siégeront autant sur le Comité consultatif de lutte à la pauvreté et à l'exclusion sociale que l'Observatoire de la pauvreté et de l'exclusion sociale. Ajoutons que ce paradoxe n'a été soulevé par aucun des promoteurs de la Loi 112.

En plus d'ignorer ce rapport de dépendance des pauvres envers les organismes qui œuvrent auprès d'eux pour pouvoir participer à un organe central de la lutte à la pauvreté au Québec, les promoteurs de la Loi 112 ne font pas grand cas du fait qu'aucune personne en situation de pauvreté n'ait écrit de textes portant sur la Loi 112 ou n'occupe un rôle de leaders dans la lutte à la pauvreté dans la société civile. En effet, aucun texte ne fait mention d'une personnalité importante dans la lutte à la pauvreté qui serait en situation de pauvreté. Ce constat nous amène à nous demander : qui est-ce qui veut que les pauvres soient les premiers responsables de la lutte à la pauvreté? Comme cette revendication n'est pas portée par les pauvres eux-mêmes, il semblerait donc que la police de la participation veuille insuffler chez les pauvres la volonté d'être les premiers responsables de la lutte à la pauvreté afin que celle-ci soit menée pour et par eux. Or, la Loi 112 ne le leur en donne même pas les moyens. Nous pouvons aussi ajouter que la loi ne semble pas avoir produit de grands leaders parmi les pauvres, puisqu'aucun des textes écrit plus tardivement n'en fait mention.

L'autre problème que nous avons entrevu renvoie à un rapport tendu de la police de la participation à ses critiques, qui s'accompagne d'une forte pression à l'homogénéité à l'intérieur de celle-ci. En effet, nous avons vu que l'une des rares critiques de la Loi 112, Lucie Lamarche, exprimait ressentir un malaise à critiquer la Loi 112 et avait donc préféré publier à l'extérieur du Québec (2005, p. 1). Aussi, rares sont les textes critiques de la Loi 112 qui sont mentionnés par les textes promoteurs qui leur sont ultérieurs et qui auraient pu, et dû, en faire mention. Qui plus est, le seul texte pour la

Loi 112 qui fait mention d'un texte contre la Loi 112 tend plutôt à le ridiculiser qu'à en faire une critique généreuse; ses auteurs écrivent :

Il est tout de même surprenant de constater que certains auteurs ne semblent pas convaincus de l'importance réservée à la participation des personnes pauvres et de leurs associations à l'intérieur de la Loi anti-pauvreté. Pour Greason, par exemple, l'accent mis sur la responsabilité des acteurs sociaux dans la lutte contre la pauvreté, en particulier des personnes pauvres et des exclus, relèverait d'un complot néolibéral dont l'objectif est de "soutirer au gouvernement sa responsabilité première dans la lutte contre la pauvreté " (2013, p. 4). Cette manière de diminuer et de ridiculiser l'importance du principe de la participation des personnes pauvres et de leurs associations dans le développement de nouvelles politiques ne convainc pas. Elle ne tient pas compte d'avancées philosophiques majeures des trente dernières années au sein du mouvement de lutte contre la pauvreté et celui des personnes handicapées. (Vaillancourt et Aubry, 2014, p. 29)

Nous pouvons déjà mentionner que la critique de Greason est plus nuancée, bien qu'il traite des stratégies du pouvoir pour neutraliser la menace socio-politique que représente les pauvres (Greason, 2013, p. 4), que ce que l'extrait que Vaillancourt et Aubry ont traduit et cité le laisse paraître; Greason y traite davantage d'une relation dynamique entre responsabilisation et déresponsabilisation que d'un « complot néolibéral » :

A third common thread can be summed up in the concept of "responsibilization" with its double connotation: the "de-responsabilization" of government as the principal agent for fighting poverty and the "responsabilization" of new social actors, beginning with the poor themselves.⁴⁵ (Greason, 2013, p. 4)

⁴⁵ « Une troisième tendance commune peut être résumée par le concept de "responsabilisation" et son corollaire : la "déresponsabilisation" du gouvernement comme principal agent de la lutte à la lutte à la pauvreté et la "responsabilisation" de nouveaux acteurs sociaux, à commencer par les pauvres eux-mêmes. » (Traduction libre)

Nous ne voulons pas tant refaire ou poursuivre ce débat, que de chercher à savoir ce que peut signifier une telle insistance à protéger le principe de la participation des pauvres de la part de Vaillancourt et d'Aubry, si bien qu'ils sont prêts à faire de ses critiques des hommes de paille impertinents et aberrants. Selon nous, Vaillancourt et Aubry ont besoin, afin de renforcer la vision qu'ils défendent, de dénigrer la vision de Greason qui attaque de front la leur. Et il est intéressant de voir que ces deux visions s'opposent, entre autres, par le rôle qu'elles confèrent aux pauvres. Dans le cas de Greason, les pauvres ne sont pas tant des acteurs à considérer en tant que tels, qu'une réalité à éliminer parce qu'elle représente une violation des droits humains. Alors que pour Vaillancourt et Aubry, les pauvres sont des acteurs à qui l'on accorde un rôle grâce aux « avancées philosophiques majeures » survenues au sein « du mouvement de lutte contre la pauvreté et celui des personnes handicapées ». Toutefois, nous ne sommes ni certain que ces « avancées » soient exclusivement issues des mouvements sociaux, ni qu'elles visent exclusivement les intérêts des pauvres. C'est que dans la vision de Vaillancourt et Aubry, qui nous paraît être une vision exemplaire de la police de la participation du Québec, il importe que les pauvres puissent être reconnus comme des acteurs, afin que la police de la participation puisse jouer son rôle de suscitation du rôle des pauvres. Or, les rapports sociaux concrets entre groupes sociaux, ou encore les stratégies policières du pouvoir peuvent difficilement être pris en compte dans leur analyse qui insiste plutôt sur l'universalité du principe de la participation et de ses origines populaires.

Si cette idée, ce principe, qu'est la nécessité de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, peut apparaître pour plusieurs comme étant fondée en raison et commandée par la solidarité et la justice sociale, nous avons aussi pu voir que cette idée s'appuyait sur l'autorité de l'ONU. Dans le chapitre qui suit, nous chercherons à confronter les présomptions des promoteurs de la Loi 112 qui considèrent la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté comme étant émancipatrices en suivant les traces de cette idée qu'ils ont eux-mêmes pointés. Nous analyserons donc

le rapport Despouy, qui recommandait aux États des pays en voie de développement de se doter de loi-cadre contre la pauvreté, et chercherons à identifier les débuts et les influences de l'ONU en tant que police internationale de la participation. Nous verrons alors que les idées, les principes et les méthodes de l'ONU ne lui viennent pas de la base de la société, du « peuple », mais bien des colonisateurs et civilisateurs de l'Europe, à commencer par ceux qui relevaient du *Colonial Office* britannique. Ce troisième chapitre nous permettra, lors du quatrième chapitre, de mieux saisir l'esprit fonctionnel de la police de la participation du Québec, puisque nous aurons alors accès à d'autres cadres narratifs de la police de la participation avec lesquels nous pourrons comparer le sien.

CHAPITRE III

SUR LES TRACES BRITANNIQUES ET COLONIALES DU RAPPORT DESPOUY ET DE SON INSISTANCE SUR LA PARTICIPATION DES PAUVRES À LA LUTTE À LA PAUVRETÉ

Dans ce chapitre, nous voulons montrer que la promotion de la stimulation de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté que fait l'ONU, notamment par l'intermédiaire du rapport Despouy, se trouve en filiation directe avec les méthodes développées par les colonisateurs britanniques afin d'accompagner leurs colonies vers le gouvernement responsable. Ce chapitre nous permettra aussi de montrer un paradoxe important de la police de la participation du Québec : elle est prompte à se revendiquer et à s'inspirer de ces politiques de l'ONU tout en ignorant ses origines coloniales britanniques. Nous l'avons mentionné, autant les promoteurs que les critiques de la Loi 112 s'entendent pour dire que le mouvement de la société civile québécoise qui a demandé cette loi s'est fortement inspiré du rapport Despouy et de sa recommandation d'adopter des lois anti-pauvreté et de faire participer les pauvres à la lutte à la pauvreté. Or, à l'exception de Lucie Lamarche (2007, pp. 148-151; 2008) et de Vincent Greason (2008), qui soulèvent des problèmes relatifs à cette influence, tous les autres auteurs qui traitent de l'ONU et de sa vision de la lutte à la pauvreté, ne problématissent pas du tout cette influence.

Nous chercherons, dans cette section, à montrer les origines coloniales et impérialistes de cette vision du développement qui cherche à faire participer les individus à la société civile, à les autonomiser et à les responsabiliser envers la prise en charge de leur propre bien-être. Contre une lecture émancipatrice des techniques participationnistes, nous montrerons qu'elles ont aussi servi historiquement à agir sur

les populations exclues de l'ordre libéral mondial afin de les y intégrer et de les y faire participer.

Comme nous l'avons pointé en nous appuyant sur Frantz Fanon, nous montrerons, mais à partir du point de vue des colonisateurs eux-mêmes cette fois-ci, que le développement de la police de la participation s'est historiquement inscrit dans une modification du régime occidental de domination selon lequel il s'agissait non plus de permettre aux puissances occidentales de dominer et d'exploiter directement des populations qu'elles reconnaissaient comme étant essentiellement différentes et inférieures, mais plutôt de susciter chez ces mêmes populations une volonté et une capacité de se transformer et de se reproduire, désormais, à la manière de la société moderne libérale et démocratique. Sur le plan intersubjectif, cette modification se traduit par le passage d'une reconnaissance dépréciative des dominants à l'égard des dominés, qui justifie une inégalité de fait et de droit, à ce que nous avons appelé une *reconnaissance projetante*, qui se fonde sur une égalité de droit et cherche à généraliser l'égalité de fait, à l'intérieur de laquelle les dominants se reconnaissent comme des civilisateurs et qui reconnaissent les dominés comme étant autant des civilisés que des civilisateurs potentiels. Dans ce contexte, la police de la participation agit autant sur les subjectivités et que sur l'objectivité; elle suscite chez les sujets la volonté de s'intégrer à ce régime et de prendre en charge de manière autonome leur bien-être tout en mettant à leur disposition des moyens organisationnels qui les intégreront, à partir de leurs particularités identitaires et locales, dans cette nouvelle unité effective qu'est une société civile étatisée et nationalisée.

Dans ce chapitre, nous analyserons divers textes provenant de l'ONU et du Royaume-Uni, afin de montrer une filiation au niveau de leur promotion et de leur stimulation de la participation des pauvres. D'abord, nous montrerons que cette filiation est quasiment inconnue dans le contexte québécois, alors qu'il existe des analyses sur

celle-ci, en anglais, provenant du Canada, des États-Unis et de l'Angleterre. Ensuite, nous analyserons respectivement ces textes : 1) le *Rapport final sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté* de 1996 (Despouy, 1996); 2) le rapport onusien de 1955 sur le *Progrès social par l'aménagement des collectivités* (ONU, 1955); 3) deux documents originaux publiés en 1925 et en 1958 par le *Colonial Office* britannique (le bureau/ministère des Colonies) traitant respectivement de la « *Mass Education* », qui a été traduite dans le contexte français par l'« éducation de masse », et du « *Community Development* » (Advisory Committee on Native Education in the British Tropical African Dependencies, 1925; Colonial Office, 1958); et 4) du *Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique* de 1839, connu sous le nom de rapport Durham ((Durham, 1948). Nous terminerons ce chapitre par une analyse synthétique et comparée de ces différents textes. Nous verrons alors qu'autant les Canadiens-français de l'Amérique du Nord britannique, les pauvres des régions rurales des colonies britanniques, les pauvres des régions rurales des soi-disant pays sous-développés économiquement que les pauvres extrêmes des pays en voie de développement ont tous été ciblés par les pratiques participationnistes, ont tous été agis de l'extérieur, comme l'écrit Fanon, afin d'être socialisés conformément à l'ordre moral et fonctionnel de la société civile moderne.

3.1 Quelques textes faisant référence aux origines coloniales de la police onusienne de la participation

Cette première sous-section ne se veut pas une revue de littérature exhaustive, mais surtout un tribut aux quelques auteurs qui nous auront permis, d'une part, de faire des liens entre la police onusienne de la participation, dans laquelle nous inscrivons le rapport Despouy et ses influences coloniales, et, d'autre part, de retracer des textes originaux produits par le *Colonial Office* britannique que nous analyserons sous peu. De plus, relevons que nous n'avons trouvé aucun texte rédigé par des auteurs

québécois qui traitent du passé colonial de ces pratiques. Toutefois, il faut mentionner que le texte⁴⁶ publié au Québec qui s'en approche le plus a été rédigé conjointement par, entre autres, Frédéric Lesemann, un des plus éloquents promoteurs de la Loi 112, et Albert Meister, ce sociologue français duquel nous tirons la notion de « suscitation de la participation » et qui a relevé, dans un de ses derniers ouvrages (1977), que ces pratiques, au-delà de leurs prétentions démocratiques et humanistes, relevaient d'un colonialisme autant « externe », visant à intégrer dans le processus de modernisation les habitants des pays colonisés, qu'« interne », visant à intégrer dans les pays développés les populations rurales traditionnelles et les pauvres des villes industrialisées. Ils écrivent :

Le terme de "community development" avait été mis à la mode par une publication des Nations Unies, *Social Progress Through Community Development*, en 1953. C'était l'époque où l'on sentait naître les indépendances des pays coloniaux et où les puissances coloniales s'efforçaient de les "préparer", c'est-à-dire, bien souvent, de les "circonvenir". (Meister et *al.*, 1979, p. i)

Alors que ce passage contient les germes d'une ligne d'analyse qui aurait pu être exploitée dans le contexte québécois, relevons qu'elle est complètement absente des différents textes qui font la promotion de la Loi 112. Aussi, relevons que le texte ne précise jamais l'ambiguïté de cet extrait : on suggère un lien, entre le rôle de l'ONU comme promoteur du *community development* et l'utilisation des pratiques participationnistes dans la circonvention des pays coloniaux par les puissances coloniales, sans pour autant préciser ce même lien. Or, comme nous le verrons, d'autres auteurs ont situé les origines du *community development* du côté des colonisateurs britanniques.

⁴⁶ Ce texte a été écrit à l'occasion de la passation de la direction de l'*International Review of Community Development* à Montréal en la personne de Frédéric Lesemann en 1979. Jusque-là, la direction de la revue avait eu lieu en Italie dès sa fondation en 1958 par Albert Meister, qui a assumé sa direction jusqu'en 1963 pour être relayé par Anna-Maria Levi de 1965 à 1978.

Au Canada, par exemple, nous avons trouvé deux articles (Lagassé, 1967; Lotz, 1967) de la revue *Anthropologica* sur le thème du « Développement communautaire au Canada » visant à en faire la promotion auprès du public canadien. La longue citation suivante de l'article de Lagassé contient aussi des extraits de communications, entre le *Colonial Office* et l'une de ses extensions, qui sont très évocateurs quant à leurs visées et à leurs stratégies :

It is, however, with the British Colonial Office that Community Development first saw the light of the day. A 1948 dispatch (Du Sautoy, 1958, p. 31-32)⁴⁷ from the British Colonial Office to its Gold Coast Office already contained much that is now common place in Community Development circles but at the time such theories were still considered revolutionary. The objectives of Community Development were defined as covering all forms of development activity in the field and were described as "a movement to secure the active cooperation of the people of each community in programmes designed to raise the standard of living and to promote development in all its forms..." "The people who will be affected by development planning should be associated with it from its inception", the document went on to say, "and the surest way of stimulating enthusiasm is to give the community reason to believe that the ideas and plans put forward are their own."⁴⁸ (Lagassé, 1967, p. 19)

⁴⁷ La référence complète est : Du Sautoy, 1958, *Community Development in Ghana*. London, Oxford University Press.

⁴⁸ « C'est, toutefois, avec le *Colonial Office* britannique que le développement communautaire a vu la lumière du jour pour la première fois. En 1948, un envoi (Du Sautoy, 1958, pp. 31-32) du *Colonial Office* britannique à son bureau de la *Gold Coast* contenait déjà beaucoup de ce qui est maintenant généralement admis dans les cercles du développement communautaire, mais, à l'époque, de telles théories étaient considérées révolutionnaires. Les objectifs du développement communautaires couvraient toutes formes d'activité de développement sur le terrain et étaient décrites comme "un mouvement pour sécuriser la coopération active des personnes de chaque communauté dans les programmes conçus pour améliorer leur niveau de vie et promouvoir le développement sous toutes ses formes..." "Les personnes qui seront affectées par les plans de développement devraient y être associées depuis leur implantation", et le document poursuit, "et la manière la plus sûre pour stimuler l'enthousiasme est de donner à la communauté des raisons de croire que les idées et les plans mis de l'avant sont les leurs." » (Traduction libre)

Cet extrait montre bien comment il importait pour les colonisateurs britanniques de planifier le développement de leurs colonies, mais surtout, d'obtenir l'adhésion et la participation des colonisés à ces mêmes plans en tentant d'influer sur leur volonté, de sorte qu'ils en viennent à penser qu'ils veulent ces mêmes plans pour et par eux-mêmes.

L'article de Lotz (1967, p. 3), qui sert d'introduction à ce numéro, mentionne que le développement communautaire s'inscrivait dans une nouvelle politique coloniale de l'empire britannique qui visait à accompagner ses colonies dans leur chemin vers le gouvernement responsable. Il ajoute que cette politique avait été rendue nécessaire, parce que l'Angleterre faisait alors le constat que les désavantages d'être à la tête d'un empire dépassaient les avantages (*Ibid.*). Lotz relate alors que la définition que retiendra l'ONU du développement communautaire dans son rapport de 1955, *Le progrès social par l'aménagement des collectivités*, est très proche de celle qui avait été retenue lors de la *Cambridge Colonial Conference* de 1948 qui aurait vu naître le terme *community development* (*Ibid.*, p. 7).

Plus récemment, Andrea Cornwall (2006), de l'*Institute of Development Studies* de l'Université de Sussex du Royaume-Uni, et Rosaleen Smyth (2004), de l'Université Ming Chuan de Taiwan, ont aussi publié des textes aux États-Unis et au Royaume-Uni dans lesquels elles associent les racines de la police de la participation à l'ère coloniale britannique. Smyth conçoit ces initiatives, en reprenant la même trame historique qui soutient qu'elles auraient d'abord été désignées par la notion de « *mass education* » pour devenir le « *community development* » en 1948, comme la contrepartie coloniale de l'avènement de l'État social britannique et du rapport Beveridge, qui sont fondés sur la reconnaissance de la nécessité de politiques étatiques proactives afin d'assurer un développement stable et continu de la société civile et de la force de travail (2004, pp. 418-419). De plus, soulignons que Cornwall, qui relève d'un institut universitaire consacré à l'étude du développement, soutient

que l'amnésie institutionnelle dont font preuve les agences de développement, les disposant à des vagues d'enthousiasme pour chaque nouveau visage dont on peut parer la participation, apparaît davantage comme un trait entretenu et inhérent à ces institutions, et non pas accessoire ou accidentel (2006, p. 64). Ce dernier constat est très proche de nos propres observations quant aux ignorances de la police de la participation du Québec.

Finalement, en ce qui concerne les liens directs d'influence entre le *Colonial Office* et l'ONU, toutes deux en ont pointé. Cornwall (*Ibid.*, p. 69), lors d'une brève référence à Midgley (1986), indique que celui-ci a noté que l'ONU et les États-Unis auraient été enthousiasmés par les expériences britanniques et indiennes pour contribuer par la suite au développement des idées et des ressources relatives au *community development*. Elle ajoute que, toujours selon Midgley, leur motivation était claire : un désir de contenir les éléments subversifs (*Ibid.*). Quant à Smyth, elle mentionne que le directeur de la *Colonial Film Unit*⁴⁹ a rejoint l'UNESCO⁵⁰ (2004, p. 419), et que le directeur de la faction coloniale de la *British Broadcasting Corporation* (BBC), la « *British Broadcasting Corporation's Colonial Service* », John Grenfell Williams, a écrit un rapport de l'UNESCO (Grenfell Williams, 1950) sur l'importance de la radio dans l'éducation des zones sous-développées (*Ibid.*, p. 433).

⁴⁹ Selon Smyth, la *Colonial Film Unit* aurait été fondée en 1939 par le *Ministry of Information* britannique afin de faire des films de propagande de guerre destinés aux Africains analphabètes. Et, en 1942, le *Colonial Office* aurait réussi à élargir le mandat de la *Colonial Film Unit* afin qu'elle produise aussi des films instructifs visant à élever le niveau de culture des Africains et à stimuler leur engagement dans la résolution des enjeux sociaux qui les concernent (Smyth, 2004, p. 428).

⁵⁰ Rappelons que l'UNESCO, « soit l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (en anglais United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO) est une institution spécialisée de l'ONU créée le 16 novembre 1945 à la suite des dégâts et des massacres de la Seconde Guerre mondiale » (« Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture », Wikipedia). Cette organisation a « pour objectif selon son acte constitutif de « contribuer au maintien de la paix et de la sécurité en resserrant, par l'éducation, la science et la culture, la collaboration entre nations, afin d'assurer le respect universel de la justice, de la loi, des droits de l'Homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, que la Charte des Nations unies reconnaît à tous les peuples ». (*Ibid.*)

Ce bref détour par des sources secondaires nous aura permis de valider qu'il existe bel et bien des liens entre les pratiques onusiennes et coloniales de suscitation de la participation et que celles-ci ont été documentées et analysées. De plus, ce sont ces sources secondaires qui nous auront pointé des sources primaires comme les premiers textes de l'ONU faisant l'étude et la promotion de la police de la participation et des textes originaux du *Colonial office* britannique. Nous analyserons ces textes après avoir analysé le rapport Despouy.

3.2 L'histoire et la conception de la lutte à la pauvreté dans le rapport Despouy

Ce que nous appelons le « Rapport Despouy » est en fait le *Rapport final sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté* qui a été déposé en 1996 par le Rapporteur spécial, Leandro Despouy, dans le cadre de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités de la Commission des droits de l'Homme du Conseil Économique et Social des Nations Unies. C'est de ce rapport, rappelons-le, dont se sont inspirés les promoteurs de la Loi 112 au Québec pour revendiquer l'adoption d'une loi-cadre anti-pauvreté. À ce propos, il faut mentionner que la recommandation que les États se dotent d'une loi-cadre de lutte contre la pauvreté pouvant articuler globalement les différents secteurs d'intervention au niveau national n'est mentionnée qu'une seule fois dans ce rapport, et qu'elle est justifiée par la responsabilité des gouvernements envers leurs engagements multilatéraux en matière de développement social et par le « caractère multidimensionnel » de la pauvreté (Despouy, 1996, p. 49). Nous resituerons donc cette recommandation dans la vision d'ensemble du rapport et en relisant celui-ci à la lumière de notre perspective hégélienne et postcoloniale. Nous nous attarderons plus particulièrement à sa conception du problème qu'est la pauvreté, aux solutions que

commande cette même conception, et à l'histoire de la lutte à la pauvreté que raconte le rapport afin de s'y insérer et se justifier.

D'abord, relevons que ce rapport s'insère dans une histoire qu'il raconte dans une sous-section intitulée « L'éradication de la misère : un des idéaux fondateurs du système des Nations Unies » (*Ibid.*, p. 6). Cette section situe alors la contribution du rapport Despouy au projet onusien de l'éradication de la misère au niveau d'une conception plus étroite des liens entre la pauvreté et les droits humains (*Ibid.*). Le rapport rappelle donc que cette préoccupation était présente dès le Traité de Versailles de 1919 :

qui disait "qu'une paix universelle et durable ne peut être fondée que sur la base de la justice sociale" et que le mécontentement qui est engendré par un grand nombre de personnes par l'injustice, la misère et les privations met en danger la paix et l'harmonie universelles. (*Ibid.*)

Toutefois, si l'éradication de la misère constitue bel et bien une préoccupation fondatrice de l'ONU, le rapport mentionne que cette même organisation a connu une « évolution récente de la perception du phénomène de l'extrême pauvreté », puisque c'est depuis peu qu'elle l'aborde « sous le point de la réalisation des droits économiques, sociaux et culturels », et qu'elle s'est engagée envers la promotion de son élimination, comme en témoignent la proclamation du 17 octobre en tant que Journée internationale pour l'élimination de la pauvreté, ou encore le Sommet mondial pour le développement social, tenu à Copenhague en 1996 (*Ibid.*, p. 7).

Et l'ensemble du rapport s'appuie sur une documentation très étoffée qui témoigne de l'intérêt pour la lutte à la pauvreté et des différentes méthodes déployées par l'ONU pour s'y engager. En effet, dès l'introduction, le rapport présente de graves constats quant à l'ampleur et la croissance du phénomène de la pauvreté, en soulignant que :

[...] la misère ne connaît pas de frontières géographiques, qu'elle s'étend sur tous les continents et qu'elle est présente, quoique à

des degrés divers, tant dans les pays industrialisés que dans ceux qui se trouvent sur la voie du développement. Pis encore, ce phénomène s'accroît et le nombre de pauvres ne cesse d'augmenter, dépassant largement 1 milliard de personnes. (*Ibid.*, p. 3)

Et le rapport précise qu'« au-delà de ce panorama à la fois poignant et inquiétant du contour apparent de ce que l'on pourrait appeler la carte mondiale de la misère, la présente étude vise à percer à jour la situation de ceux qui y vivent » (*Ibid.*, p. 4). Et c'est sur cette visée que s'appuieront autant l'approche méthodologique du rapport que son insistance sur la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté. Sur la méthodologie, l'introduction précise qu'elle

[...] consiste à mettre en évidence les vices cachés, les préjugés et les stigmates qui nous empêchent de voir la réalité propre aux plus pauvres et, partant, l'extrême pauvreté d'une réalité qui engendre, alimente ou tolère un tel état de choses. (*Ibid.*)

Et il nous semble nécessaire d'apprécier comment le rapport présente la participation des pauvres comme une nécessité de premier ordre visant la « revalorisation de la condition humaine » :

Pour [parvenir à revaloriser la condition humaine], établir un ordre de priorité et profiter d'une telle expérience, il est indispensable de modifier notre perception de la misère et, surtout, de ceux qui y vivent. La seule voie possible consiste à nous rapprocher de cette population en créant des liens durables de participation. Tant la théorie que la pratique enseignent que rien ne pourra être accompli en faveur des personnes se trouvant dans une situation d'extrême pauvreté si ce n'est en s'associant à celles-ci. (*Ibid.*, p. 5)

Relevons déjà le martellement de termes forts et le recours à l'autorité de la science et de la pratique afin d'asseoir cette vision : « indispensable », « la seule voie possible », « tant la théorie que la pratique enseignent que rien ne pourra être accompli ». Comme autre sophisme, il nous paraît intéressant de souligner que le rapport crée

artificiellement une vision dominante et problématique de la pauvreté afin d'asseoir sa propre vision. C'est qu'en critiquant ce qu'il appelle « notre perception [erronée] de la misère » qui « nous empêche de voir la réalité propre aux plus pauvres », le rapport contraint son lectorat à se reconnaître dans cette vision, à la critiquer, et à embrasser la vision même qu'il propose. Ainsi, si l'introduction pose bien que la pauvreté est un problème en pleine croissance, la suite suggère que la cause du problème serait davantage « notre perception » erronée du problème que l'industrialisation, la voie du développement ou l'accumulation de grandes richesses, par exemple. Or, il est tout à fait intéressant de relever que le rapport confirme en quelque sorte notre hypothèse que la pauvreté est une conséquence inéluctable de la reproduction de la société capitaliste moderne, puisqu'il mentionne que la pauvreté va en augmentant autant dans les pays industrialisés que dans les pays en voie de développement, c'est-à-dire les pays engagés dans cette voie.

La dernière et très métaphorique phrase de cette première partie de l'introduction confirme que, selon le rapport, le problème n'est pas tant qu'il y ait des riches et des pauvres, mais bien que leur situation sociale respective oppose les directions qu'ils prendront :

Bref, il s'agit de conjuguer les efforts en vue de donner corps à un principe élémentaire, consistant à faire en sorte que les riches et les pauvres, voyageant sur une même planète, cessent enfin de s'acheminer vers des directions opposées. (*Ibid.*, p. 5-6)

Les objectifs qui ont été confiés au Rapporteur spécial donnent plus d'indications quant aux visées de son rapport:

Tirer profit de l'expérience et de la pensée des plus pauvres et des personnes engagées à leur côté pour une meilleure connaissance de l'extrême pauvreté;

Mettre en évidence les efforts des personnes très pauvres pour pouvoir exercer leurs droits et participer pleinement au développement de la société où elles vivent;

Faire ressortir les conditions permettant à ces personnes de devenir partenaires dans la réalisation des droits de l'homme.
(*Ibid.*, p. 8)

Si ces objectifs pointent vers la reconnaissance de l'expérience, des efforts, voire de la dignité, des « plus pauvres », force est d'admettre que cette reconnaissance est en fait un moyen visant l'atteinte d'autres finalités que sont : « une meilleure connaissance de l'extrême pauvreté », « le développement de la société » et la « réalisation des droits de l'homme ». En d'autres termes, il nous apparaît que le rapport promeut une reconnaissance des plus pauvres afin de pouvoir mieux les connaître, les mesurer et les intégrer dans le cadre sociétal et normatif même qui, comme nous le soutenons, les exclut. Qui plus est, mentionnons que lorsqu'il est question de connaître le phénomène de la pauvreté, cette connaissance doit passer inéluctablement par la connaissance des individus qui sont pauvres. Il s'agit alors autant de les identifier et de les mesurer à l'aide de techniques de recensement appropriées qui sachent les atteindre, les reconnaître et faire en sorte qu'ils se reconnaissent aussi comme pauvres (*Ibid.*, p. 18), que de « tenir compte des relations humaines pour bâtir un projet avec les personnes, familles et groupes concernés par la grande pauvreté » (*Ibid.*, p. 45). Relevons que la participation à ces projets sert à créer « un lien avec la communauté environnante » (*Ibid.*).

Et ces objectifs du rapport se raccrochent au plus large projet onusien qu'est le « développement humain durable » qui, comme pour sa vision adéquate de la pauvreté, se fonde sur une critique du développement qui aurait « traditionnellement » eu une « connotation avant tout économique » en utilisant « la moyenne du revenu par habitant comme indicateur de la croissance ou de la récession d'un pays » et « négligeant souvent la dimension humaine du développement et l'effet positif des investissements sociaux sur son accélération » (*Ibid.*, p. 19). Or,

force est d'admettre que ce « nouveau paradigme » du « développement humain durable » est toujours et avant tout économique, et ce dans la vision même du rapport, puisque la prise en compte de la « dimension humaine » et des « investissements sociaux » sont conçus comme des moyens pour accélérer la croissance économique.

À cet effet, la définition, ou plutôt les définitions, de la pauvreté que le rapport propose nous semble confirmer notre observation. C'est que le rapport s'engage davantage dans une énumération de définitions qui ont été retenues par les instances internationales de régulation que dans une synthèse claire de ces définitions, en indiquant finalement que sa contribution dans ce domaine consistera à mieux reconnaître « les relations entre la jouissance des droits de l'homme [...] et la répartition des revenus » (*Ibid.*, p. 16). Mais, ce que toutes les définitions ont en commun, c'est qu'elles conçoivent la pauvreté par la négative, par ses manques en fonction de seuils et de normes. De ces seuils, précise-t-on, nous trouvons ceux de la Banque mondiale, qui a fixé, en 1985, « la "ligne de pauvreté" à 370 dollars par an par habitant et la "ligne de pauvreté extrême" à 275 dollars par an » (*Ibid.*, p. 14). Il est ensuite précisé que cette méthode comporte plusieurs limites et qu'« on utilise depuis peu, à titre complémentaire, la méthode des besoins essentiels non satisfaits » (*Ibid.*, p. 15). Le rapport reprend la définition des besoins essentiels de la Commission de la science et de la technique au service du développement :

comme étant les éléments minimaux nécessaires pour entretenir la vie chez tous les humains sans exception, c'est-à-dire une alimentation suffisante et appropriée, des soins de santé et des services de distribution d'eau et d'assainissement, mais aussi l'accès à l'éducation et l'information pour que les individus et les collectivités puissent participer à des activités productives et exploiter de manière rationnelle les biens et services de base qui sont à leur disposition. (*Ibid.*, p. 15)

Relevons que cette définition établit que la consommation de ressources, de biens et de services doit pouvoir servir cette finalité qu'est la capacité de participer autant à la

production de ces ressources qu'à leur exploitation rationnelle. En d'autres termes, suivant cette définition, l'organisation de la redistribution des ressources en fonction des éléments minimaux nécessaires doit pouvoir servir à la reproduction de ces mêmes ressources en permettant aux plus pauvres qui en sont exclus d'y prendre part de manière rationnelle. Et le rapport contient aussi à l'Annexe III une « définition de l'extrême pauvreté » qui est celle proposée par le père Joseph Wresinski, le fondateur d'ATD Quart Monde, et adoptée par le Conseil économique et social français :

"La précarité est l'absence d'une ou plusieurs des sécurités permettant aux personnes et familles d'assumer leurs responsabilités élémentaires et de jouir de leurs droits fondamentaux. L'insécurité qui en résulte peut être plus ou moins grave et définitive. Elle conduit le plus souvent à la grande pauvreté quand elle affecte plusieurs domaines de l'existence, qu'elle tend à se prolonger dans le temps et devient persistante, qu'elle compromet gravement les chances de reconquérir ses droits et de réassumer ses responsabilités par soi-même dans un avenir prévisible." (cité dans *Ibid.*, p. 63)

Le rapport commente cette définition en soulignant qu'elle

offre le double intérêt novateur : de saisir la pauvreté en terme [*sic.*] de droits et de responsabilités; d'avoir été rédigée en association avec l'ensemble des partenaires sociaux d'un pays [(la France)] et en consultation avec des familles et des personnes très pauvres. (*Ibid.*)

Or, s'il est effectivement très intéressant de définir la pauvreté en fonction de la capacité d'un individu de jouir de ses droits et d'exercer ses responsabilités, il nous paraît d'autant plus intéressant de questionner la relation entre la pauvreté et cet ordre moral et normatif qui prescrit aux individus mêmes qui sont privés de « la *possibilité de contribuer* à la richesse universelle » (Hegel, 2013, § 200, p. 365) et « de tous les avantages de la société » (*Ibid.*, § 241, p. 402), à perpétuellement « assumer leurs responsabilités élémentaires », alors que les conditions externes ne le leur permettent pas. Et le problème, dans cette conception du problème de la pauvreté, c'est que

l'ordre moral, et le système de production et de consommation de ressources qui l'accompagne, ne sont jamais questionnés comme pouvant être générateurs de pauvreté et d'exclusion; bien au contraire, ils sont systématiquement présentés comme étant l'horizon dans lequel les pauvres et les exclus devraient pouvoir s'intégrer, dans le cas des pauvres des pays en voie de développement, ou se réintégrer, dans le cas des pauvres des pays développés, pour qui la pauvreté est conséquence directe de leur exclusion du « système des besoins ». En effet, cette définition précise bien qu'il s'agit pour le pauvre extrême de pouvoir « reconquérir ses droits et de réassumer ses responsabilités par soi-même ». Ainsi, en ce qui concerne la définition de la pauvreté, le pas qui serait véritablement novateur consisterait, et Hegel a ironiquement fait cette innovation il y a 200 ans alors qu'il théorisait la société bourgeoise moderne, à associer les exigences intersubjectives sur lesquelles s'appuie la société moderne avec la répartition inégale des précarités, des sécurités, des ressources, des biens et des services que ces mêmes exigences normatives libèrent⁵¹.

Mais le problème, selon le rapport, n'est pas là; il s'agit plutôt de transformer les perceptions erronées de la pauvreté afin que les pauvres soient reconnus dignement :

De fait, nos sociétés [ont des personnes vivant dans une extrême pauvreté], pour l'essentiel, une image péjorative et empreinte de préjugés. Le sentiment prédominant est une sorte de crainte et de mépris à leur égard. D'une manière générale, on tient les personnes en question pour responsables de la situation dans laquelle elles se trouvent, étant peu à même, voire incapables d'évoluer. On les croit condamnées (et c'est cette conviction qui, en réalité, les condamne) à vivre dans la misère, comme si elles

⁵¹ Le fait qu'une société développée comme le Québec, disposant de protections sociales variées comme des assurances sociales et un système de santé universel et gratuit, et de différents programmes et institutions visant à favoriser la mobilité sociale des individus, comme un système d'éducation public et gratuit, se dote d'une loi qui insiste sur la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté nous paraît absolument emblématique de cet acharnement de la société moderne à éliminer la pauvreté sans pouvoir y arriver. Nous y reviendrons plus en détails au chapitre IV.

avaient délibérément choisi d'y tomber ou d'y rester. (Despouy, 1996, p. 42)

La dernière phrase nous paraît tout à fait emblématique de la perspective de ce rapport, qui consacre tellement d'importance aux perceptions sociales envers les pauvres et la pauvreté que ces mêmes perceptions deviennent la cause réelle de leur « condamnation ». Ce faisant, la pauvreté est ici comprise comme étant d'abord et avant tout un problème intersubjectif et moral qui reproduit des discriminations injustes à l'égard des pauvres sur la base de leur appartenance à ce groupe social qu'est la pauvreté. Or, s'il y a bel et bien une discrimination envers les pauvres, cette discrimination ne peut pas à elle seule être comprise comme la cause de la pauvreté; il faut d'abord et avant tout saisir que la pauvreté est produite par le développement de l'économie de marché et de l'ordre normatif qui l'accompagne, et que s'ajoute cette discrimination une fois qu'ils peuvent être considérés comme pauvres au contact de cette société. En relisant le problème de la pauvreté en en faisant un problème de discrimination, comme le fait le rapport Despouy, ce n'est plus tant la pauvreté qui pose problème que le traitement discriminatoire dont sont l'objet des individus parce qu'ils sont pauvres. Si la discrimination envers les pauvres est bel et bien un problème, et qu'elle peut contribuer à la reproduction de la pauvreté en réduisant les possibilités d'intégration et de réintégration des pauvres à la société, il ne faut pas faire le pas de la considérer comme une cause de la pauvreté, puisque la pauvreté, rappelons-le, est un phénomène systémique et objectif qui se reproduit sans pour autant que les individus qui participent à la reproduction de ce même système ne désirent son existence. Ajoutons aussi que cet extrait effectue un découpage très soigneux de la responsabilité des pauvres envers leur situation de pauvreté. C'est que s'il est promulgué que les pauvres ne sont pas responsables d'être tombés ou de rester dans la situation dans laquelle ils se trouvent, la participation devient le moyen par excellence pour leur reconnaître la dignité et la responsabilité de s'en sortir. À ce propos, on retrouve dans le rapport 16 phrases qui prescrivent la participation des

pauvres à quelque chose, comme : « la vie civile » (*Ibid.*, p. 4), le « développement de la société où elles vivent » (*Ibid.*, p. 8), « des activités productives » (*Ibid.*, p. 15), « la vie culturelle et sociale » (*Ibid.*, pp. 15, 38), « la prise des décisions » (*Ibid.*, p. 20), « la vie politique » (*Ibid.*, pp. 20, 37), « l'élaboration, à l'exécution, au suivi et à l'évaluation des programmes qui les concernent eux en particulier ou la société tout entière [de manière directe] ou par le truchement d'associations qui sont en mesure de les représenter »⁵² (*Ibid.*, pp. 25, 45, 46), « aux activités locales » (*Ibid.*, p. 29), « au processus politique en tant que citoyen » (*Ibid.*, p. 29), « tel ou tel projet communautaire ou de s'intégrer dans une autre activité » (*Ibid.*, p. 44), « les organes chargés de surveiller l'application des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme » (*Ibid.*, p. 47), « à la lutte contre l'extrême pauvreté et l'exclusion sociale » (*Ibid.*, p. 51). Tout au long du rapport, nous trouvons ces prescriptions qui indiquent qu'il faut autant reconnaître les pauvres comme étant aptes et dignes de participer à la société que les accompagner dans cette participation.

En résumé, rappelons que tout le rapport Despouy est fondé sur la présomption que la société libérale moderne a le potentiel d'éradiquer la pauvreté en s'appuyant sur ses propres fondements, ou encore, dit autrement, que c'est parce que ses fondements ne sont pas universellement partagés, à commencer par la reconnaissance de l'universalité des principes d'égalité et de dignité, qui doivent aussi s'appliquer à ceux et celles qui en sont exclus, qu'il y a des pauvres. Dans leur application, ces principes signifient que les pauvres ne doivent pas être reconnus comme étant responsables d'être entrés dans cette situation, mais bien responsables d'en sortir avec l'appui d'associations et de politiques publiques adaptées qui leur feront une place conséquente, afin qu'ils puissent prendre collectivement part à la lutte à la pauvreté. Finalement, mentionnons que le rapport Despouy conçoit la pauvreté comme un

⁵² La phrase qui suit est : « C'est la raison pour laquelle il convient de promouvoir et d'appuyer la création de ces associations. » (Despouy, 1996, p. 25)

problème qui est surtout moral, relevant des perceptions et des relations intersubjectives, et qui commande une action morale visant à « re-dignifier » les pauvres et le regard qui est porté sur eux afin que cessent les discriminations exercées sur des individus en fonction de leur appartenance à la pauvreté. Or, si cette action morale peut certainement entraîner des effets positifs autant sur les capacités et les volontés des pauvres de se réintégrer que sur les rapports sociaux entre pauvres et non-pauvres, il n'en reste pas moins qu'elle laisse intactes et éclipse les dynamiques appauvrissantes objectives qui relèvent de la dynamique de la société civile.

S'il est intéressant de confronter le rapport Despouy aux vues de Hegel sur la pauvreté, il nous paraît d'autant plus intéressant de le resituer à l'intérieur d'une histoire coloniale et impériale de la police de la participation. C'est alors que nous serons mieux à même de mieux voir les évolutions et les constances relatives à la police de la participation.

La section qui suit nous permettra d'approfondir notre connaissance de ces liens entre l'ONU et le *Colonial Office* britannique, en relisant le rapport de l'ONU sur le *Progrès social par l'aménagement des collectivités* (1955).

3.3 Les débuts de l'ONU comme nouveau centre non-étatique de la police internationale de la participation : le rapport sur le *Progrès social par l'aménagement des collectivités* (1955)

Dans cette sous-section, nous nous attarderons à l'analyse du rapport onusien, le *Progrès social par l'aménagement des collectivités*⁵³ (1955). Ce rapport nous

⁵³ Comme nous n'avons pas réussi à obtenir la version française de ce document, nous avons travaillé à partir de sa version anglaise : *Social Progress Through Community Development*. Relevons déjà la labilité des termes utilisés pour désigner ce que nous appelons la police de la participation. Comme les termes utilisés sont très importants, puisqu'ils ont évolué dans le temps et varient d'une langue à

apparaît important puisqu'il est le point culminant d'une série de 24 rapports, publiés en quatre langues (arabe, anglais, français et espagnol), sur le développement communautaire, qui émanait d'une résolution de 1951 du Conseil Économique et Social stipulant que le Secrétaire Général devait s'intéresser au rôle des « *community welfare centers* » dans l'amélioration des conditions économiques et sociales de vie des populations (Lagassé, 1967, p. 15). Et le rapport spécifie qu'il opère cette synthèse en couvrant un champ beaucoup plus large qu'était celui des *community welfare centers*, en désignant dorénavant ce champ par le « *social progress through local action* »⁵⁴ ou « *community development* », dans lequel les *community welfare centers* deviennent une approche parmi d'autres (ONU, 1955, p. 2).

Pour insister sur la filiation entre les pratiques coloniales et l'ONU, nous montrerons que l'ONU s'est surtout attardée à des territoires colonisés, et qu'elle reconnaît que les pratiques participationnistes visant à les accompagner dans leur décolonisation ont été d'abord développées par l'empire britannique, autant sur son propre sol que dans ses colonies. À ce propos, nous verrons que le rapport reconnaît qu'il emprunte le terme *community development* du *Colonial Office* britannique, et que les expériences et les documents britanniques sur le développement communautaire sont très bien représentés, autant dans le rapport final de 1955 que dans les 24 rapports qui l'ont précédé. Mais, d'abord, nous aimerions montrer que la problématisation de la pauvreté que propose ce rapport est très proche de celle que fait le rapport Despouy, et que cette problématisation commande la même solution : la participation.

l'autre, nous avons préféré conserver les notions anglaises dans le texte plutôt que de proposer des traductions libres.

⁵⁴ Le rapport indique ensuite que le *social progress through local action* se rencontre sous d'autres noms dans d'autres contextes (*rural reconstruction, village uplift or betterment, mass education*) pour préciser que les termes *community organization* et *community development* sont maintenant plus généralement utilisés et que le Conseil se range derrière ces dernières appellations (ONU, 1955, p. 2).

3.3.1 Le problème et la solution à la pauvreté selon le rapport onusien de 1955

D'abord, si le rapport Despouy vise à faire participer les pauvres extrêmes à l'amélioration de leurs conditions de vie, le rapport onusien de 1955 vise surtout les 3 à 5 millions de communautés rurales des soi-disant pays les moins développés économiquement (ONU, 1955, p. 5). Toutefois, le problème demeure sensiblement le même et se rapporte à l'exclusion de certaines populations des bénéfices de la modernité et aux manières de les y faire participer; le rapport précise que les changements sociaux et économiques que le monde connaît n'ont pas apporté beaucoup de bénéfices à ces communautés et que, bien au contraire, ils ont plutôt déséquilibré leur économie traditionnelle de subsistance et perturbé leur intégrité sociale et culturelle (*Ibid.*). À ce problème, la solution est évidemment le développement communautaire, qui est présenté comme une réponse correspondant à ce qui permettra à ces communautés de développer des attitudes et des structures adaptées à leur intégration et leur participation dans ces processus (*Ibid.*, p. 6); le rapport indique même que les humains sont labiles, qu'ils ont la capacité d'assimiler de nouvelles manières de vivre, et qu'il revient à des techniques spécialisées, documentées et financées de faire advenir et de maintenir ce potentiel qui est une force du bien-être humain (*Ibid.*)⁵⁵.

En ce qui concerne les finalités poursuivies par le développement communautaire, le rapport précise qu'il se dégage un consensus pour affirmer qu'il vise autant l'augmentation de la productivité par l'amélioration des méthodes dans le champ économique que l'organisation sociale effective des populations, afin qu'elles

⁵⁵ Le texte écrit : « "Community development" implies the integration of two sets of forces making for human welfare, neither of which can do the job alone : (i) the opportunity and capacity for co-operation, self-help, ability to assimilate and adopt new ways of living that is at least latent in every human group; and (ii) the fund of techniques and tools in every social and economic field, drawn from world-wide experience and now in use or available to national governments and agencies. »

prennent en charge leur propre progrès social (*Ibid.*, p. 7). En note de bas de page, le rapport précise aussi que le développement communautaire doit porter une attention particulière au problème de l'adaptation des communautés sous-développées et « transplantées » aux conditions de la vie moderne (*Ibid.*, p. 2). La suite précise qu'un rapport dynamique entre le social et l'économique est tout à fait reconnu, de sorte qu'ils se renforcent réciproquement (*Ibid.*). Pour ce faire, le rapport précise plusieurs moyens, comme le changement des attitudes des gens :

Projects undertaken under community development programmes cannot be regarded as ends in themselves; in fact, the completion of the first simple projects is often only the beginning of a process of development that gradually extends to all aspects of the community life and effects significant changes in the attitudes of the people, increasing their self-reliance and strengthening their ability to help themselves.⁵⁶ (*Ibid.*, p. 9)

Qui plus est, le rapport précise qu'il faut identifier, encourager et entraîner des leaders locaux qui sauront, par-dessus tout, stimuler les gens de la communauté rurale à s'aider eux-mêmes (*Ibid.*, p. 10). Et on précise que le développement ne se fait pas tout seul, qu'il doit être stimulé et encouragé de l'extérieur par, entre autres, une assistance technique (*Ibid.*, p. 11). Comme autre moyen, soulignons que le rapport prescrit d'utiliser pleinement les ressources des organisations non-gouvernementales dans les programmes de développement communautaire, afin qu'ils puissent fournir l'enthousiasme nécessaire pour déclencher le mouvement (*Ibid.*, p. 13). Il est aussi indiqué que le gouvernement doit alors assister ces organisations dans leur structuration à un niveau national, afin d'établir des canaux de communication entre les bases populaires et le centre étatique, et ce, par l'octroi de subventions ciblées qui

⁵⁶ « Des projets entrepris sous l'égide de programmes de développement communautaire ne peuvent pas être compris comme des finalités en eux-mêmes; en fait, l'accomplissement de projets initiaux simples est seulement le début d'un processus de développement qui s'étend graduellement à tous les aspects de la vie de la communauté, et entraîne des changements significatifs dans les attitudes du peuple, en améliorant leur autonomie et leur capacité à s'aider eux-mêmes. » (traduction libre)

servent à édicter et construire leurs normes et leurs pratiques (*Ibid.*). Pour conclure l'introduction, le rapport indique l'un des présupposés centraux du développement communautaire : « La foi que la science peut contribuer à l'amélioration humaine et que l'accélération du progrès social est possible est implicite dans la notion de "community development". » (*Ibid.*, p. 15)⁵⁷ Ce qui veut dire, en somme, que le développement communautaire repose ironiquement sur un acte de foi envers la capacité de la science à contribuer au bien-être humain et à accélérer le progrès social. Conséquemment, c'est comme si cette capacité de la science, dans laquelle il faudrait croire, ne pouvait pas être soumise à son tour à un examen scientifique.

3.3.2 La reconnaissance des influences britanniques dans le rapport de l'ONU

En ce qui concerne les influences directes dont s'inspire le rapport de 1955 de l'ONU, il est très intéressant de relever que les références les plus anciennes proviennent toutes du Royaume-Uni, et que la majorité des références sont en anglais. D'abord, comme nous l'avons déjà mentionné, ce rapport est la synthèse d'une série de 24 documents de l'ONU sur les pratiques du développement communautaire dans différents contextes. Dans ces 24 documents, qui sont référés en Annexe II du document (*Ibid.*, pp. 118-120; voir *Annexe A*), la langue anglaise et le Royaume-Uni y sont particulièrement bien représentés : 1) 18 des 24 documents sont en anglais; 2) nous trouvons qu'une seule bibliographie, et celle-ci a recensé les textes en anglais : *Selected List of Books, Pamphlets and Periodicals in English on Community Organization and Development* (s.d.); 3) 9 des 11 documents couvrant des colonies ou d'anciennes colonies traitent de territoires ayant été ou étant sous l'autorité du Royaume-Uni (*United Kingdom Dependent and Trust Territories, Arab Countries of*

⁵⁷ Traduction libre: « Implicit in the phrase "community development" is the faith that science can contribute to human betterment and that accelerated social progress is possible. »

the Middle East, South and South East Asia, Ceylon, Caribbean Area, Australia, New Zealand); 4) 1 des 8 documents traitant des centres sociaux et des programmes de développement communautaire dans des pays industrialisés concerne le Royaume-Uni.

Sur ce dernier thème, le rapport précise que cette série de 24 rapports s'est d'abord attardé à des centres sociaux dans les pays industrialisés pour deux raisons : 1) ils sont les plus documentés; 2) ils ont été copiés par les pays moins développés économiquement jusqu'à ce qu'ils s'adaptent à leurs conditions locales (*Ibid.*, p. 17). À propos de l'origine de ces centres dans les pays industrialisés, le rapport reste tout de même vague en mentionnant qu'ils seraient nés de l'initiative d'organisations non-gouvernementales, de communautés individuelles, d'institutions ou d'individus, alors que dans les pays sous-développés économiquement, ces centres auraient plutôt été initiés et entretenus par des agences gouvernementales ou des corps semi-officiels (*Ibid.*). La seule précision historique que nous y trouvons réfère à l'une de ses formes que sont les *settlements and neighbourhood houses* :

These settlements originated in the second half of the nineteenth century and Toynbee Hall, founded in London in 1884, is considered the first experiment of this kind. The settlements were established originally in certain poor areas as a kind of "home missions" to raise the standard of living of the population.⁵⁸ (*Ibid.*, p. 20)

S'il ne faut pas prendre cette précision comme étant le moment de naissance de la police de la participation, il n'en reste pas moins qu'elle nous indique que c'est probablement le Royaume-Uni qui possède la documentation et la connaissance les plus approfondies sur la police de la participation. Du moins, c'est de ce côté que

⁵⁸ « Ces centres d'œuvres sociales ont vu le jour dans la seconde moitié du 19^e siècle, et le *Toynbee Hall*, fondé à Londres en 1884, est considéré comme la première expérimentation de la sorte. Les centres étaient originalement établis dans certaines zones pauvres, comme une sorte de mission à la maison, afin d'élever le niveau de vie de la population. » (traduction libre)

l'ONU a pu obtenir les détails les plus précis quant aux origines de l'organisation communautaire. Par la suite, le rapport ne fournit aucune autre information sur les origines des *settlement houses*⁵⁹; toutefois, il est déjà intéressant de relever que leur nom même s'appuie sur l'univers symbolique de la colonisation, en se voulant des maisons de colonisation permettant à britanniques de partir en mission... à domicile.

En ce qui concerne la poursuite onusienne du projet colonial britannique, il est tout de même évocateur que, comme nous l'avons relevé, 9 des 11 documents couvrant des colonies ou d'anciennes colonies traitent de territoires ayant été ou étant sous l'autorité du Royaume-Uni. Également, nous trouvons quelques références explicites au *Colonial Office* britannique. La première référence renvoie à une communication tenue lors d'une conférence du *Colonial Office* sur le développement social des territoires britanniques coloniaux (« *Social Development in the British Colonial Territories* », 1954) pour appuyer ce principe d'action que la construction d'un centre communautaire dans une communauté rurale ne peut pas être comprise comme une solution à leurs problèmes, parce que leurs expériences leur auraient vite appris qu'il s'agit plutôt d'un point d'arrivée, de la consécration d'un ensemble d'activités qui auront précédemment construit un esprit de communauté⁶⁰ (*Ibid.*, p. 23). Et le rapport

⁵⁹ Le cas du *Toynbee Hall* est bien documenté par d'autres sources. Sur Wikipedia, par exemple, on peut apprendre qu'il a été fondée par Canon Samuel Barnett, du clergé de la *Church of England*, et sa femme Henrietta dans le *East End* de Londres, afin d'améliorer les conditions de vie dans l'un des pires bidonvilles de la ville. Cette première maison hébergeait des étudiants en sciences sociales et en travail social, afin qu'ils puissent être en contact avec des pauvres. Qui plus est, Canon Samuel Barnett a aussi contribué à la fondation de la *East End Dwellings Company*, une association immobilière philanthropique qui visait à fournir de l'hébergement de qualité aux plus pauvres tout en permettant à ses investisseurs de réaliser du profit. Une étude plus approfondie des objectifs poursuivis par ce membre du clergé pourrait peut-être démontrer que cette *settlement house* était un moyen afin de sécuriser les investissements immobiliers des philanthropes, en s'assurant que les classes pauvres intériorisent les normes de responsabilité individuelle et de respect de la propriété privée.

⁶⁰ Le texte écrit : « There has been a tendency to assume that the provision of a communal building would solve the problems of raising the cultural and social level of communities and many [community] workers "started from the approach that a building is the point of departure of community work. Experience soon taught, however, that it is rather the point of arrival – the keystone of an arch of activities which have built up a community spirit." »

complète en indiquant que la construction d'un tel centre peut constituer un faux sentiment d'accomplissement si celui-ci a été établi de l'extérieur sans qu'il n'ait été désiré par la communauté, et que cela peut entraîner d'autres problèmes comme la dispersion de leurs ressources déjà faibles (*Ibid.*).

L'autre référence est encore plus intéressante, puisqu'elle fournit certains éléments de contexte, et se situe dans le chapitre sur les programmes nationaux de développement communautaire (*Ibid., Chapter III : National Community Development Programmes*, pp. 41- 75). Il est alors mentionné que de tels programmes sont étroitement associés à la planification de la réorganisation politique et administrative d'un pays (*Ibid.*, pp. 42-43), et que le développement communautaire est rapidement devenu une partie intégrante des politiques de développement des colonies britanniques allant de pair avec le développement de leur gouvernement local⁶¹ (*Ibid.*, p. 43). Le rapport fait alors référence à la même communication de 1948 du *Colonial Office*, dont Lagassé (1967, p. 19) et Smyth (2004, pp. 418-419) traitaient, et qui mentionne qu'il faut stimuler l'initiative populaire envers le développement, et ce jusqu'à la faire apparaître si elle ne vient pas spontanément :

The term "mass education" is taken to mean "a movement designed to promote better living for the whole community, with the active participation and, if possible, on the initiative of the community; but if this initiative is not forthcoming spontaneously, it should be aroused and stimulated by special techniques designed to secure the active and enthusiastic response of the community. Mass education embraces all forms of betterment. It includes the whole range of community development activities in the districts, whether these are undertaken by government or

⁶¹ «In British dependent territories, the concept of community development has, in the past two decades, undergone a number of evolutionary phases, each marked by a period of evaluation and redefinition of aims and purposes, but all based upon certain policy aims, namely, to secure : (i) the improvement of the health and living conditions of the people; (ii) the improvement of their well-being in the economic sphere; (iii) the development of political institutions and political power until the day when the people can become effectively self-governing. » (p. 43, avec référence au rapport #21 de Milburn, Study of Methods and Techniques of Community Development in UK)

unofficial bodies." (*Colonial Office*, 1948, cité dans ONU, 1955, p. 44)

Le rapport indique ensuite que les colonisateurs français se sont inspirés des britanniques :

« In the French territories a policy corresponding to the British policy of community development has been introduced and is being expanded under a concept of basic or mass education (éducation de base). » (*Ibid.*, p. 44)

Pour terminer, mentionnons que si le rapport traite de l'« action locale » à un niveau très rapproché des individus, son introduction se termine sur des considérations mondiales qui justifient le rôle que l'ONU veut se donner dans la recherche, la formalisation et le développement de ces pratiques. Puis on y trouve comme une sorte d'avis de non-responsabilité dans lequel il est fait mention des limites du développement communautaire :

Local communities cannot solve all their economic, social cultural problems even with an effectively functioning local organization for community development. They are dependent in many ways on neighbouring communities, on the district, province and nation, and the process of development implies that these mutual relationships will become more important and more complex.⁶² (*Ibid.*, p. 13)

Ce simple paragraphe annonce un destin tragique pour les groupements humains qui auront accepté de jouer le jeu du développement communautaire, puisqu'en acceptant de devenir une communauté auto-suffisante et fonctionnelle pouvant tirer des avantages immédiats d'une meilleure intégration sociale et économique, elles se

⁶² « Les communautés locales ne peuvent pas résoudre tous leurs problèmes économiques, sociaux et culturels même si elles disposent d'une organisation locale fonctionnelle animant le développement communautaire. Elles dépendent de plusieurs manières des communautés voisines, du district, de la province et de la nation, et le processus de développement implique que ces relations mutuelles deviendront de plus en plus complexes. » (Traduction libre)

verront de plus en plus intriquées dans des relations d'interdépendance complexes, si bien que c'est le contrôle sur leur propre destin que le développement communautaire leur promettait qui se dissoudra à même leur intégration dans rien de moins que le monde entier. Mais, rappelons-le, ces mêmes groupements se trouvaient déjà désorganisés par leur contact avec la civilisation, et la réponse qu'a à offrir la civilisation afin de les protéger d'elle-même et se protéger des effets négatifs qu'elle a sur eux, c'est de leur offrir une assistance technique qui leur permettra de prendre part à la civilisation, afin qu'ils ressentent qu'ils veulent et peuvent y trouver la satisfaction de leurs intérêts et de leur bien-être.

La section suivante, qui analysera deux textes originaux publiés par les instances coloniales britanniques, nous permettra de mieux apprécier la continuation onusienne du projet colonial britannique qui visait à accompagner ses propres colonies dans leur décolonisation.

3.4 Les colonisateurs britanniques, la *mass education* et le *community development*

Nous avons pu retrouver deux documents originaux que nous pouvons attribuer à la police coloniale de la participation britannique. Il s'agit d'un mémoire soumis au *Secretary of State for the Colonies* produit par le *Advisory Committee on Native Education in the British Tropical African Dependencies* datant de 1925, intitulé *Education Policy in British Tropical Africa*, et s'inscrivant dans les stratégies de *mass education* des colonisés, et du *Handbook* intitulé *Community Development*, rédigé en 1958, suite à une conférence qui rassemblait 21 individus que l'on peut considérer comme des professionnels de la police de la participation⁶³. Nous verrons, à travers

⁶³ Parmi ceux-ci, on trouve une majorité d'agents communautaires dépêchés dans ce qui étaient alors des territoires britanniques d'outre-mer et des protectorats (Sierra Leone, Jamaïque, Chypre, Trinidad,

l'analyse de ces deux textes, les justifications déployées par les colonisateurs pour agir sur les colonisés et les emmener à se gouverner eux-mêmes. Nous porterons aussi une attention particulière aux finalités qu'ils poursuivent, et à leurs méthodes.

Le document de 1925 sur la politique britannique d'éducation coloniale est le résultat d'une recherche ayant pour objet les activités éducatives dans toutes les colonies et protectorats de l'est et de l'ouest de l'Afrique, et en particulier la *Gold Coast*, le Niger et l'Ouganda, et se veut un guide utile fournissant des principes et une politique pour tous ceux engagés dans l'avancement de l'éducation des populations locales en Afrique (Advisory Committee, 1925, p. 2). Cet intérêt pour l'éducation des populations locales est justifié par la responsabilité des colonisateurs envers leur « avancement moral »⁶⁴ (*Ibid.*, p. 3). Il est mentionné que l'éducation doit servir à discerner, d'une part, les éléments déjà présents dans les cultures traditionnelles leur permettant de mieux s'adapter à la civilisation et devant être renforcés, et, d'autre part, les éléments qui peuvent nuire à ce même projet et qui doivent être remplacés (*Ibid.*, p. 4). De plus, le rapport précise bien que l'éducation doit avoir pour première tâche d'élever la base du peuple, mais aussi de former une élite locale disposée à prendre part à l'administration de la colonie :

The first task of education is to raise the standard alike of character and efficiency of the bulk of the people, but provision must also be made for the training of those who are required to fill posts in administrative and technical services, as well as of those who as chiefs will occupy positions of exceptional trust and

Rhodésie du Nord, Niger, Ouganda, Tanganyika, Singapour, Ghana, Barbade, Kenya, et Sarawak), un secrétaire du *Colonial Office* et d'un membre du personnel du centre de documentation pédagogique sur le développement communautaire de l'Institut de l'Éducation de l'Université de Londres (*Community Development Clearing House, Institute of Education*).

⁶⁴ Le rapport écrit : « As a result on the one hand of the economic development of the British African Dependencies, which has placed larger revenues at the disposal of the Administrations, and on the other hand of the fuller recognition of the principle that the Controlling Power is responsible as trustee for the moral advancement of the native population, the Governments of these territories are taking an increasing interest and participation in native education, which up to recent years has been largely left to the Mission Societies. »

responsibility. As resources permit, the door of advancement, through higher education, in Africa must be increasingly opened for those who by character, ability and temperament show themselves fitted to profit by such education. (*Ibid.*)

Puis, il est intéressant de relever que les auteurs de ce premier texte posent comme principe central de l'éducation des adultes de relier l'éducation aux « conditions de vie et à l'expérience quotidienne des étudiants »⁶⁵ afin qu'elle trouve son « expression dans des habitudes d'auto-discipline et de loyauté envers la communauté »⁶⁶ (*Ibid.*, p. 4-5). Qui plus est, selon eux, l'éducation doit aussi permettre de valoriser et de rendre digne le travail manuel afin de lui accorder un caractère vocationnel et le rendre attrayant :

It should be the aim of the educational system to instil into pupils the view that vocational (especially the industrial and manual) careers are no less honourable than the clerical, and of Governments to make them at least as attractive – and thus to counteract the tendency to look down on manual labour. (*Ibid.*, p. 7)

Pour terminer, citons l'extrait suivant qui montre très bien, à notre avis, les visées policières de l'éducation qui doit alors permettre d'harmoniser les développements économique, moral et social en augmentant les capacités individuelles de participation à l'économie et à la préservation de leur bien-être :

Its aim should be to render the individual more efficient in his or her condition of life, whatever it may be, and to promote the advancement of the community as a whole through the improvement of agriculture, the development of native industries, the improvement of health, the training of the people in the

⁶⁵ On associe souvent la paternité de ce principe innovant au pédagogue brésilien Paulo Freire, mais rappelons que Freire est né en 1921 et que ce n'est qu'en 1958, 25 ans après la publication du texte des colonisateurs anglais, qu'il a commencé à développer sur ce principe « innovant » qu'est d'appliquer et d'ancrer l'apprentissage dans le vécu quotidien des apprenants.

⁶⁶ Le texte écrit : « Such teaching must be related to the conditions of life and to the daily experience of the pupils. It should find expression in habits of self-discipline and loyalty to the community. »

management of their own affairs, and the inculcation of true ideals of citizenship and service. It must include the raising up of capable, trustworthy, public spirited leaders of the people, belonging to their own race.⁶⁷ (*Ibid.*, p. 4)

Cet extrait précise bien que le développement de l'autonomie et du leadership d'individus, de communautés, ou de races, n'est absolument pas réprimé par les autorités coloniales, car bien au contraire, ces identités particulières sont toutes des leviers d'action que le système d'éducation pourra mobiliser afin d'agir sur les esprits des colonisés, et permettre à une nouvelle classe de leaders locaux de voir le jour⁶⁸.

Le second document, le manuel du *Community Development* (1958), s'inscrit dans la même mouvance; ses auteurs le reconnaissent eux-mêmes en avançant que le « *community development* » est en fait « une vieille idée dans un nouvel habit », et précisent que le dernier habit dont cette idée s'est vêtu a été « mass education » (Colonial Office, 1958, p. 1). Pour expliquer ce « changement d'habit », le texte mentionne que le terme « *mass* » avait des « connotations politiques indésirables », et que le terme « *education* » donnait lieu à des « malentendus lorsqu'il était traduit

⁶⁷ « Son but devrait être de rendre l'individu plus performant dans ses conditions de vie, quelles qu'elles soient, et de promouvoir l'avancement de la communauté comme un tout à travers l'amélioration de l'agriculture, le développement d'industries locales, l'amélioration de la santé, l'entraînement du peuple dans la gestion de ses propres affaires, et l'inculcation d'idéaux authentiques de citoyenneté et de service. Ceci doit inclure la formation de leaders aptes, dignes de confiance et dévoués à l'intérêt général appartenant à leur propre race. » (traduction libre)

⁶⁸ Il semblerait bien que cette conscience de l'importance de la création d'une élite locale assimilée au régime local et disposée à agir comme relais envers l'ensemble de la population ait été aussi présente chez des colonisateurs français, comme en témoigne l'extrait suivant : « Dans un petit livre qui restera longtemps classique, Richard-Molard distingue en Afrique tropicale trois catégories d'évolués. Dans la première se rangent les autochtones complètement européenisés instruits sur place ou en France et entrés dans l'enseignement, dans l'administration, figurant dans les professions libérales, parmi les techniciens, les commerçants, etc... Complètement assimilés, ils ont malheureusement perdu pour la plupart tout contact avec leurs congénères et souffrent de ne pas être distingués assez tôt par les Européens. La seconde, de caractère plutôt traditionnel, groupe les anciens cadres locaux et leurs successeurs d'esprit relativement conservateur. La troisième se compose d'échappés de brousse décidés à fréquenter les centres urbains en oisifs, ils savent à peu près parler le français et l'écrire mais rien de plus, ce sont les revendicateurs nivelés d'autre part. La diffusion de l'éducation les fera disparaître. » (Labouret, 1952, p. 194) Les pages qui suivent enchaînent sur la responsabilité morale des premiers, et leur fonction, pour éduquer ces derniers.

dans les langages vernaculaires » (*Ibid.*, p. 2). Ce faisant, l'expression « community development » aurait été adoptée à la *Cambridge Summer Conference on African Administration* en 1948 (*Ibid.*, p. 2).

Ce manuel est très intéressant puisqu'il témoigne de toute l'intelligence britannique afin d'obtenir de leurs colonisés ce qu'ils attendent d'eux. On trouve dans ce livre les grands principes du développement communautaire, ses méthodes, des conseils et des stratégies, qui sont tous répartis parmi les 6 chapitres qui couvrent autant l'initiation de projets, leur continuation, leur organisation, les méthodes de financement, et la sélection et l'entraînement du personnel. Le dernier chapitre récapitule les « buts », les « méthodes », l'« administration et la finance », l'« entraînement » et se termine sur le « produit fini » qui va comme suit :

Community development is not a method of doing economic development on the cheap and success cannot be measured by adding up the material projects completed. They are but a means to a social and political end. The chief end of successful community development is not wells, roads, schools and new crops. It is stable, self-reliant communities with an assured sense of social and political responsibility.⁶⁹ (*Ibid.*, p. 65)

Comme le précise ce document, le développement communautaire doit produire des communautés qui auront un sens assuré de leurs responsabilités sociales et politiques. De plus, de ce point de vue, le développement économique n'est pas une fin, mais bien un moyen pour stimuler cet esprit de communauté chez les colonisés. D'ailleurs, si l'ensemble du livre traite de la création d'un sentiment d'appartenance, de

⁶⁹ « Le développement communautaire n'est pas une méthode pour faire du développement économique à rabais, et son succès ne peut pas être mesuré par l'addition de projets matériels complétés. Ces projets sont des moyens pour atteindre des fins sociales et politiques. La fin première du développement communautaire fructueux n'est pas l'établissement de puits, de routes, d'écoles et de nouvelles récoltes. Ce sont des communautés stables et autonomes qui ont un sens assuré de leurs responsabilités sociales et politiques. » (Traduction libre)

responsabilité et de civisme des colonisés envers leur propre nation ou « race », la fin du rapport clarifie bien leur visée impérialiste :

Community development, conceived as a new approach to administration from a social angle, derives logically from the British policy of guiding territories to responsible self-government within the Commonwealth in conditions ensuring their peoples a fair standard of living and freedom from oppression from any quarter.⁷⁰ (*Ibid.*, p. 63)

C'est que le peuple britannique, mentionnent les auteurs au début du livre, a atteint, au fil de son histoire, un régime fonctionnel et efficace qu'il doit maintenant implanter et faire fonctionner dans ses colonies (*Ibid.*, p. 4)⁷¹. Ainsi, ils affirment que le *community development* peut être vu comme du « *nation-building* » à partir de la base (« *grass roots* ») (*Ibid.*, p. 5). Tout comme pour le rapport sur l'éducation des colonisés, il est admis qu'un sentiment nationaliste peut et doit être cultivé afin de susciter une allégeance des individus envers leur communauté nationale, et, qu'à cet effet, les communautés de base qui sont créées doivent servir de relais, lorsque le moment est opportun, pour connecter les individus à cette identification générale à travers les allégeances communautaires particulières que le développement communautaire aura permis de mettre en place (*Ibid.*, pp. 5, 22, 33, 62). On traite aussi des méthodes pour dissoudre les allégeances régionalistes indésirables, comme celle qui consiste à inviter des jeunes appartenant à différentes tribus à des camps de formation de leaders dans lesquels ils seront invités à prendre conscience de leur

⁷⁰ « Le développement communautaire, conçu comme une nouvelle approche d'administration à partir d'une perspective sociale, découle logiquement de la politique britannique de guider ses territoires vers l'auto-gouvernement responsable (responsible self-government) à l'intérieur du Commonwealth dans des conditions assurant à leur peuple de justes standards de vie tout en les libérant de toute forme d'oppression. » (Traduction libre)

⁷¹ Le texte écrit : « The British people have found a brand of parliamentary democracy which has evolved through a process of trial and error in the United Kingdom to be the answer to political organisation seen in terms of human happiness and well-being rather than in efficiency for its own sake. Not unnaturally they hope to see a broadly similar type of political structure established and flourishing in the emergent territories. »

interdépendance et de leur appartenance envers une plus grande unité nationale (*Ibid.*, p. 62). En somme, le nationalisme, du point de vue du développement communautaire, est un moyen pour atteindre la modernisation rapide d'un pays :

With the sense of national unity born of the imminence of self-government, community development can turn into a popular movement sweeping through the country and effecting, over a very short period of time, a radical transformation in the attitude and way of life of large numbers of people.⁷² (*Ibid.*, p. 33)

Le livre traite même des moyens pour « maintenir le momentum » à partir de « trois points d'intérêt importants de la nature humaine que sont les cérémonies, l'émulation et la motivation » (*Ibid.*, p. 34-35). Il s'agira alors de mettre en place des procédures de reconnaissance et de valorisation des qualités, des aptitudes et des attitudes que l'on désire développer dans une population donnée afin que les individus les ayant bien intériorisées puissent agir comme des émulateurs envers leurs pairs et demeurent motivés à persévérer dans cette voie. Anticipant la critique, les auteurs se défendent en affirmant sur un ton tout aussi catégorique que métaphorique :

It would be a mistake to depreciate what some people call the 'ballyhoo' inseparable from modern methods of publicity and persuasion. It is an error of judgment into which the intellectual is particularly liable to fall to condemn community development as a kind of charlatanism because it is sometimes associated with appeals to the emotion, such as badges, brass bands and so on. On reflection, he will see that the same elements in a more dignified ceremonial fashion play a not inconsiderable part in creating the intangibles which hold together the fabric of modern highly developed states such as Britain and the United States. He will find too that those states which drop the element of colour and

⁷² « Avec le sens de l'unité nationale qui est né de l'imminence du gouvernement responsable et autonome, le développement communautaire peut se convertir en un mouvement populaire qui balayant l'ensemble du pays et produisant, sur une très courte période de temps, une transformation radicale dans les styles de vie et les attitudes de larges portions du peuple. » (Traduction libre)

pageantry in their political structure, before the mass of the people is ready to dispense with it, do so at their peril.⁷³ (*Ibid.*, p. 37)

Encore, cet extrait témoigne de l'allégeance des auteurs envers le régime duquel ils relèvent. Il n'y a donc pas de doute à savoir que ces agents croient manifestement dans la nécessité d'accompagner le progrès économique des progrès social et moral, afin que ce premier progrès ne mette pas à mal la stabilité même du régime qu'ils tentent de mettre en place. Pour les auteurs, la diffusion du progrès peut, et doit, nécessiter le recours à des stratégies de manipulation des individus, même si cela représente une contradiction que d'étendre un système prétendument rationnel en sollicitant des affects irrationnels. Devant l'accusation qu'ils sont des manipulateurs et des charlatans, ils plaident coupables, mais ils se défendent en affirmant bien fort qu'ils n'en éprouvent aucune culpabilité puisqu'il en va de la viabilité de la structure politique de laquelle ils relèvent. Si les moyens qu'ils déploient peuvent être répréhensibles, c'est la fin, et l'absence d'alternatives, qui justifient les moyens.

Nous aimerions citer et commenter un dernier passage de ce livre que l'on trouve dans les « points à discuter » qui sont présentés dans la deuxième de couverture (*voir Annexe B*), et autour duquel nous n'avons pas trouvé de développements ultérieurs dans le texte : « The community development officer should be the midwife of the new community; not the father-figure of the old »⁷⁴ (*Ibid.*). Il serait possible de

⁷³ « Il serait une erreur de déprécier ce que certaines personnes appellent le « ballyhoo » [, c'est-à-dire une tentative vigoureuse de gagner des individus à une cause ou à un produit,] qui est inséparable des méthodes modernes de publicité et de persuasion. C'est une erreur de jugement dans laquelle l'intellectuel est particulièrement susceptible de tomber en condamnant le développement communautaire comme une sorte de charlatanisme parce qu'il peut être associé à des méthodes ayant recours aux sentiments, comme les badges, les fanfares, etc. Après réflexion, il verra que ces mêmes éléments, à l'intérieur de méthodes cérémonielles plus raffinées, ne jouent pas un rôle inconsidérable en créant les fils intangibles qui retiennent ensemble le tissu des États modernes hautement développés comme l'Angleterre et les États-Unis. Il trouvera aussi que ces États qui laissent couler l'élément de la couleur et du faste dans leur structure politique, avant que la masse du peuple ne soit prêt à s'en passer, le fait à son péril. » (Traduction libre)

⁷⁴ « L'agent du développement communautaire doit être la sage-femme de la nouvelle communauté; pas la figure du père de l'ancienne. » (Traduction libre)

discuter longuement cette seule phrase tellement la charge significative et symbolique qu'elle offre est forte. En ce qui nous concerne, nous y voyons le sens du rapport contradictoire que la police de la participation tente d'instituer entre gouvernants et gouvernés. D'abord, disons qu'en se faisant la « sage-femme de la nouvelle communauté », l'organisation communautaire se pose en opposition, mais aussi en complémentarité, avec la figure du père que l'on peut associer au règne rigide de l'autorité qui se contente de prescrire des droits et des devoirs et de punir en cas de transgression. Puis, la figure de la mère est généralement associée à la proximité, à la bienveillance, et on se demande si l'idée n'est pas que la sage-femme accompagne la nouvelle communauté dans l'accouchement d'elle-même, comme si on projetait dans chaque communauté le potentiel de venir au monde, tel que les policiers de la participation le désirent. Ainsi, le pouvoir social se redouble et l'enfant, en l'occurrence la nation à construire par la mise au monde de communautés, se trouve soumis à deux figures d'autorité : la première qui lui prescrit d'en haut des limites, et la seconde qui l'accompagne de manière rapprochée dans son développement, et qui l'aide même à formuler des demandes à l'intérieur des limites fixées par la première. Dans le cas des agents du développement communautaire britanniques, on voit très bien que la mère place ses allégeances aux côtés du père puisqu'ils comprennent leur rôle de telle sorte que les enfants puissent bien vivre dans le régime du père; c'est pour leur bien que la mère les manipulera afin que la volonté même de leur autonomie leur paraisse autonome en développant les qualités nécessaires à une reproduction stabilisée et prospère du régime du père. Au surplus, le rapport est très précis quant aux liens que doivent laisser percevoir les agents du développement communautaire, auprès des colonisés, entre ces premiers et les aspects plus autoritaires du gouvernement :

Because the community development officer starts with the advantage of not being closely identified by the people with "they" - that is to say government in its more authoritative aspects - he in turn ought to resist pressure which will assuredly be put on

him to use community development primarily as a way of carrying out economic development on the cheap.⁷⁵ (*Ibid.*, p. 8)

Ailleurs, on avertira les agents du développement à ne pas porter préjudice à leur posture envers la communauté en s'associant de trop près aux structures et méthodes émanant du centre étatique, en donnant comme exemple un recensement (*Ibid.*, p. 22). En d'autres termes, si les agents du développement communautaires doivent être les alliés du régime, pris comme un tout et incluant les aspects autoritaires du gouvernement, cette alliance, ou cette allégeance, ne doit pas être perceptible par les colonisés; ils doivent pouvoir maintenir la prétention qu'ils travaillent pour les communautés, afin de les intégrer dans le plus grand régime envers lequel ils n'ont pas nécessairement à manifester une allégeance ou une appartenance.

Ces deux documents montrent bien que la décolonisation était souhaitée et même suscitée par l'empire britannique afin de circonvenir les États à faire naître à l'intérieur du *Commonwealth*. On y voit que la souveraineté et l'autonomie des colonisés et l'affirmation de leurs particularités identitaires ne représentaient en rien une menace pour les colonisateurs; au contraire, elle est un bienfait qu'ils désirent, suscitent et stimulent afin de les inciter à se moderniser, et à s'inscrire à l'intérieur du régime britannique. Également, nous retrouvons une multiplicité de facteurs sociaux qui sont pris en compte pour arriver à policer la participation d'individus : l'organisation locale du pouvoir, les différents groupes d'acteurs, les subjectivités impliquées, les problèmes entraînés par la modernisation, les mœurs et les langues vernaculaires, les complexes d'infériorité associés aux travaux manuels, etc. Si ces deux documents, datant respectivement de 1925 et de 1958, sont associés avec les

⁷⁵ « Parce que l'agent de développement communautaire commence avec l'avantage de ne pas être étroitement identifié par le peuple avec « eux » – c'est-à-dire le gouvernement dans ses aspects plus autoritaires – il doit, en retour, résister aux pressions qui seront assurément exercées sur lui pour faire principalement du développement communautaire une manière facile pour le peuple de réaliser son développement économique. » (traduction libre, p. 8)

débuts de la police de la participation au Royaume-Uni, nous verrons que nous pouvons en trouver des traces dès 1839 dans le rapport Durham.

3.5 Le rapport Durham et la promotion de la participation aux institutions municipales

Le rapport Durham, ou plus précisément le Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique, ou le *Report on the Affairs of British North America* dans sa version anglaise originale, a été rédigé par John George Lambton en 1839, alors qu'il avait été nommé Gouverneur général de l'Amérique du Nord britannique pour enquêter sur les causes des rébellions des Patriotes de 1837-1838, et, ce faisant, ramener l'ordre et la paix dans la colonie⁷⁶. Or, si des commentateurs ont pu dire que ce rapport est « un document de civilisation britannique » (Hamel, p. 41, dans Durham, 1948), la mémoire québécoise aura surtout retenu son mépris des Canadiens-français, contenu dans le célèbre passage les décrivant comme un « peuple sans histoire et sans littérature »⁷⁷ (Durham, 1948, p. 311), sur lequel s'appuyait leur assimilation. C'est que Durham était, comme le précise l'historien Éric Bédard dans une émission de radio webdiffusée, autant un « réformateur » qu'un « assimilateur », selon le point de vue duquel on l'apprécie (*Lord Durham, réformateur pour les uns et assimilateur pour les autres*, 2015). Du point de vue anglais, il était certainement un Whig réformateur et progressiste qui avait associé son nom au *Reform Bill*

⁷⁶ Plus précisément, le rapport a été complété à Londres quatre mois après que Durham eut démissionné de ses fonctions à la suite du refus du gouvernement britannique de sanctionner sa décision, qui outrepassait les pouvoirs que sa fonction lui octroyait, d'envoyer en exil des rebelles faits prisonniers sans leur tenter de procès tel que la loi le prescrivait (Historica Canada, (s.d.), « Durham, John George Lambton, 1er comte de »).

⁷⁷ Dans le contexte québécois, le rapport Durham est souvent associé à cet extrait.

britannique de 1831⁷⁸, et à une nouvelle vision de l'empire colonial britannique fondé sur la reproduction des institutions, des libertés et des mœurs anglaises dans les colonies, et dont l'octroi du gouvernement responsable est l'expression (Ward, 1976, p. 211), alors que du point de vue français, il était un assimilateur méprisant⁷⁹.

En ce qui nous concerne, nous avons choisi de relire le rapport Durham pour ce qu'il représente dans le contexte québécois, mais aussi pour voir s'il contenait des traces de la police de la participation. Nous avons donc pu constater que Durham était bel et bien un assimilateur, et que l'assimilation passait, entre autres, par des réformes des instances municipales visant à faire participer les colonisés à la reproduction du régime et de l'esprit britanniques, et ce, autant dans l'intérêt de ceux-ci, de la colonie et de la mère-patrie. D'ailleurs, relevons que Durham témoigne d'une conscience aigüe, dès la présentation de son rapport à « Sa très Excellente Majesté la Reine », des facteurs sociaux nécessaires au bon développement économique de la colonie :

les maux que j'avais à soigner sont des maux qu'aucune société policée ne peut longtemps tolérer. [...] Si on laisse persister cet état de choses, les habitants n'auront aucune sécurité pour leurs personnes et pour leurs biens; ils ne jouiront pas de ce qu'ils possèdent, ils n'auront aucun attrait pour l'industrie. L'exploitation des vastes ressources de ces immenses territoires est arrêtée. (Durham, 1948, p. 61)

Et pour soigner ces « maux », Durham propose plusieurs remèdes, dont les plus commentés sont certainement l'instauration de la responsabilité gouvernementale et l'union des deux provinces; mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est sa

⁷⁸ Voir la 33^e note de bas de page, à la page 47, pour un rappel de la critique de Hegel envers cette réforme qui, croyait-il, allait engendrer une révolution du système parlementaire anglais. Or, l'histoire nous confirme qu'il s'agit d'un régime politique très stable qui aura su essaimer à plusieurs endroits, à commencer par le Canada.

⁷⁹ Toutefois, suivant l'avertissement de Ward (*Ibid.*, p. 65), il ne faut pas exagérer l'importance historique du rapport Durham, mais plutôt le voir comme l'expression privilégiée et éloquente des idées des réformateurs de son temps qu'il faut resituer à l'intérieur du chemin tortueux que l'histoire et les débats politiques britanniques ont pris.

constante promotion envers la participation aux institutions municipales⁸⁰, ainsi que les principes et les justifications qui accompagnent cette promotion. Ces observations nous permettront d'inscrire le rapport Durham dans la continuité des efforts coloniaux visant à faire participer les colonisés à leur propre domination.

En effet, Durham écrit que les « institutions municipales [...] sont le fondement de la liberté et de la civilisation anglo-saxonne » (*Ibid.*, p. 144), ou encore que « l'efficacité des institutions municipales » et « l'énergie et l'habitude des affaires chez l'Anglo-saxon » permettent de suppléer aux insuffisances de l'« Exécutif central », et ce à « toutes les fois que la nécessité l'exige » (*Ibid.*, p. 156). Conséquemment, « l'absence totale d'institutions municipales qui donneraient au peuple une certaine autorité sur ses affaires régionales » est traitée comme « une des causes principales de l'insuccès du gouvernement représentatif et de la mauvaise administration [de la colonie] » (*Ibid.*, p. 156). En ce qui concerne plus spécifiquement le problème chez « la population française du Bas-Canada », le rapport écrit :

Accoutumée à tout attendre du Gouvernement, elle ne possède ni de telles institutions [municipales] ni un tel caractère [énergique et habitué à la gestion de ses propres affaires], elle n'a pas le pouvoir de faire quoi que ce soit pour elle-même, encore moins d'aider l'autorité centrale. (*Ibid.*)

Et ce retard qu'accuse le peuple canadien-français dans sa capacité à s'administrer lui-même, que Durham associe à des facteurs autant objectifs que subjectifs, serait dû à la colonisation française :

Les institutions de France durant la colonisation du Canada étaient peut-être plus que celles de n'importe quelle autre nation

⁸⁰ Notons que Durham a commandé plusieurs sous-commissions chargées d'enquêter sur des thèmes majeurs comme la « tenure seigneuriale », la « concession des terres », les « bureaux d'enregistrement », la « police » et « l'instruction » (Hamel, p. 17, dans Durham, 1948), et qu'il écrit lui-même en avoir mis une sur pied visant à éclairer la « possibilité d'introduire un système effectif et libre dans la régie des affaires locales » (Durham, 1948, p. 157).

d'Europe propres à étouffer l'intelligence et la liberté du peuple. Ces institutions traversèrent l'Atlantique avec le colon canadien. Le même despotisme centralisateur, incompetent, stationnaire et répressif s'étendit sur lui. Non seulement on ne lui donna aucune voix dans le Gouvernement de la province ou dans le choix de ses dirigeants, mais il ne lui fut même pas permis de s'associer avec ses voisins pour la régie de ses affaires municipales que l'autorité centrale négligeait sous prétexte de les administrer. (*Ibid.*, pp. 79-80)

Et le rapport ne saurait être plus explicite quant à son diagnostic vis-à-vis du retard qu'accusent les Canadiens-français quand il écrit qu'ils « sont restés une société vieille et retardataire dans un monde neuf et progressif » (*Ibid.*, p. 82). C'est d'ailleurs ce retard qui justifie l'entreprise assimilationniste britannique, et Durham écrit : « C'est pour les tirer de cette infériorité que je veux donner aux Canadiens notre caractère anglais. » (*Ibid.*, p. 309) Il poursuit alors en indiquant qu'il désire cette anglicisation « pour l'avantage des classes instruites » qui sont exclues des « professions les plus élevées », et « plus encore [...] pour l'avantage des classes inférieures » qu'il veut dégager de leur destin « à occuper une position inférieure et à dépendre des Anglais pour se procurer un emploi » (*Ibid.*). Durham ajoute : « La jalousie et la rancune ne pourraient que décupler leur pauvreté et leur dépendance; elles sépareraient la classe ouvrière des riches employeurs. » (*Ibid.*) Il écrit aussi que

c'est à Québec et à Montréal que se fait sentir de la manière la plus frappante l'absence d'institutions municipales » en précisant que « le mauvais état des rues et le manque total d'éclairage forcent l'attention de tous et y affectent sérieusement le confort et la sécurité des citadins. (*Ibid.*, p. 159)

À ce problème, ou à cette problématisation, Durham propose une solution tout à fait conséquente qu'est la participation aux institutions municipales. Il prescrit alors que l'« établissement d'institutions municipales à travers tout le pays devrait entrer dans chaque constitution coloniale », et qu'il revient même à la Couronne d'« empêcher tout empiétement sur les fonctions des corps municipaux jusqu'à ce que le peuple ait

éprouvé lui-même la nécessité de les protéger » (*Ibid.*, pp. 302-303). L'extrait qui suit montre bien comment Durham, d'une part, reconnaît la nécessaire complémentarité entre les paliers central et local du gouvernement, et, d'autre part, accorde des vertus pédagogiques au palier local, puisqu'il permet un apprentissage progressif à la politique qui s'ancre dans le simple quotidien immédiat pour aller vers le plus complexe :

Si l'on avait suivi à tous égards au Bas-Canada le sage exemple des pays où a bien fonctionné le gouvernement représentatif, unique et libre, on aurait eu le soin, en même temps qu'on y introduisait le régime parlementaire basé sur un suffrage très étendu, d'investir le peuple de l'autorité complète sur ses propres affaires locales et de l'initier à participer à la politique de la province, grâce à son expérience acquise dans ce qui le touche de plus près et qu'il sait le mieux comprendre. (*Ibid.*, pp. 156-157)

Dans un autre passage, Durham pose un principe très intéressant dans la distribution du pouvoir populaire :

Le véritable principe à appliquer dans la restriction du pouvoir populaire, c'est de le répartir entre plusieurs mains, comme on l'a fait dans les États les plus libres et les plus stables de l'Union. (*Ibid.*, pp. 302)

De ce fait, cet extrait suggère que la répartition du pouvoir populaire entre plusieurs mains, loin d'entraîner une surcharge politique dans le système, a plutôt pour effet de contenir, restreindre et réguler ce même pouvoir⁸¹. Pour finir, si Durham appuie ses propositions, en invoquant des finalités qui concernent le bien-être des Canadiens français, comme les opportunités de carrières des classes instruites, la qualité des emplois des classes inférieures et le sentiment de leur dignité personnelle et

⁸¹ Sur les fonctions policières de la démocratie locale selon Durham, les vues de Ward complète bien les nôtres : « Durham hoped that, even among the French, there would be a general increase of political skill and contentment in Canada when elective local government was introduced throughout the united province. Municipal self-government was to spread political interest and experience and liberate the provincial legislature from parish problems. » (1976, p. 69)

collective, il ne faut pas oublier que celui-ci visait à instaurer un système colonial viable grâce auquel la métropole pourrait se décharger de ses différents surplus sur sa colonie, et bénéficier de leur économie, tout en se dégageant du fardeau que représente leur administration directe en leur accordant la responsabilité gouvernementale⁸². En conclusion de son rapport, il offre ce plaidoyer :

On devrait au moins tenter l'expérience de conserver nos colonies et de les bien gouverner, avant que d'abandonner pour toujours le vaste dominion qui pourrait subvenir aux besoins du surplus de notre population, procurer des millions de consommateurs aux produits de nos manufactures, et de producteurs d'approvisionnements pour nos propres nécessités. (*Ibid.*, p. 339)

En d'autres termes, pour Durham, bien gouverner une colonie signifie qu'un empire doit lui apprendre à se gouverner elle-même et à développer des liens économiques privilégiés avec l'empire dont elle relève. Pour ce faire, comme nous l'avons vu, la suscitation de la participation aux corps municipaux est un moyen privilégié pour apprendre au peuple à se gouverner lui-même à partir de la gestion des affaires qui sont les plus proches de sa réalité immédiate.

3.6 Vers une histoire coloniale de la police de la participation et son utilité pour la reproduction et la stabilisation de la société moderne

Du rapport Despouy de 1996 au rapport Durham de 1839, en passant par les textes originaux du *Colonial Office* britannique et les premiers pas de l'ONU dans la documentation et la promotion du développement communautaire, nous avons voulu

⁸² Les colonisateurs britanniques ont été très soucieux de coloniser sans pour autant embourber l'Empire dans ce projet. En effet, dans le cadre des débats entourant l'abrogation de l'Acte de Québec en 1791, Ward (1976) relève que le chef de la justice de la Province de Québec, William Smith, plaidait en faveur de l'établissement d'une fédération afin que ce corps gouvernemental s'interpose entre les provinces et le Bureau des Colonies britanniques pour absorber les frictions locales et éviter de les transmettre à Londres (pp. 16, 63).

montrer une continuité en les relisant à travers notre notion de police de la participation. Cette continuité nous a permis de relever que l'ONU s'est fait un ardent promoteur de la participation des pauvres à la société moderne et à leur propre bien-être en s'inspirant surtout des pratiques développées et documentées par l'empire britannique. C'est cette filiation historique que nous avons voulu montrer; une démonstration que nous partageons avec des auteurs comme, rappelons-le, Jim Lotz (1967), Jean Lagassé (1967), Rosaleen Smyth (2004) et Andrea Cornwall (2006).

S'il s'agit toujours pour la police de la participation de susciter la participation d'individus ciblés à l'amélioration de leur propre bien-être à travers leur participation concrète à des corps qui les représentent, et à travers desquels ils peuvent avoir une prise sur la gestion des affaires qui les concernent de près, nous avons vu que celle-ci peut prendre bien des noms et des formes, et que son histoire est sinieuse : la participation aux corps municipaux dans le rapport Durham de 1839, les *settlement and neighbourhood houses* du Royaume-Uni dès 1884, qui deviendront les *community welfare centers* dans le rapport de l'ONU de 1955, qui deviendront à leur tour une pratique parmi d'autres du *community development*, un nom emprunté au *Colonial Office* britannique qu'il a forgé en 1948 afin de remplacer le terme *mass education* qui froissait les sensibilités et engendrait de la confusion. Nous avons aussi rencontré d'autres termes comme le *local action* et le *community organization* qui trouvent leur équivalent, en français, avec les termes de « développement communautaire » et « organisation communautaire ». On trouve aussi le terme « éducation de masse » pour traduire le terme *mass education*. Finalement, rappelons que le rapport de l'ONU de 1955, qui, en anglais, contient l'expression « *community development* » dans son titre, a été traduit par « l'aménagement des collectivités » dans le titre de la version française.

Le principe structurant de la police de la participation est certainement l'autonomie des individus et des communautés. À son terme, cette autonomie individuelle et

communautaire doit se concrétiser dans la capacité d'une société à se gouverner et à se policer elle-même en ayant des individus aptes et formés à assumer une responsabilité sociale, autant à la base qu'au sommet de la société. Toutefois, comme nous l'avons vu, l'autonomie des colonisés n'est pas tout à fait autonome puisqu'elle est stimulée, voire même insufflée, de l'extérieur par des agents qui ont réfléchi aux meilleurs moyens pour y parvenir. La police de la participation peut donc être comprise comme un ensemble de techniques et d'institutions servant à susciter de manière hétéronome l'autodétermination d'individus, de communautés et de peuples accusant un retard à cet effet. Elle se rapporte donc à un « art de gouverner » (Meister, 1977, p. 133) qui s'insère dans une stratégie plus globale de développement, de massification et de démocratisation visant la diffusion intégrée de la civilisation moderne.

Relevons que l'appréciation de ce retard confère d'emblée une autorité et une légitimité d'intervention aux colonisateurs et civilisateurs de tout acabit; ou pour le dire autrement, c'est leur supériorité manifeste qui les autorise à accompagner les individus vers leur propre élévation. Toutefois, au fil du temps, et le cas du rapport Durham est particulièrement intéressant à ce propos, nous observons autant un raffinement dans les pratiques participationnistes qu'une universalisation des conditions d'intégration dans le régime dominant. En effet, dans le cas du rapport Durham, il s'agissait de civiliser les Canadiens-français en les anglicisant, et cette anglicisation devait passer autant par la transformation de leur langue, de leur culture et de leurs institutions. Or, dès le rapport de 1928 du *Colonial Office* sur la politique coloniale d'éducation, nous pouvons observer que les langues, les cultures, et les identités locales peuvent être mobilisées afin d'accompagner les colonisés vers l'édification et leur participation à la société moderne. À partir de ce moment, l'assimilation n'est plus tant culturelle que sociale et économique, et les cultures et les identités locales deviennent même des leviers d'action sur lesquels les colonisateurs peuvent appuyer pour insuffler le changement qu'ils veulent obtenir

chez les colonisés. Enfin, nous observons aussi que les techniques de la police de la participation se sont raffinées, à commencer par la création de politiques nationales de développement communautaire, qui financent des projets et prescrivent des normes et des objectifs à atteindre, et l'institutionnalisation d'une profession, qui porte bien des noms, servant à stimuler et à soutenir directement la participation des individus aux corps associatifs qui les concernent.

Finalement, c'est au niveau des finalités, ou des fonctions, attribuées à la participation dans ces textes que l'analyse est particulièrement intéressante. Ce principe, qu'est l'autonomie des individus et des communautés, est autant un moyen, un résultat attendu que doit produire le développement communautaire que sa finalité; l'autonomie des individus et des communautés étant comprise comme le fondement d'une société moderne prospère et stable. De plus, nous avons aussi vu que, s'ils pouvaient placer les finalités de leurs interventions dans l'émancipation des colonies ou le progrès social, ils poursuivent toujours des buts relatifs au développement et à la stabilisation du régime duquel ils relèvent, qu'il s'agisse du *Commonwealth* britannique ou du règne libéral mondial. Toutefois, et le *Handbook* de 1958 du *Colonial Office* est absolument éloquent à ce sujet, les agents du développement doivent toujours maintenir l'illusion auprès des gens avec qui ils travaillent qu'ils travaillent dans l'intérêt de ces mêmes gens, et non pas pour le gouvernement central. Conséquemment, on observe que le développement de ce régime n'a pas besoin d'une identification directe de ses sujets avec leur autorité supérieure, qu'il s'agisse de leur État national ou d'un État externe. Par ailleurs, nous avons vu que le développement économique de ce régime, et de ses métropoles, est dépendant des multiples opportunités que leur offriront le développement de secteurs sous-développés. Le progrès social et économique est aussi une manière de gouverner qui permet d'alléger la tâche des gouvernants en apprenant aux gouvernés à gouverner leurs propres petites affaires locales eux-mêmes. En somme, les finalités sociales, politiques et économiques ne sont pas à distinguer, mais bien à associer, comme le font les

colonisateurs et civilisateurs, afin d'accompagner des populations vers la modernisation intégrée de leur société.

Au niveau des finalités, il est aussi intéressant de relever que la reconnaissance de la dignité des colonisés ou des pauvres par les civilisateurs n'est pas tant une finalité en elle-même, qu'un moyen de désamorcer leurs frustrations à l'égard de la société, des dominants et des riches, et de stimuler leur envie de prendre part au régime moderne. Ironiquement, si la dignité est reconnue comme étant une qualité inhérente et essentielle à tout être humain, il revient, dans l'ordre moral moderne, à tout humain d'actualiser cette dignité potentielle. À cet effet, la police de la participation est un de ses moyens qui est mis à la disposition des individus et des communautés afin qu'ils puissent s'engager dans l'actualisation de leur potentiel de dignité. Relevons que, dans ce cas-ci, la société moderne, à travers les pratiques de la police de la participation, a toujours à offrir des moyens concrets aux individus afin qu'ils puissent s'engager eux-mêmes dans l'actualisation de leur dignité. En d'autres termes, et comme le suggère le rapport Despouy, si l'individu n'est pas responsable de sa pauvreté ou de son exclusion, il est responsable de s'en sortir et de s'intégrer, et, conséquemment, la société est responsable de le soutenir dans cet effort de réintégration.

Pour terminer, relevons que si des technologies comme les mesures des seuils de pauvreté peuvent représenter une nouveauté du point de vue de la planification et de la régulation des économies et des sociétés, il nous semble que la qualification de la prise en compte du social à des fins d'accélération de la croissance économique comme « nouveau paradigme », à la manière du rapport Despouy, soit un abus de langage; dès 1839, dans le rapport Durham, on constate une attention particulière à la résolution des maux sociaux qui freinent le développement économique de la colonie, et il s'agit d'une constante que nous avons observée dans tous les textes analysés.

Dans ce chapitre, nous avons donc analysé des textes que nous pouvons associer à l'histoire universelle de la police de la participation pour montrer que l'insistance du rapport Despouy de 1996 sur la promotion de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté se trouve en filiation directe les pratiques coloniales britanniques. Nous avons surtout insisté sur ce que l'esprit de la police de la participation du Québec ignore : les origines coloniales du développement communautaire et ses fonctions stabilisatrices dans un régime instable et contradictoire. Le prochain et dernier chapitre se propose d'analyser cette ignorance en fonction des connaissances que la police de la participation du Québec a d'elle-même, tel que nous avons pu l'apprécier dans les textes traitant de la Loi 112, afin de dégager les principaux traits qui caractérisent l'esprit de la police de la participation du Québec.

CHAPITRE IV

LE BON ESPRIT DE LA POLICE DE LA PARTICIPATION DU QUÉBEC

Dans ce dernier chapitre, nous allons nous engager dans l'analyse de l'esprit de la police de la participation du Québec, alors que nous sommes mieux informés d'un paradoxe important : elle est prompte à s'appuyer sur l'autorité de l'ONU en matière de politiques publiques relatives à la participation et à la lutte à la pauvreté, tout en ignorant les origines coloniales et les finalités fonctionnelles des pratiques participationnistes à l'ONU. Il s'agira, dans ce chapitre, d'exposer la rationalité interne de cet esprit et de l'expliquer en mettant en relation ses connaissances et le monde dans lequel il se situe.

Notre thèse principale est que la police de la participation du Québec a acquis un pouvoir important sur la société québécoise en étant capable de faire sa loi, et qu'il s'agit d'une tragédie, puisqu'en prétendant pouvoir éliminer la pauvreté avec ses méthodes participationnistes, elle contribue davantage à stabiliser et renforcer le régime même qui génère le problème qu'elle voudrait éliminer. Nous concevons donc la Loi 112 comme le produit des processus d'auto-illusion de la police de la participation du Québec, que nous associons à un problème de compromission de la raison par la moralité, selon lequel des sujets opèrent des rationalisations de la réalité conformes à leurs prétentions morales afin de pouvoir les maintenir. Il est donc tout à fait compréhensible, dans le cas de la police de la participation du Québec, que des individus aient pu se reconnaître dans cette fonction tout en y développant un esprit fonctionnel qui soit conforme à leur volonté d'être et d'agir positivement en faveur de l'autonomie et du bien-être des personnes en situation de pauvreté et de la collectivité québécoise; les discours mêmes de cette fonction prétendent à ces mêmes finalités.

Cette thèse s'appuie, d'une part, sur notre analyse des textes des colonisateurs britanniques qui affirment que la police de la participation a un rôle fonctionnel dans la diffusion et la stabilisation de la société démocratique et libérale, et, d'autre part, sur notre cadre théorique hégélien et postcolonial qui nous permet de comprendre le problème de la pauvreté comme un symptôme inhérent et insoluble de la société moderne, et de resituer l'esprit de la police de la participation dans l'histoire du monde. Ce faisant, voulons aussi soutenir que cette irrationalité apparente de la police de la participation du Québec trouve une certaine rationalité lorsqu'on la comprend comme une sensibilité morale qui témoigne de l'inadéquation de l'esprit du monde, qui cherche à universaliser la liberté, et de la forme concrète dans laquelle il se trouve, puisque la pauvreté représente l'impossibilité systémique et effective de cette réconciliation.

Nous allons donc développer quatre traits distinctifs de l'esprit de la police de la participation du Québec : 1) la volonté d'être bon des individus qui y œuvrent; 2) sa foi dans l'autodétermination du Québec, de la police de la participation du Québec et des « communautés » que cette dernière peut former, dont les pauvres; 3) sa manière de projeter sa bonté dans sa reconnaissance des pauvres comme des personnes; 4) et sa surévaluation de ses capacités afin d'éliminer la pauvreté. Nous allons justifier ces propositions en insistant sur les ignorances de la police de la participation du Québec que notre chapitre III sur les origines coloniales et britanniques de la suscitation de la participation à l'ONU nous auront permis de mettre en évidence. Nous montrerons aussi que ces quelques traits de l'esprit de la police de la participation du Québec l'entraînent dans des paradoxes pratiques importants.

4.1 La volonté d'être moralement bon des individus qui assument la fonction de police de la participation au Québec

Le premier trait, et probablement le plus structurant, que nous voulons proposer et analyser est que l'esprit de la police de la participation est fortement imprégné de la moralité des individus qui s'y consacrent. Comme nous l'avons vu, autant Hegel que d'Allemagne, qui traitent respectivement de « communauté dont le lien et la substance sont d'aventure aussi l'assurance réciproque de ce que l'on est consciencieux, de ce que l'on a de bonnes intentions » (2013, § 140, rem., p. 311), et de « micro-monde » de « résistance mythique », afin que le colonisé puisse préserver l'illusion qu'il a un pouvoir sur sa vie et sa collectivité en se donnant du pouvoir sur des objets qui ne dérangent pas le colonisateur (1966, p. 108), conçoivent que la volonté d'être bon et autonome puisse mener des sujets à entretenir une représentation d'eux-mêmes qui soient conformes à leurs prétentions, alors que la réalité ne le leur permet justement pas. D'Allemagne écrit même qu'il s'agit là d'un « nationalisme d'attente » (*Ibid.*). Il n'est donc pas étonnant de constater que la Loi 112 soit associée à la capacité du Québec de se distinguer en affirmant son caractère plus solidaire et humaniste contre le néolibéralisme ambiant et les forces du marché (Labrie, 2000, p. 88; Lamoureux, 2003, p. 1; Ulysse et Lesemann, 2004, p. 235). Or, comme nous l'avons vu autant chez Hegel que chez les colonisateurs britanniques, il est tout à fait souhaitable que le peuple se donne du pouvoir sur la gestion de ses propres affaires; cette action « sociale » a des incidences directes sur le développement économique, la consolidation du pouvoir étatique et la stabilisation de la société civile.

En effet, au niveau des finalités poursuivies par les promoteurs de la Loi 112, nous avons vu que la plupart de ceux-ci soutiennent que les pratiques participationnistes servent surtout à des fins humanistes et aux individus se situant à la base de la société; il s'agit alors d'un moyen de leur redonner du pouvoir sur leur vie, de

reconnaître leurs savoirs et leur dignité, et ultimement, de leur permettre d'améliorer leurs conditions de vie, voire même d'éliminer la pauvreté. Nous avons donc relevé que les promoteurs de la Loi 112 l'associaient à des finalités comme : la « démocratisation du social » (Noël, 2002), la « recomposition de la finalité humaine éclatée » (Baroni *et al.*, 2011, p. 9), « aux droits des personnes exclues à s'intégrer dans la société » (Paiement, 2003, p. 53), à « la lutte commune contre cette misère qui produit des effets déshumanisants » (Lamoureux, D., 2003, p. 7), et au « renforcement de la cohésion sociale » (Lesemann et Ulysse, 2004, p. 298).

Toutefois, en étudiant les textes des professionnels britanniques de la participation, nous découvrons que si ces pratiques s'accompagnent de discours humanistes et démocratiques, leurs finalités résident surtout dans la consolidation et l'extension de l'empire, et, ultérieurement dans le cas de l'ONU, du régime démocratique libéral. Ainsi, nous pouvons dire que les professionnels britanniques de la participation témoignent de l'intelligence adéquate que leur fonction requiert qui est, selon Hegel, d'ériger « en détermination universelle de leur vie particulière une prise en charge des buts universels [...] » (*Id.*, 2006, § 543, p. 320). Les « buts universels » dont traite Hegel renvoient à la souveraineté intérieure de l'État et aux nécessités objectives qui fondent la stabilité de la liberté des sociétaires. Suivant cette perspective, nous pouvons alors comprendre ces pratiques, non plus comme des méthodes émancipatrices, mais bien comme relevant d'un « art de gouverner », comme le mentionne Albert Meister (1977, p. 133), qui confère aux gouvernés les pouvoirs adaptés à leurs capacités afin qu'ils apprennent à se gouverner eux-mêmes selon ce que le régime attend d'eux. Ce faisant, la cohésion sociale, l'amélioration des conditions de vie et l'autonomie sont à comprendre autant comme des fins en elles-mêmes, des universaux, que des moyens, des conditions nécessaires, au bon développement de la société. Nous découvrons alors une étonnante proximité entre Hegel et les colonisateurs britanniques; ils conçoivent tous que la tâche de la police est de faire advenir chez les sociétaires l'autonomie que la société civile exige d'eux

afin que celle-ci soit fonctionnelle, puisse se développer conformément au principe de l'universalisation de la liberté. De plus, nous avons même entrevu, dans le rapport Durham, lorsque ce dernier écrit que le « véritable principe à appliquer dans la restriction du pouvoir populaire, c'est de le répartir entre plusieurs mains » (1948, p. 302), que le fait de donner du pouvoir au peuple, à travers la multiplication d'organes municipaux, pouvait être un moyen... de restreindre le pouvoir du peuple. Bien que Durham et Hegel divergent dans leur position relative à l'élargissement du droit de participer à l'élection des députés, comme nous l'avons abordé en traitant de leur prise de position relative au *Reform Bill* britannique de 1831, tous deux se rejoignent dans leur compréhension du morcellement du pouvoir populaire; celui-ci doit être réparti dans des organes intermédiaires, afin qu'il ne se concentre pas exclusivement dans un seul organe central qui pourrait prétendre représenter le peuple. Nous rencontrons ici la critique de Hegel envers la démocratie électorale qui fait apparaître le peuple comme un agrégat de volontés individuelles éparses; Hegel écrit que « c'est l'unique but de l'État, qu'un peuple *ne vienne pas* à exister, à exercer un pouvoir et à agir *comme un tel agrégat*. » (Hegel, 2006, § 544, p. 322)

Ainsi, nous pouvons tout à fait concevoir que, à travers leur participation à la gestion de ce qui doit devenir leurs affaires immédiates de différents ordres, les individus se trouvent à participer indirectement à la stabilisation du régime de domination que des acteurs extérieurs tentent de mettre en place en les y faisant participer. Les individus sont ainsi intégrés à l'État en fonction de leurs différentes particularités effectives à travers lesquelles ils vivent et se représentent dans la société civile. Ce moyen de représentation offre plus de stabilité politique, puisque les individus sont plus susceptibles de développer une conscience des dépendances concrètes de leurs particularités et de s'engager dans une action assidue et continue sur celles-ci – contrairement à l'élection des députés qui dépend des aléas des différentes volontés populaires. De plus, nous avons aussi vu, dans les documents originaux du *Colonial Office*, que la diffusion de l'empire à la manière britannique et libérale n'exigeait pas

une identification directe des sujets à ce même empire, puisque les colonisateurs britanniques visaient plutôt à les y intégrer en suscitant chez ceux-ci des identités particulières et fonctionnelles à l'intérieur de cet empire. Ainsi, paradoxalement, l'animation d'identifications communautaires, nationaliste et indépendantiste peut être comprise comme une stratégie afin d'éveiller les allégeances populaires nécessaires à la création d'une société moderne auto-gouvernée et fonctionnelle, et de les connecter à l'État par l'intermédiaire d'associations. Comme l'écrivent les colonisateurs britanniques, il s'agit de construire une nation à partir de sa base : *nation building from the grassroots* (Colonial Office, 1958, p. 5).

D'un autre côté, et c'est surtout Žižek qui nous autorise, avec et contre Hegel, à affirmer que la police de la participation du Québec a toutefois raison d'ériger en détermination universelle de sa propre vie les droits des pauvres, puisque, rappelle Žižek, « c'est précisément ceux qui sont privés de place au sein du Tout social (à l'instar de la plèbe [populace]) qui représentent la dimension universelle de la société qui les engendre » (2015, p. 354). Ainsi, la volonté d'être bon des professionnels de la police de la participation du Québec s'identifie davantage aux principes universaux de la moralité et de la société civile qu'aux nécessités objectives de l'État et à la souveraineté intérieure. Et nous nous permettons, avec les penseurs coloniaux que nous avons mobilisés dans notre cadre théorique, de comprendre cette lutte ouverte du Québec, à l'encontre d'un symptôme fondamental de la modernité qu'est la pauvreté, comme une illustration éloquent de la résistance morale des individus qui se consacrent à sa police de la participation envers la forme du monde dans lequel le règne anglo-saxon les a plongés. À la manière de Hegel, nous dirions que cette résistance morale témoigne de l'esprit universel qui n'a pas encore trouvé la manière adéquate de vivre sa liberté dans les formes concrètes que le règne libéral mondial, qui découle du règne anglo-saxon, a su lui offrir. Suivant Pierre Vadeboncoeur, et son analyse du « paradoxe québécois » (1993, pp. 225-229), nous apprécions la résistance québécoise de manière ambivalente; nous y voyons autant un signe de la juvénilité de

l'esprit de la police de la participation du Québec que de la force de la moralité des individus qui s'y consacrent et qui cherchent à résister, et à trouver des solutions, à cette injustice fondamentale de la modernité qu'est la pauvreté. Ce trait d'esprit explique, selon nous, pourquoi la police de la participation du Québec est aussi prompte, d'une part, à ignorer que ses pratiques peuvent aussi servir à dominer, et, d'autre part, à exagérer qu'elles peuvent émanciper.

Ces dernières considérations nous mènent à l'analyse de cet autre trait de la police de la participation du Québec qu'est sa foi en l'autodétermination des différents objets sur lesquels elle porte son regard : le Québec, elle-même et les pauvres.

4.2 La foi dans l'autodétermination, et la négligence de son propre point de vue fondé sur l'hétérodétermination

Le deuxième trait qui nous paraît caractéristique de l'esprit de la police de la participation du Québec est sa foi dans l'autodétermination. Cette foi s'exprime à travers ses connaissances relatives à l'autodétermination autant de la part de la société québécoise, que des personnes en situation de pauvreté, ou que d'elle-même. Conséquemment, c'est son propre point de vue policier, en tant que pratique d'« hétérodétermination de l'autodétermination », qu'elle ignore en insistant sur le caractère spontané et autonome des objets sur lesquels elle pose son regard. Comme nous l'avons vu avec la notion de police chez Hegel, ou encore chez les colonisateurs britanniques, l'autodétermination des membres de la société civile ne provient pas uniquement de leur seule volonté de se déterminer pour et par eux-mêmes; la police intervient de l'extérieur pour, d'une part, assurer et mettre en place les conditions sur lesquelles repose l'autonomie des individus et la capacité de participer au système des besoins (éducation, santé, régulation des grandes branches d'industrie, contrôle de la qualité de l'alimentation, mise à la disposition des communautés les ressources pour

leur propre auto-organisation dans le cas de la police de la participation, etc.), et, d'autre part, stimuler chez les individus la volonté et la capacité de s'autodéterminer et de s'occuper de leurs propres affaires, si bien qu'ils doivent croire que cette détermination provient d'eux-mêmes⁸³. En d'autres termes, on pourrait dire que la police de la participation agit sur les participés afin de les faire vouloir être le potentiel qu'on projette sur eux.

Rappelons que, pour la plupart des promoteurs et défenseurs de la Loi 112, cette loi et le mouvement qui y a mené sont le résultat de la vitalité du mouvement communautaire québécoise, et de sa capacité à influencer l'avenir du Québec tout en s'appuyant sur l'autorité des institutions internationales comme l'ONU. Le Québec est alors présenté comme une société nord-américaine distincte qui s'illustre par un degré de solidarité plus élevé que ses sociétés voisines (Dufour, 2004, p. 171), et qui la place à l'avant-garde de celles-ci (Larocque, 2011, p. 884; Mendell, 2010; Mercier, É. et Mendell, 2009a, p. 5; O'Sullivan, 2007, p. 55; Roy *et al.*, 2008). Si certains, comme Ulysse et Lesemann, vont faire de la « démocratie participative » une particularité québécoise qu'ils associent à la Révolution tranquille (2004, p. 296), d'autres voient dans cette loi le résultat d'inspirations européennes (Noël, 2002, p. 104), et plus particulièrement des modèles français (Labrie, 2000, p. 85), nordiques (Bouchard, 2003) ou belge (Larocque, 2011, p. 884). Le groupe de chrétiens de gauche écrit aussi que, en parlant de la Loi 112, « comme à chaque moment de son évolution, le Québec continue de rêver de façon efficace » (Baroni et al., 2011, p. 107). D'un autre côté, Lamarche conçoit la « quête pour "différents modèles" »

⁸³ À ce propos, l'extrait du *dispatch* de 1948 du *Colonial Office* britannique, dans lequel le terme même de *community development* est né et ses principes furent précisés, est éloquent. Celui-ci, comme nous l'avons vu au chapitre III, indique que la participation active au développement et à l'amélioration de leurs conditions de vie doit provenir des colonisés, autant que possible, et que, si elle ne vient pas d'elle-même, elle doit « être stimulée par des techniques conçues pour obtenir la réponse active et enthousiaste de la communauté » (Traduction libre, Colonial Office, 1948, cité dans ONU, 1955, p. 44).

comme un « état d'esprit [qui] est une caractéristique de l'État du Québec comme de sa société civile » (Lamarche, 2007, p. 148, traduction libre).

Or, comme l'historien Yvan Lamonde (2001) l'a relevé en traitant des politiciens et des intellectuels québécois, le Québec est peu disposé à reconnaître ses influences extérieures. Dans notre cas, nous avons vu, et il importe d'insister sur ce fait, que les promoteurs de la Loi 112 ne reconnaissent qu'une part de leurs influences extérieures, c'est-à-dire la part qui les confirme dans leur vision.

En effet, comme nous l'avons montré, au niveau des influences internationales, les quelques promoteurs de la loi qui traitent de ce sujet reconnaissent tous que le mouvement qui a mené à la loi s'est directement inspiré du rapport Despouy qui en faisait la recommandation. Ils comprennent alors cette recommandation, comme étant autant le résultat « de longues années d'action militante » (Labrie, 2003, p. 3), que d'une « importante évolution [...] dans la prise de position des institutions internationales » (Ulysse et Lesemann, 2004, p. 260). L'« importante évolution », dont traitent Ulysse et Lesemann, serait alors survenue à la suite d'une prise de conscience des effets dévastateurs du néolibéralisme et des programmes d'ajustement structurel des institutions internationales mis de l'avant dans les années 1980-1990, et se réfère à une compréhension intégrée de la pauvreté et de l'exclusion sociale, basée sur les capacités, ou incapacités, des pauvres à tirer profit de leurs propres ressources et de celles de leur environnement pour améliorer leurs conditions de vie.

Toutefois, il nous a aussi été possible d'inscrire ces prises de position de l'ONU, autant envers la complémentarité du politique, du social et de l'économique, qu'envers l'importance de la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté, dans une filiation historique qui nous a menés à ses inspirations coloniales et britanniques. Contrairement à Vivian Labrie et à Pierre-Joseph Ulysse et Frédéric Lesemann, qui affirment respectivement que le rapport Despouy, est le résultat des pressions militantes d'ATD Quart Monde et d'une évolution des positions des institutions

internationales, nous avons tenté de montrer qu'il est aussi le résultat d'une longue tradition intellectuelle, policière et coloniale. Ainsi, nous pouvons aussi comprendre que le rapport Despouy vient d'en haut et de la continuité, et pas seulement d'en bas et d'une évolution; il est aussi le produit de l'héritage intellectuel et institutionnel d'une élite civilisatrice et colonisatrice qui sait, et ce depuis au moins 1839, que la suscitation de la participation des sociétaires à la gestion de leurs propres affaires est un moyen efficace pour mettre en place les conditions sociales et politiques propices à la modernisation d'un pays – modernisation comprise en termes de développement économique, d'amélioration des conditions de vie des individus, d'efficacité de son système administratif, et de démocratisation de ses institutions. Le problème n'est pas que Labrie, Ulysse et Lesemann se basent sur de fausses informations (ATD Quart Monde a certainement eu une influence sur l'ONU, et les positions des institutions internationales ont sûrement évolué entre leur « néolibéralisme » des années 1980 et leur promotion d'une démocratie participative faisant de la place aux pauvres), mais qu'ils se limitent à celles-ci pour asseoir leur interprétation de la réalité, et dans ce cas-ci, les raisons qui les justifient à se revendiquer et s'inspirer de l'autorité de l'ONU.

Rappelons aussi que si ces derniers auteurs sont les seuls à avoir fourni une explication relative aux inspirations internationales et onusiennes de la Loi 112, plusieurs autres de ses promoteurs ont aussi su ignorer des informations qui auraient certainement compromis leur compréhension de l'histoire même de la police de la participation du Québec. On peut penser, entre autres, à ces auteurs des deux manuels scolaires, portant sur « l'action communautaire » et « l'organisation communautaire » au Québec, qui ont relevé que ces pratiques avaient d'abord été développées par le Royaume-Uni et les États-Unis sous les noms de *university settlements* et de *community centers* (Lamoureux H., et al., 2008, p. 81-83; Bourque et al., 2008, p. 22). Or, à partir de ces mêmes termes, ils auraient pu découvrir que les puissances impériales, à commencer par le Royaume-Uni, ont utilisé ces termes et ces méthodes

à des fins coloniales, et que c'est dans ce contexte que le terme même du *community development* est apparu, que ses principes se sont consolidés, et que l'ONU s'en est inspiré en les documentant. À l'opposé, ils associent plutôt le développement des pratiques participationnistes à des défenseurs des droits civiques, comme Saul Alinsky, Ralph Nader, Martin Luther King et César Chavez, à la « *grassroots democracy* » (Lamoureux H., et al., 2008, p. 9), ou encore au pédagogue brésilien et post-colonialiste Paulo Freire (Bourque et al., 2008, p. 9). En d'autres termes, les origines dominatrices de la police de la participation, au niveau international, sont totalement éclipsées par ceux et celles qui pensent la police de la participation au Québec et forment ses nouvelles recrues.

La foi en l'autodétermination de la police de la participation du Québec la mène aussi à comprendre ses propres origines à la manière d'un phénomène spontané qui serait apparu avec la Révolution tranquille des années 1960 et les prises de conscience du peuple québécois qui l'a accompagnée. En effet, les promoteurs de la Loi 112 qui ont traité de sa filiation avec le mouvement communautaire québécois affirment presque tous que celui-ci serait né des luttes sociales et populaires des années 1960 et 1970. Ulysse et Lesemann affirment que la « Loi 112 est le produit d'une longue tradition de lutte allant des associations pour la défense des droits sociaux (ADDS), nées au cours des années 1970, à Solidarité populaire Québec (SPQ) » (2004, p. 225). Ou encore, rappelons Larocque qui débute sa chronologie des événements qui ont mené à la Loi 112 en 1977 avec la « lutte du Front commun des personnes assistées sociales du Québec pour l'amélioration des conditions des personnes appauvries » (2006, p. 8). Les auteurs d'un des deux manuels scolaires vont alors qualifier ce mouvement « d'innovation sociale » et de « rupture » (Bourque et al., 2004, p. 23). Et lorsque les auteurs des deux manuels scolaires traitent des origines antérieures aux années 1960 du mouvement communautaire, ils vont surtout les associer à des « pionniers » de « l'action sociale catholique » (*Ibid.*, p. 22-23; Lamoureux H., et al., 2008, p. 83). Les seuls auteurs qui ont insisté pour situer les origines du mouvement communautaire

québécois avant les années 1960 sont les mêmes qui ont écrit un chapitre portant le titre très éloquent : « Une mémoire à reconstituer : un siècle d'engagement social chrétien » (Baroni et *al.*, 2011, pp. 67-102). Il s'agit alors pour eux de faire valoir le rôle structurant qu'ont eu les communautés religieuses sur les institutions et sur la mouvance sociale québécoises, tout en prenant bien soin, afin de préserver le caractère spontané et militant de cette mouvance, de préciser que « cet engagement social inspiré par le catholicisme [a] conn[u] une grande floraison même avant que la hiérarchie s'intéresse à *Rerum Novarum* » (*Ibid.*, p. 72).

Nous croyons qu'il serait intéressant de mettre à l'épreuve leurs récits historiques pour chercher à refaire l'histoire institutionnelle de la police de la participation du Québec; chercher à savoir d'où sont venus les fonds, les agents, les lieux de formation et les idées relatifs à la suscitation de la participation des communautés et des pauvres au Québec. À même notre recherche sur ses origines coloniales, nous supposons aussi que la hiérarchie catholique a pu s'intéresser aux pratiques participationnistes pour les implanter dans le contexte québécois, afin de préserver le sens de l'autonomie des individus et des communautés en réponse à l'accroissement du rôle de l'État et aux conflits sociaux entraînés par l'industrialisation progressive du Québec. Ce travail excède le cadre de notre mémoire, mais nous avons cru bon de soulever cette autre conséquence, sur le plan des connaissances qu'elle a d'elle-même, de la foi en l'autodétermination de la police de la participation du Québec.

Qui plus est, nous pouvons concevoir que cette foi est problématique parce que l'idée même de s'engager dans la lutte à la pauvreté, en plus des formes concrètes que peut prendre cet engagement, ont sûrement été offertes aux personnes en situation de pauvreté par les organes de la police de la participation que sont les organismes communautaires. En d'autres termes, la police de la participation du Québec projette dans les pauvres la volonté et la capacité de lutter contre leur pauvreté et leur offre les opportunités concrètes pour le faire. C'est que leur bonté, pour être conforme aux

exigences de la police et de la société civile, doit respecter l'autonomie de leur public et doit conséquemment passer par une alliance avec les individus qui apparaissent comme les victimes de la société, comme les pauvres, afin de les accompagner dans la défense de leurs intérêts, et par la reconnaissance, et l'affirmation, des capacités d'autodétermination des individus pauvres qui accusent justement des manquements à l'égard de cette norme. Nous expliciterons mieux cette dynamique, et ses problèmes, en l'articulant autour de notre notion de reconnaissance projetante.

4.3 La bonté de la police de la participation qui repose sur sa projection dans les personnes en situation de pauvreté

Si cette volonté d'être bon de la police de la participation la prédispose à ignorer son propre point de vue et les finalités fonctionnalistes qu'elle peut aussi avoir, les principaux problèmes de ce trait d'esprit se situent probablement au niveau de ce que nous avons appelé la reconnaissance projetante; c'est-à-dire cette manière de reconnaître un individu non pas en fonction de ce qu'il est, mais bien en fonction de son potentiel, de ce qu'il pourrait et devrait être selon le point de vue reconnaissant. Dans les termes d'Albert Memmi, nous dirions que la « construction symbolique » du « colonisés par le colonisateur », du *reconnu* par le *reconnaissant* dirions-nous, s'ancre dans les « exigences économiques et affectives du [reconnaissant] », si bien qu'elles expliquent « chacun des traits qu'il prête au [reconnu] » (2002, p. 103).

Ainsi, dans le contexte québécois, la manière de reconnaître les pauvres comme des « personnes en situation de pauvreté » devient un gage de la bonté des individus et des institutions sociétales qui les reconnaissent ainsi. Cependant, nous avons vu que le rapport de reconnaissance qui projette dans des individus infériorisés le potentiel de s'autodéterminer à la manière des dominants permet à ces derniers de les intégrer dans le champ des rapports mutuels intersubjectifs, et, ce faisant, de les assujettir à la

domination systémique du régime libéral et démocratique. En d'autres termes, cette forme de reconnaissance qui insiste sur les potentialités abstraites des membres de la société considérés comme des personnes, invisibilise les inégalités relatives aux situations concrètes d'existence de ces mêmes membres et contribue à refouler les tensions sociales qu'elles pourraient entraîner. À ce propos, rappelons que D'Allemagne écrit justement, en référence au rapport de Lord Durham, qu'il s'agit de « l'attitude des colonisateurs les plus évolués [que de dire aux colonisés] : "Pour être nos égaux, soyez nos semblables." » (1998, p. 41-42)

Si cette manière de reconnaître peut apparaître problématique du point de vue de l'évolution des rapports de domination, il faut rappeler qu'elle est tout à fait rationnelle du point de vue de la société civile qui prescrit d'être une personne et de reconnaître les autres comme des personnes (Hegel, 2013, § 36, p. 183). Dans ce cas, le problème de la police de la participation du Québec est de confondre son propre point de vue, de sorte qu'il soit compris comme étant bon, avec celui des exigences morales de la société civile, plutôt que de s'élever à l'intelligence universelle qu'exige la police. Cette intelligence devrait alors pouvoir prendre en compte les conditions d'existence des rapports de réciprocité ayant cours dans la société civile pour élargir, par exemple, le champ de la propriété sociale à laquelle peuvent avoir accès les sociétaires indépendamment de leur propriété privée, de leurs talents et de leurs capacités⁸⁴.

Nous croyons juste d'affirmer que ce postulat est confirmé par l'appellation « personne en situation de pauvreté » que la police de la participation du Québec a

⁸⁴ Dans le contexte québécois, plusieurs propositions sont débattues en ce sens et on peut penser, entre autres, à l'extension des services publics universels et gratuits comme la santé et l'éducation qui pourraient inclure les services dentaires et oculaires, à la gratuité de services publics comme le transport en commun, ou encore au revenu minimum universel garanti tel que le revendiquent le Front commun des personnes assistées sociales du Québec et le Groupe de recherche et de formation sur la pauvreté au Québec.

développée, et qui a été sanctionné par la Loi 112, afin de pouvoir désigner ces individus de manière conforme aux exigences normatives de la société civile, même s'ils en sont exclus. Toutefois, la transposition de la reconnaissance projetante envers les pauvres dans le contexte québécois génère plusieurs problèmes que nous aimerions souligner : 1) la reconduction perpétuelle des pauvres à la norme de l'autodétermination qui les exclut; 2) la projection de l'intériorisation par les pauvres du caractère problématique de leur propre situation; 3) la consolidation de l'interdépendance des pauvres et des individus qui se consacrent à la police de la participation afin d'être reconnus comme des bonnes personnes.

4.3.1 La reconduction perpétuelle des pauvres à la norme qui les exclut

D'abord, si cette manière de reconnaître les pauvres au Québec est associée à la restitution de leur dignité, elle peut aussi être associée à un moyen, comme nous l'avons vu chez les colonisateurs britanniques, de dissoudre les identités locales, de réduire les tensions sociales induites par la division hiérarchique du travail, et ultimement, de transférer leur projet colonial aux colonisés. Au Québec, nous croyons juste d'affirmer que cette reconnaissance a mené à l'appellation « personne en situation de pauvreté » qui, en insistant sur la différence entre la personne, qui est digne en elle-même, et sa situation de pauvreté qui met à mal cette même dignité, permet tout de même de réinscrire la personne pauvre à l'intérieur des fondements intersubjectifs de la modernité en signifiant que cet individu pourrait et devrait éventuellement se trouver dans une situation socioéconomique plus favorable, comme l'exige son statut de personne qui le détermine à la dignité et à l'autodétermination. Le problème est alors que cette manière de reconnaître les pauvres, qui est justifiée moralement du point de vue des rapports intersubjectifs modernes, les reconduit perpétuellement aux fondements normatifs du système même qui les exclut.

Rappelons que, du point de vue des colonisateurs britanniques et des civilisateurs onusiens, cette manière de reconnaître les pauvres servait surtout à insuffler un processus de modernisation dans des populations qui se trouvent encore en marge de celui-ci, afin qu'elles s'y intègrent avant qu'elles ne soient complètement déstructurées par ce même processus inévitable. Dans ce contexte, la lutte à la pauvreté permet de repérer et de former des leaders dans ces populations, afin qu'ils les connectent à la modernisation en contribuant à leur organisation et à leur participation à la richesse universelle; ces leaders devenant en quelque sorte des capteurs et des diffuseurs des normes modernes et de ses ressources matérielles. Aussi, du côté des colonisateurs britanniques, nous avons vu que cette reconnaissance servait plutôt, d'une part, à revaloriser artificiellement les métiers manuels afin de limiter les irritants subjectifs causés par une division hiérarchique du travail tendant à survaloriser le travail intellectuel et administratif, et, d'autre part, à implanter chez les individus ainsi reconnus cette même manière de se reconnaître de sorte qu'ils veuillent, à leur tour, être reconnus pour leurs capacités à améliorer leurs conditions de vie et à tirer profit de leur participation au système des besoins. Dans le contexte colonial, il faut comprendre qu'il s'agit alors d'opérer un transfert des allégeances subjectives des individus, de sorte qu'ils s'identifient davantage à la société civile (du régime colonial) qu'à leurs institutions et cultures « autochtones ».

Or, dans le contexte québécois, une société développée et industrialisée, les pauvres sont ceux qui ont été marginalisés par le processus même de modernisation, qui se reproduit en générant des inégalités et de la pauvreté. En d'autres termes, les pauvres sont ces individus qui, à un moment donné, se sont trouvés à la traîne de la course aux talents qu'exige le système des besoins. Comme l'évoque Lamarche, « la pauvreté [extrême contre laquelle lutte l'ONU], à presque tous les points de vue, ne peut pas être associée avec le Québec » (2007, p. 149). Si, la lutte québécoise à la pauvreté permet à des pauvres d'avoir une énième chance de refaire leurs preuves en tant que sociétaire éthique, en tant que bon citoyen contribuable dirait-on dans le

langage courant, nous doutons toutefois, considérant les causes systémiques de cette pauvreté, que cette lutte puisse servir à générer des leaders parmi les personnes pauvres qui pourront alors, comme le soutient la Loi 112, être « les premières à agir pour transformer leur situation et celle des leurs » (2002, L.Q., c61, préambule).

Ce principe permet à Larocque d'affirmer que l'inadéquation des politiques publiques de lutte à la pauvreté sont à comprendre en relation avec la faible représentation politique des personnes en situation de pauvreté, et de leur incompatibilité avec les « modes traditionnels d'échange et de participation » (2011, p. 898). Aussi, Vaillancourt et Aubry vont confondre le stigmaté « personne en situation de pauvreté » et « personne handicapée » pour affirmer que le principe de la participation des premiers concernés, qui aurait été développé par les associations des personnes handicapées, devrait aussi s'appliquer aux personnes en situation de pauvreté (2014, pp. 29-30). Cependant, si ces deux stigmatés ont en commun de se référer aux capacités des individus ainsi désignés, celui de « personne handicapée » demeure même si la personne se trouve un emploi. C'est que le stigmaté « personne en situation de pauvreté » atteint ceux et celles qui peinent à s'autodéterminer et à se donner une occupation particulière dans les conditions de la société civile et du système des besoins, et que ce stigmaté peut disparaître comme réapparaître dépendamment des performances des individus ainsi désignés. Et comme le pointe aussi Hegel, les pauvres sont ceux qui disposent du moins de capital et de talents, bref, ce sont ceux qui disposent le moins de capacités pour participer, et suivre, au développement de la société. Considérant tous les facteurs qui interfèrent dans le phénomène de la pauvreté, et l'intelligence (les capacités intellectuelles individuelles et les connaissances professionnelles) que requièrent les différentes fonctions policières, il est difficile de saisir en quoi les personnes en situation de pauvreté doivent être les premières à agir pour éliminer la pauvreté, alors qu'elles sont probablement les moins aptes à assumer ce rôle tout à fait exigeant.

Dans tous ces cas, le problème est que, et il nous apparaît de manière très frappante lorsqu'on s'attarde à la foi de la police de la participation du Québec dans l'autodétermination des personnes en situation de pauvreté, elle ignore son propre point de vue d'agent d'hétérodétermination de l'autodétermination de ses publics cibles. En d'autres termes, c'est comme si elle prenait les discours humanistes et démocratiques de la police de la participation pour la réalité, alors que son existence même, et ses propres pratiques, rappellent la nécessité d'acteurs externes pour soutenir l'autodétermination des personnes en situation de pauvreté. Ce paradoxe est éloquemment exprimé par l'absence même des pauvres dans des rôles fondamentaux de la lutte à la pauvreté que sont son intellectualisation et sa direction; aucun des textes, portant sur la Loi 112 que nous avons analysés, n'a été écrit, ou co-écrit, par une personne en situation de pauvreté, et aucun de ces textes ne fait mention d'une personne en situation de pauvreté qui serait une leader de la lutte à la pauvreté. Les promoteurs de la Loi 112 reconnaissent donc ironiquement les personnes en situation de pauvreté comme les premières responsables de la lutte à la pauvreté, alors que cette prise de position ne semble pas émaner des revendications des personnes en situation de pauvreté, mais plutôt de leurs propres conceptions et pratiques. Qui plus est, mentionnons que les 15 ans de la loi et ses trois plans d'action gouvernementaux n'auront toujours pas réussi à former de tels leaders chez les personnes en situation de pauvreté, puisque même les textes les plus récents qui font la promotion de la Loi 112 n'en font pas mention.

Ce paradoxe se comprend mieux à la lumière d'une autre comparaison avec les textes des colonisateurs britanniques. Comme nous l'avons vu, la police de la participation intervient afin de gouverner des communautés, de sorte qu'elles apprendront à se gouverner elles-mêmes. Il s'agit alors pour la police de la participation de susciter l'intériorisation, chez ses publics cibles, des finalités qu'elle leur propose, afin qu'ils les poursuivent par et pour eux-mêmes comme si elles étaient les leurs. La police de la participation doit donc, pour préserver sa légitimité fondée sur la non-directivité,

camoufler son caractère hétérodéterminant pour mieux orienter l'autonomie de ses publics. Nous avons vu que cette tactique était connue et prise en compte chez les britanniques lorsqu'ils suggèrent aux organisateurs communautaires de ne pas s'associer de trop près à l'État pour pouvoir maintenir l'apparence qu'ils travaillent réellement pour les communautés. Or, dans le cas du Québec, tout se passe comme si la police de la participation n'était pas consciente de sa propre fonction en prenant son discours pour la réalité. Nous pouvons même supposer que son efficacité fonctionnelle s'en trouve accrue du fait de son ignorance envers sa filiation étatique et policière; les individus qui s'y consacrent étant d'autant plus crédibles dans leur rôle qu'ils n'ont pas à jouer les agents doubles auprès de leurs publics, puisqu'ils se croient réellement dans le rôle qu'ils jouent.

4.3.2 La projection de l'intériorisation par les pauvres du caractère problématique de leur propre situation

L'insistance des promoteurs de la Loi 112 à l'égard de la responsabilité première des pauvres dans la lutte à la pauvreté correspond à une projection des finalités mêmes que poursuit la police de la participation envers les publics qu'elle police : leur autonomisation dans la lutte à la pauvreté. Or, tout comme pour les colonisés, cette projection mène les pauvres dans un paradoxe identitaire important : ils doivent prendre part à l'élimination de la part qu'ils occupent en s'y identifiant, alors qu'ils ne devraient pourtant pas l'occuper. Ce paradoxe est très bien exprimé par l'utilisation du pronom « leurs » dans la loi; les pauvres doivent alors constituer un groupe d'appartenance primaire pour les pauvres, si bien qu'ils doivent se considérer d'abord et avant tout comme pauvres. Or, la lutte à la pauvreté même, et l'aversion généralisée de la société entière envers la pauvreté qui l'accompagne, rendent pratiquement impossible, voire même indésirable, cette identification à la pauvreté.

Par exemple, la lutte à la pauvreté ne considère pas l'éventualité que les pauvres qui s'identifieraient à la pauvreté pourraient très bien, et devraient logiquement si nous suivons la compréhension de l'universalité des revendications de la plèbe selon Žižek, revendiquer le droit d'être pauvre et d'être bien, conformément à la paradoxale rationalité de l'irrationalité de la plèbe, qui a raison de s'émanciper de ses devoirs envers la société parce que celle-ci ne peut pas lui accorder le droit d'y participer concrètement (2015, pp. 354-356). Dans la lutte à la pauvreté, les méthodes de la police de la participation, qui consistent à créer artificiellement des communautés d'appartenance afin que celles-ci s'engagent dans l'amélioration de leurs conditions de vie, rencontrent une limite importante; l'amélioration des conditions de vie des pauvres, dans les conditions de la société civile, implique leur aversion envers leur situation de pauvreté, si bien qu'ils s'engageront individuellement dans des démarches de réintégration en emploi et de réinsertion dans la société civile, comme le planifie la démarche hybride de la Loi 112. Inversement, nous pouvons tout à fait concevoir qu'une personne en situation de pauvreté qui aurait réussi à vivre de manière moins problématique et tendue sa pauvreté, en se désaffiliant justement de ce devoir de travailler et de participer à la société civile, et en s'excluant dans un sous-univers qui lui est propre dans lequel elle pourrait maintenir l'illusion de son autonomie en restreignant ses contacts avec la société, devra, au contact des policiers de la participation qui lui projeteront la volonté et le devoir de transformer sa situation, se réengager dans un rapport tendu envers sa propre situation afin d'en sortir.

4.3.3 La consolidation de l'interdépendance des pauvres et des individus qui se consacrent à la police de la participation afin d'être reconnus comme des bonnes personnes

Le dernier problème relatif à la reconnaissance projetante de la police de la participation renvoie à la consolidation des intérêts particuliers de la police de la participation et des intérêts universaux des pauvres; l'auto-reconnaissance des policiers de la participation comme étant bons nécessite la présence d'individus dans lesquels ils peuvent projeter leur propre bonté, et la reconnaissance des pauvres comme des personnes repose sur la présence d'individus et d'organisations qui pourront les reconnaître ainsi. Ce rapport d'interdépendance est particulièrement évident dans le cas du groupe de chrétiens de gauche, selon qui la « qualité des relations vécues avec les personnes souffrantes » devient un moyen d'en « apprend[re] beaucoup sur nous-mêmes et sur l'évangile » (Baroni *et al.*, 2011, p. 65-66).

Aussi, le Collectif pour un Québec sans pauvreté exprime très bien cette dynamique quand il affirme que « lutter contre la pauvreté sans les pauvres conduit inmanquablement à lutter contre les pauvres » (Ninacs *et al.*, 2003, p. 12); en affirmant que les pauvres doivent absolument lutter contre la pauvreté, c'est leur rôle même de suscitation et de soutien de cette même participation qui s'en trouve consacré. Ce rapport de dépendance des pauvres à l'égard des organisations qui les représentent est aussi exprimé dans la loi, lorsqu'il est spécifié que les pauvres qui siégeront sur le Comité consultatif seront « des personnes auprès desquelles [des organismes ou des groupes représentatifs en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale] œuvrent » (2002, L.Q., c61, art. 23). Ainsi, la reconnaissance des pauvres comme des personnes en situation de pauvreté, et les possibilités mêmes de participer à la lutte à la pauvreté, s'en trouvent médiatisées par la police de la

participation. En retour, les agents de la police de la participation s'assurent de pouvoir se reconnaître comme des bonnes personnes en ayant à leur disposition des personnes en situation de pauvreté dans lesquelles elles pourront projeter leur bonté.

Comme le soulignait Lamarche (2007, p. 146), il se produit alors une intrication des intérêts des pauvres et des organismes qui leur viennent en aide, et nous ajouterions des personnes qui leur viennent en aide. Cette intrication nous mène au dernier trait d'esprit de la police de la participation du Québec, qui est la surévaluation de ses propres capacités. Nous verrons alors que les intérêts des pauvres tendent ainsi à se comprendre à travers les intérêts particuliers des seconds, puisque ces derniers y ont intérêt, et ont aussi une plus grande capacité de production et de diffusion de cette même compréhension des « intérêts » des pauvres, et des solutions que commande cette même compréhension.

4.4 Surévaluation des capacités de la police de la participation du Québec : le problème universel de la pauvreté resserré par le point de vue de la police de la participation

Le dernier trait de la police de la participation du Québec que nous aimerions soulever est la surévaluation de ses propres capacités qui contribue au resserrement de la problématisation de la pauvreté à travers le point de vue particulier de la police de la participation. Cette surévaluation est nécessairement une fonction des fortes prétentions morales des individus qui s'y consacrent, mais nous avons jugé opportun d'en faire un trait distinctif. Comme base de comparaison, recitons cet avis de non-responsabilité, ce *disclaimer*, que faisait le rapport onusien de 1955 quant aux limites du *community development* :

Les communautés locales ne peuvent pas résoudre tous leurs problèmes économiques, sociaux et culturels même si elles disposent d'une organisation locale fonctionnelle animant le

développement communautaire. Elles dépendent de plusieurs manières des communautés voisines, du district, de la province et de la nation, et le processus de développement implique que ces relations mutuelles deviendront de plus en plus complexes. (ONU, 1955, p. 13)

Cet extrait montre bien que l'ONU conçoit autant la police de la participation que les communautés comme des parties d'un plus grand ensemble. Nous pouvons rapprocher ce constat du sens qu'a la police, pour Hegel et encore au 18^e siècle : elle est une fonction très large qui englobe l'ensemble des opérations qui participent de l'autonomisation et du bien-être des individus, et de la préservation de l'ordre public, de sorte qu'elle doit, entre autres, déceler, et agir sur, les facteurs qui influent sur la pauvreté afin de rendre le secours subjectif plus superflu (Hegel, 2013, § 242, pp. 402-403). Cependant, dans le cas de la police de la participation du Québec, nous constatons plutôt une autonomisation de cette branche particulière de la police qui tend à s'apprécier pour elle-même, à se désolidariser des autres fonctions policières, et à surestimer son propre potentiel. À ce propos, rappelons que plusieurs promoteurs de la Loi 112 tendent à reconnaître le « social » pour lui-même, à commencer par Gérard Larose, Frédéric Lesemann et Pierre-Joseph Ulysse, comme s'il s'agissait d'une sphère distincte de la société qui se vaut en elle-même. Or, nous avons vu que le « social », qui tend alors à être compris comme étant le champ d'intervention des différents intervenants et programmes sociaux, doit être compris comme, une partie intégrée et dépendante de la totalité qu'est la société, à la manière de Hegel, et, à la manière des colonisateurs britanniques, un moyen d'assurer un développement accéléré et stable de la société et de l'économie.

Cette surestimation des capacités de la police de la participation du Québec se comprend lorsqu'on relie ce phénomène à la compromission de la raison par la moralité; les individus qui se consacrent à la police de la participation veulent tellement croire dans le bien-fondé de leurs interventions, parce qu'ils y ont intérêt objectivement et subjectivement, qu'ils développent les rationalisations conformes à

leurs intérêts. Concrètement, cette surestimation passe par une réinterprétation même du problème de la pauvreté, afin qu'il puisse être compris comme étant solvable par les méthodes de la police de la participation. Comme le souligne Žižek, « [c]haque solution non seulement réagit à "son" problème, mais le redéfinit rétroactivement, en le formulant du point de vue de son horizon spécifique » (2015, p. 67). Nous constatons alors une relation dynamique entre l'appréhension de la réalité, et de ses problèmes, et les points de vue situés qui sont disponibles aux individus pour leur permettre d'appréhender cette même réalité. Rappelons aussi que cette dynamique entre les problèmes, leur intellection et leurs solutions a aussi été soulignée par Aimé Césaire : il critique l'« habileté [de la civilisation occidentale] à mal poser les problèmes pour mieux légitimer les odieuses solutions qu'[elle] leur apporte » (1973, p. 8). Mais, dans le cas de la police de la participation du Québec, nous dirions que c'est la solution, dans ce qu'elle représente un sous-univers institutionnalisé dans lequel des individus engagent leur honneur et leur volonté, qui vient d'abord, et qui cherche ensuite à se justifier et à se légitimer par sa manière de poser ses problèmes.

Ce faisant, du côté de ses principaux promoteurs, nous trouvons de fortes prétentions quant aux capacités de la Loi 112 et de la suscitation de la participation des pauvres. Par exemple, rappelons que Lesemann et Ulysse écrivent que « [la Loi 112] intervient davantage sur les causes de la pauvreté » (2004, p. 254), en associant ses causes « à la notion d'exclusion », une notion qui permet alors, selon eux, de prendre en compte les « relations sociales génératrices de pauvreté » (*Ibid.*, p. 248). Ces mêmes auteurs insistent aussi pour dire que la notion d'exclusion permet à la Loi 112 de « rompre avec les perspectives traditionnelles qui ne considèrent que la pauvreté qu'en termes pécuniaires ou de seuils » (*Ibid.*). Dans le même ordre d'idées, Larocque écrit que la participation des pauvres est garante de « politiques adéquates de lutte contre la pauvreté » (2011, p. 898). Vaillancourt et Aubry, quant à eux, insistent, en faisant référence au *Roeher Institute* que l'« autodétermination » et la « participation » des individus aux décisions qui les concernent sont des « composantes [de leur] bien-

être » que l'État providence avait sous-estimé (*Roehrer Institute*, 1993, p. 18, dans 2014, p. 30). Relevons que ce dernier n'a pas spécifié si ce bien-être est fonction de la subjectivité des individus, du fait qu'ils ont été reconnus comme des acteurs aptes à participer à leur propre bien-être, ou de l'objectivité de la société, du fait que leur participation aux décisions qui les concernent a eu pour impact de transformer leurs conditions matérielles d'existence. Dans cette manière de poser le problème, la participation devient la solution toute privilégiée pour répondre au problème de l'exclusion, qui est alors pris en lui-même et comme une cause même de la pauvreté. À défaut de la possibilité de participer au « système des besoins », ce qui est un élément central dans l'appréhension du phénomène de la pauvreté, la participation à la société civile, qui pourrait alors être comprise comme un compromis satisfaisant mais insuffisant, est alors présenté comme une solution définitive au problème.

Dans cet horizon, le déploiement de solutions institutionnalisées à la pauvreté compromet la manière même d'appréhender le problème, alors que la solution pourrait résider dans une appréhension de celui-ci pour ce qu'il est, indépendamment des solutions, ou plutôt en prenant en compte sa relation avec ses solutions. Conséquemment, des stratégies, comme celle du centre privé de réflexion et d'influence (*think tank*) qu'est le *Caledon Institute*, un centre qui a publié le texte de Ninacs et al. (2003) et qui est devenu le *Maytree*, qui cherchent à « aller au-delà de la description des problèmes » pour proposer plutôt des connaissances techniques prêtes à l'emploi pour la conception de solutions (Maytree, 2017), peuvent être comprises de manière d'autant plus problématique qu'elles engagent les consciences dans des solutions partielles plus que dans une appréhension globale du problème.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons tenté de fournir une interprétation hégélienne et postcoloniale de la loi québécoise visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale (Loi 112). Notre hypothèse de départ est que la Loi 112 peut être comprise comme la consécration tragique de la police de la participation en tant que moyen d'éliminer le problème de la pauvreté, alors que la suscitation de la participation représente une stratégie pour renforcer et stabiliser la société même qui génère de manière paradoxalement nécessaire et contingente ce problème.

Cette hypothèse s'appuie sur notre cadre théorique hégélien et postcolonial. Comme cette loi a été revendiquée par le mouvement communautaire québécois, nous avons choisi d'analyser son esprit fonctionnel à travers les textes des promoteurs de cette même loi, et de le comprendre comme une « position concrète de la subjectivité dans un monde vécu historique » (Žižek, 2015, p. 535). Ce « monde vécu historique » est compris comme le lieu de luttes et d'intrications entre les différents peuples et règnes afin de permettre à l'esprit universel de se vivre concrètement à travers une forme adéquate à la liberté qu'est sa source et sa fin. Au niveau mondial, nous comprenons la lutte à la pauvreté de manière ambivalente; elle représente autant une tentative acharnée de l'esprit universel de se réconcilier avec lui-même, qu'un catalyseur fonctionnel de la société moderne qui dynamise son développement en lui offrant la possibilité de refaire ses preuves contre la « matérialisation de son inconsistance immanente » (*Ibid.*, p. 49). Dans ce contexte, la vivacité et la candeur dont fait preuve la société civile québécoise pour lutter contre la pauvreté peuvent être comprises comme une manifestation privilégiée de l'inconfort de l'esprit du peuple québécois dans la forme actuelle du monde. Toutefois, et c'est un thème classique de l'hégélianisme et du postcolonialisme, la résolution de cet inconfort, au lieu de passer par une appréhension réflexive qui l'expliciterait pour ce qu'il est, se trouve

compromise par des rationalisations symboliques et morales qui donnent, entre autres et comme l'écrit D'Allemagne, « l'illusion de l'action, voire de la puissance » (1966, p. 108). Nous avons alors mobilisé plusieurs auteurs québécois pour montrer que la société québécoise, ou canadienne-française, était particulièrement sujette, considérant son histoire coloniale et sa position en Amérique, à entretenir des narrations d'elle-même qui insistent sur son pouvoir et sa singularité, alors qu'elle se reproduit à l'intérieur des structures que les colonisateurs britanniques ont prévues pour elle. Nous avons aussi réinscrit le mouvement communautaire québécois à l'intérieur d'une fonction que nous avons appelée la police de la participation. Aussi, afin de mieux rendre compte de la dynamique intersubjective de reconnaissance que reproduit la police de la participation, nous avons conçu la notion de reconnaissance projetante pour insister sur le fait qu'il est tout à fait dans l'ordre de la société civile moderne que de reconnaître également les individus, de sorte que les individus infériorisés soient reconnus pour leurs capacités potentielles à s'égaliser. Cette forme de reconnaissance est tout à fait dans l'ordre de la domination systémique moderne, puisqu'elle représente une entreprise de socialisation des individus par leur autonomisation, de sorte qu'ils deviennent les éléments fonctionnels et dynamiques que la société moderne requiert.

Pour mieux saisir les particularités de l'esprit de la police de la participation du Québec, nous avons comparé les textes des promoteurs de la Loi 112 à des textes de la police internationale de la participation comme l'ONU et le *Colonial Office* britannique. Cette comparaison était d'autant plus justifiée et intéressante que, d'une part, les instigateurs de la Loi 112 se sont explicitement revendiqués de l'autorité de l'ONU qui, dans le rapport Despouy, recommandait aux États d'adopter des lois cadres pour l'élimination de la pauvreté, et, d'autre part, les pratiques participationnistes onusiennes se sont directement inspirées des pratiques coloniales britanniques. Nous avons alors montré que le terme même de *community development*, que l'ONU a repris et diffusé massivement dès 1955, est né au sein du

Colonial Office britannique pour remplacer et élargir le terme d'éducation des masses (*mass education*) qui colportait une vision trop péjorative de ses publics cibles. Cette comparaison nous a permis de mettre en évidence que la police de la participation du Québec tend à construire une vision partielle d'elle-même, du Québec et de ses publics cibles, qui lui permet de se comprendre comme relevant d'une entreprise émancipatrice émanant du peuple et servant le peuple. Par ailleurs, nous avons aussi vu que cette vision partielle s'accompagnait d'ignorances importantes, à commencer par l'histoire coloniale de la police de la participation, de ses méthodes manipulatrices et de ses finalités dominatrices. Nous avons même relevé que des méthodes participationnistes avaient été pensées par le Lord Durham, dès 1839, afin d'angliciser et de moderniser le peuple canadien-français.

Finalement, alors que nous étions mieux informés des paradoxes de la police de la participation du Québec, nous nous sommes engagés dans une analyse plus détaillée des traits qui animent son esprit fonctionnel pour montrer qu'il se caractérisait par un fort engagement moral des individus qui y œuvrent, si bien que cette volonté d'être reconnus comme moralement bons à travers leur fonction particulière entraînait l'esprit de cette même fonction dans des contradictions importantes, comme l'occultation de sa fonction hétérodéterminante par son discours démocratique, et la surévaluation de ses capacités qui le mène à relire le problème de la pauvreté à travers le concept d'exclusion pour pouvoir le comprendre comme étant résoluble par la participation des pauvres à la lutte à la pauvreté.

En se fiant aux connaissances que nous avons rassemblées dans ce mémoire, nous nous croyons autorisé à valider notre hypothèse de la tragédie de la police de la participation du Québec. Qui plus est, nous pourrions même dire qu'en croyant innover avec les méthodes participationnistes, la police de la participation du Québec se montre réactionnaire en s'accrochant à des techniques régulatrices et socialisatrices qui ont été utilisées par les civilisateurs britanniques et onusiens pour diffuser et

consolider la démocratie libérale dans des colonies qui devaient devenir autonomes politiquement et intégrées économiquement. Tout se passe comme si la police de la participation du Québec s'accrochait aux promesses de l'ordre libéral pour paradoxalement... s'en distinguer. Toutefois, rappelons-le une dernière fois, la police de la participation du Québec témoigne aussi, comme l'écrit Pierre Vadeboncoeur, du « paradoxe québécois », « de ces forces chargées d'humanité, paradoxales, plus retardées, plus avancées, incomprises » qui cherchent à se battre pour elles-mêmes (1993, p. 227). Nous aurons alors tenté, suivant la « grande devise hégélienne sur l'intériorisation de l'obstacle externe » (Žižek, 2015, p. 454), et comme l'écrit Hubert Aquin, « d'assumer pleinement et douloureusement toute la difficulté de [l'identité canadienne-française] » (1962, p. 320).

Si cette volonté d'éliminer la pauvreté fait honneur à la société québécoise, son appréhension du problème de la pauvreté et les solutions participationnistes qu'elle privilégie posent un problème. Comme nous l'avons entrevu, devant le complexe problème de la pauvreté qui exclut nécessairement, mais de manière contingente, une partie de la population du régime de liberté de la société moderne, plusieurs solutions s'offrent : 1) la transformation radicale de la société, comme le soutient Žižek; 2) l'extension des droits sociaux afin d'élargir le champ des expériences communes et des rapports de réciprocité; 3) la suscitation de la participation des individus qui accusent un retard ou un défaut de participation; 4) l'action charitable privée.

Notre étude, bien qu'ambitieuse, demeure tout de même limitée à plusieurs égards. Comme pour bien des interprétations, il serait intéressant de confronter la nôtre avec les premières personnes concernées, c'est-à-dire celles qui œuvrent pour la police de la participation du Québec et celles qui sont reconnues comme des personnes en situation de pauvreté. Aussi, nous n'avons pas abordé ce que nous pourrions appeler l'histoire institutionnelle de la police de la participation du Québec, pour saisir comment elle a pu acquérir une telle puissance à partir de la société civile au point de

pouvoir faire sa loi. À ce propos, et comme nous l'avons soulevé au chapitre IV, il serait intéressant de refaire cette histoire en cherchant à identifier l'impact qu'ont eu autant les élites que le peuple dans le développement de ce que l'on appelle le « mouvement communautaire québécois », afin de bien distinguer s'il s'agit d'un processus d'auto-organisation, comme le plaident les promoteurs de la Loi 112, d'hétéro-organisation, à la manière des colonisateurs britanniques, ou de co-construction, selon lequel les deux pôles s'inter-influencent constamment. Du côté international, nous n'avons qu'effleuré la question du développement et de l'utilisation des pratiques participationnistes; nous ignorons quels ont été les réussites et les échecs de celles-ci, et notre focalisation étroite sur les seuls textes qui en traitaient ne nous a pas permis de les inscrire dans cette plus grande trame qu'est l'évolution des débats sur les modèles de développement à préconiser. Bref, beaucoup de recherches demeurent à faire, et nous espérons avoir contribué à une meilleure compréhension de ces objets que sont la Loi 112 et la police de la participation, en général, et du Québec, en particulier.

ANNEXE A
LISTE DES PUBLICATIONS DE LA SÉRIE DE L'ONU SUR LE
DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE (1953-1955)

ANNEX II
LIST OF PUBLICATIONS
IN THE
UNITED NATIONS SERIES ON COMMUNITY ORGANIZATION AND
DEVELOPMENT

(published between Jan. 1953 and 15 July 1955)

<u>Symbol</u>	<u>Document</u>	<u>Languages</u>
ST/SOA/Ser.O/1 - ST/TAA/Ser.D/1	MONOGRAPHIE - Développement des centres sociaux en <u>France</u> (no. de vente: 1953.IV.2 - Prix: 50 cents des Etats-Unis) pp. 48	French only
ST/SOA/Ser.O/2 - ST/TAA/Ser.D/2	MONOGRAPHIE - Développement des centres sociaux des <u>territoires français d'Outre-Mer</u> (no. de vente 1953.IV.3 - Prix: 25 cents des Etats-Unis) pp. 22	French only
ST/SOA/Ser.O/3 - ST/TAA/Ser.D/3	STUDY KIT (No. 1) - "Social Progress through Local Action" ^{1/}	English only
ST/SOA/Ser.O/4 - ST/TAA/Ser.D/4	MONOGRAPH - Development of Community Welfare Centres in the <u>United Kingdom</u> (Sales No. 1953.IV.8 - Price: 30 cents (U.S.)) pp. 37	English and French
ST/SOA/Ser.O/5 - ST/TAA/Ser.D/5	*BIBLIOGRAPHY - Selected List of Books, Pamphlets and Periodicals in English on Community Organization and Development	English only
ST/SOA/Ser.O/6 - ST/TAA/Ser.D/6	MONOGRAPH - Development of Community Centres in the <u>United Kingdom Dependent Territories</u> (Sales No. 1953.IV.11 - Price 70 cents (U.S.)) pp. 73	English only
ST/SOA/Ser.O/7 - ST/TAA/Ser.D/7	REPORT of the Mission on Rural Community Organization and Development in the <u>Caribbean Area and Mexico</u> (Sales No. 1953.IV.9 - Price: 40 cents (U.S.)) pp. 45	English, French and Spanish

^{1/} Special and restricted distribution.

* Free publication.

<u>Symbol</u>	<u>Document</u>	<u>Languages</u>
ST/SOA/Ser.O/8 - ST/TAA/Ser.D/8	MONOGRAPHIE - Développement des centres sociaux au Congo Belge et au Ruanda Urundi (no. de vents: 1953.IV.12 - Prix: 25 cents (U.S.)) pp. 22	French only
ST/SOA/Ser.O/9 - ST/TAA/Ser.D/9	REPORT of the Mission on Community Organization and Development in Selected Arab Countries of the Middle East (Sales No. 1953.IV.21 - Price: 60 cents (U.S.)) pp. 60	English only
ST/SOA/Ser.O/10 - ST/TAA/Ser.D/10	REPORT of the Mission to survey community development projects in South and South East Asia (Sales No. 1953.IV.24 - Price: \$2.50 (U.S.)) pp. 167	English only
ST/SOA/Ser.O/11 - ST/TAA/Ser.O/11	MONOGRAPH - Development of community welfare centres in Italy (Sales No. 1953.IV.13 - Price: 25 cents (U.S.)) pp.23	English and French
ST/SOA/Ser.O/12 - ST/TAA/Ser.D/12	*MONOGRAPH - Community Welfare Centres (Samfunnshus) in Norway	English only
ST/SOA/Ser.O/13 - ST/TAA/Ser.D/13	MONOGRAPH - Rural Community Settlements and REPORT of the Survey Mission on Community Organization and Development in Israel (Sales No. 1954.IV.1 - Price: 80 cents (U.S.)) pp. 90	English only
ST/SOA/Ser.O/14 - ST/TAA/Ser.D/14	MONOGRAPH - Community Development Programme in Greece with Special Consideration of Welfare through Employment (Pronois dis tis Ergassias). (Sales No. 1953.IV.18 - Price: 60 cents (U.S.)) pp. 67	English only
ST/SOA/Ser.O/15 - ST/TAA/Ser.D/15	MONOGRAPH - Development of Community Centres in Ceylon. (Sales No. 1953.IV.23 - Price: 25 cents (U.S.)) pp. 34	English only
ST/SOA/Ser.O/16 - ST/TAA/Ser.D/16	MONOGRAPH - Development of Community Centres in Australia (Sales No. 1953.IV.29 - Price: 30 cents (U.S.)) pp. 33	English only

*Free publication.

<u>Symbol</u>	<u>Document</u>	<u>Languages</u>
(No number)	- STUDY KIT (CHOIX DE DOCUMENTS) - "Initiatives Locales et progrès social". (March 1954) 2/	French only
ST/SOA/Ser.O/17 - ST/TAA/Ser.D/17	MONOGRAPHIE - Développement des centres sociaux en Suisse (no. de vente: 1954.IV.4 - Prix: 15 cents des Etats-Unis) pp. 14	French only
ST/SOA/Ser.O/18 - ST/TAA/Ser.D/18	CASE STUDY (monografía) - Desarrollo de la comunidad local de Nayarit (Mexico). (Sales No.1954 1954.IV.12 - Price: 50 cents (U.S.)) pp. 52	Spanish only
ST/SOA/Ser.O/19 - ST/TAA/Ser.D/19	*MONOGRAPH - Development of Community Welfare Centres in New Zealand, pp. 22	English only
ST/SOA/Ser.O/20 - ST/TAA/Ser.D/20	STUDY KIT (SPANISH-PORTUGUESE) - Colección de Estudios sobre organización y desarrollo de la comunidad 3/	Spanish only
ST/SOA/Ser.O/21 - ST/TAA/Ser.D/21	A STUDY on Methods and Techniques of Community Development in the <u>United Kingdom Dependent and Trust Territories</u> . (Sales No. 1955.IV.5 - Price: \$1.25 (U.S.)) pp. 111	English and French
ST/SOA/Ser.O/22 - ST/TAA/Ser.D/22	STUDY KIT on Community Development in ARABIC 4/	Arabic only
ST/SOA/Ser.O/23 - ST/TAA/Ser.D/23	REPORT of the United Nations Regional Community Development Conference for <u>South and South East Asia, Manila, Philippines, 29 Nov. - 10 Dec. 1954</u> (Sales No. 1955.IV.11 Price \$0.50 (U.S.)) pp. 51	English and French

* Free publication.

2/ Special distribution. Prepared by United Nations and UNESCO.

3/ Special distribution. Prepared by UN, UNESCO and Pan-American Union. Also on sale at PAU.

4/ Special distribution. Prepared in collaboration with UN by Arab States Fundamental Education Centre, Sirs-el-Layyan, Egypt, Distribution Centre for the Middle East.

ANNEXE B

DEUXIÈME DE COUVERTURE DU HANDBOOK SUR LE COMMUNITY
DEVELOPMENT DU COLONIAL OFFICE BRITANNIQUE (1958)

Talking Points

**"It ain't what you do; it's the way
that you do it."**

**Community development is nation-
building from the grass-roots**

New towns need new communities

**Better a stalled project where love
is than a basinful of completions
and hatred withal**

**The community development officer
should be the midwife of the new
community; not the father-figure
of the old**

**Wholesome family life is the basis
of a sound community**

**All work and no play makes com-
munity development a dull ploy**

**Community competition helps com-
munity development: departmen-
tal competition doesn't!**

RÉFÉRENCES

- Advisory Committee on Native Education in the British Tropical African Dependencies. (1925). *Education Policy in British Tropical Africa*. Johannesburg : Historical Papers Research Archive. Récupéré de http://www.historicalpapers.wits.ac.za/inventories/inv_pdfo/AD1715/AD1715-19-27-001-jpeg.pdf
- Allemagne (D'), A. (1966). *Le colonialisme au Québec*. Montréal : Éditions R-B.
- Allemagne (D'), A. (1998). *Le presque pays*. Outremont : Lanctôt.
- Aquin, H. (1962). La fatigue culturelle du Canada français. *Liberté*, 4(23), 299-325.
- Aubry, F. (2002). Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale. *Vie économique*, 2(2), 1-20.
- Baroni, L., Beaudin, M., Beaulieu, C., Bergeron, Y. et Côté, G. (2011). *L'utopie de la solidarité au Québec: Contribution de la mouvance sociale chrétienne* (Mouvance sociale chrétienne). Montréal : Paulines.
- Berger, P. L. et Luckmann, T. (2014). *La construction sociale de la réalité* (P. Taminioux et D. Martuccelli, trad.) Paris : Armand Colin.
- Binet, R. (2003, 01//). Lettres: Pauvreté, un pas dans la bonne direction. *Le Devoir* (Montréal). Récupéré de <http://www.ledevoir.com/non-classe/17592/lettres-pauvrete-un-pas-dans-la-bonne-direction>
- Boltanski, L. et Chiapello, È. (2011). *Le nouvel esprit du capitalisme* (Nouv. éd.) Paris : Gallimard.
- Bouchard, C. (2003, 6 janvier 2003). Lutte contre la pauvreté - Une loi exemplaire. *Le Devoir* (Montréal). Récupéré de <http://www.ledevoir.com/non-classe/17587/lutte-contre-la-pauvrete-une-loi-exemplaire>
- Bourque, D., Comeau, Y., Favreau, L. et Fréchette, L. (2008). *L'organisation communautaire: Fondements, approches et champs de pratique* (Organisation communautaire). Québec : Presses de l'Université du Québec.

- Brunet, M. (1951). Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la minorité canadienne-française. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 5(3), 362-372.
- Cadrin-pelletier, C. (2013). Loi contre la pauvreté : un bilan mitigé. *Relations*, 763, 4-5.
- Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale; une chronique du salariat*. Paris : A. Fayard.
- Cauchy, C. (2004, 29 décembre). La «clause Tanguy» frappe un sexagénaire et son père de 92 ans. *Le Devoir*.
- Césaire, A. (1973). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine.
- Cliche, P. (2003, Novembre). Réflexion sur les concepts de "pauvreté" et de "développement". *Labour, Capital and Society*, 36(2), 226-260.
- Collectif pour un Québec sans pauvreté. (2006). *La genèse de la loi 112*. Récupéré le 21 août 2018 de <http://www.pauvrete.qc.ca/a-propos-du-collectif/histoire-du-collectif/la-loi-reflexions-et-bilans/colloque-de-la-fondation-robert-sauve-sur-la-loi-112/la-genese-de-la-loi-112/>
- Collin, C. (2007). *Poverty Reduction Strategies in Quebec and in Newfoundland and Labrador* (PRB 07-23E). Ottawa : Parliamentary Information and Research Service.
- Colonial Office. (1958). *Community development : a handbook prepared by a study conference on community development held at Hartwell House, Aylesbury, Buckinghamshire, September, 1957*. London : Her Majesty's Stationery Office.
- Conseil de bien-être du Québec. (1965). *Symposium sur les inégalités socio-économiques et la pauvreté au Québec* (développement communautaire et l'aménagement rural (en milieu rural) réaménagement social et la rénovation physique (en milieu urbain)). Lévis : Conseil de Bien-être du Québec.
- Cooke, B. et Kothari, U. d. (2001). *Participation: the new tyranny?* London ; New York : Zed Books.
- Cornwall, A. (2006, 2006/03/01). Historical perspectives on participation in development. *Commonwealth & Comparative Politics*, 44(1), 62-83.

- Coulthard, G. S. (2015). A. Bard Epstein. The Colonialism of the Present. Dans *Jacobin*. Récupérée de <https://www.jacobinmag.com/2015/01/indigenous-left-glen-coulthard-interview/>
- Coulthard, G. S. (2018). *Peau rouge, masques blancs* (A. Des Rochers et A. Gauthier, trad.). Montréal : Lux.
- Cruikshank, B. (1999). *The will to empower democratic citizens and other subjects*. Ithaca, N.Y : Cornell University Press.
- Deslauriers, J.-P. (2014). *Les groupes communautaires : vers un changement de paradigme?* Québec : Presses de l'Université Laval.
- Despouy, L. (1996). *Rapport final sur les droits de l'homme et l'extrême pauvreté*. Dans Commission des droits de l'homme (dir.). New York : ONU. Récupéré de <https://digitallibrary.un.org/record/236619?ln=en>
- Diderot, D. et Rond d'Alembert, J. I. (2016). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Chicago : University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.
- Dufour, P. (2004). L'adoption du projet de loi 112 au Québec: le produit d'une mobilisation ou une simple question de conjoncture politique? *Politique et Sociétés*, 23(2-3), 159-182.
- Dupéré, S., De Koninck, M. et O'Neill, M. (2011). Rouge, jaune, vert... noir: l'expérience de la pauvreté d'hommes du quartier Hochelaga-Maisonneuve à Montréal. *Recherches sociographiques*, 52(2), 255-255.
- Durham, J. G. L. (1948). *Le rapport de Durham*. Québec : Aux Éditions du Québec.
- Économie sociale au Québec*. ([s.d.]). Dans *Wikipedia*. Récupéré le 20 août 2018 de https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89conomie_sociale_au_Qu%C3%A9bec
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte.
- Febvre, L. (1962). *Pour une histoire à part entière*. Paris : S.E.V.P.E.N.
- Ferretti, L. (2008, 12 avril). Histoire - Une Révolution tranquille très croyante. *Le Devoir* (Montréal). Récupéré de <http://www.ledevoir.com/culture/livres/184719/histoire-une-revolution-tranquille-tres-croyante>

- Filion, N. (2002, Décembre 2002). Derrière le faux-fuyant de la lutte à la pauvreté, le rejet des engagements d'un État. *Bulletin de la Ligue des droits et libertés*, XXI(1), 17-19.
- Freire, P. (1974). *Pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et révolution* Paris : François Maspero.
- Gagnon, É. et Labrie, V. (2011). Des recherches vers un Québec sans pauvreté au goût des acteurs concernés: Bilan d'une consultation. *Nouvelles pratiques sociales*, 24(1), 128-142.
- Gauvreau, M. (2008). *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : Fides.
- Gentile, V. (2013). 'Epistemic Injustice' and the 'Right Not to Be Poor': Bringing Recognition into the Debate on Global Justice. *Global Policy*, 4(4), 425-427.
- Grand'Maison, J. (1969). *Vers un nouveau pouvoir* (Action de base). Montréal : Éditions HMH.
- Greason, V. (2004). La lutte contre la pauvreté: un pas en avant ou en arrière pour le pouvoir citoyen? Dans MÉPACQ (dir.), *La loi 112 - un pas en avant ou un pas en arrière pour le pouvoir citoyen?*
- Greason, V. (2013). Poverty as a Human Rights Violation (Except in Governmental Anti-Poverty Strategies). 21.
- Grenfell Williams, J. (1950). *Radio in Fundamental Education in Undeveloped Areas*. Paris: UNESCO :
- Groulx, L.-H. (2003). La stratégie de lutte contre la pauvreté : comparaison France-Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 16(2), 211-217.
- Hegel, G. W. F. (1969). Sur le Bill de réforme anglais. *L'ARC*, (38), 6-20.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Encyclopédie des sciences philosophiques: III. Philosophie de l'esprit* (B. Bourgeois, trad.). Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2011). *La raison dans l'histoire : introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire du monde* (L. Gallois, trad.). Paris : Éditions Points.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Phénoménologie de l'esprit* (J.-P. Lefebvre, trad.). Paris : Flammarion.

- Hegel, G. W. F. (2013). *Principes de la philosophie du droit* (3e éd., J.-F. Kervégan, trad.). Paris : Presses universitaires de France.
- Historica Canada. ([s.d.]). *Durham, John George Lambton, 1er comte de*. Récupéré le 2 août 2018 de <https://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/durham-john-george-lambton-1er-comte-de/>
- Issalys, P. (2005). Résumé de la communication. *Colloque "La Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale: genèse, bilan et perspectives* (p. 4).
- Jetté, N., Brunet, F. et Martineau, V. (2011). *L'histoire du droit à l'aide sociale au Québec (1969-2011): Le droit à un revenu suffisant au Québec: une réalité virtuelle?* Montréal : Front commun des personnes assistées sociales du Québec.
- Jézéquel, M. (2005). La loi contre la pauvreté: Une avancée ou un recul? *Journal du Barreau*, 37(13), 6. Récupéré de <http://www.barreau.qc.ca/pdf/journal/vol37/no13/pauvrete.html>
- Kervégan, J.-F. (2007). *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- L'Heuillet, H. (2002). La généalogie de la police. *Cultures et Conflits*, (48), 109-132.
- Labouret, H. (1952). *Colonisation, colonialisme, décolonisation*. Paris : Paris Larose.
- Labrie, V. (2000). Un Québec sans pauvreté et une loi-cadre pour rêver logique. *L'Action nationale*, XC(02), 79-99. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2163581>
- Labrie, V. (2003). Un Québec sans pauvreté et riche de tout son monde - Chronologie à chaud de la première année après l'adoption de la loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale. *L'Action nationale*, XCIII(9-10), 132-165. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2163581#>
- Lagassé, J. (1967). A Review of Community Development Experience in the World, 1945-1967. *Anthropologica*, 9(2), 15.
- Lamarche, L. (1995). *Perspectives occidentales du droit international des droits économiques de la personne*. Bruxelles : Éditions Bruylant, Éditions de l'Université de Bruxelles.

- Lamarche, L. (2007). The "Made in Québec" Act to Combat Poverty and Social Exclusion: The Complex Relationship between Poverty and Human Rights. Dans M. Young, S. B. Boyd, G. Brodsky et S. Day (dir.), *Poverty, Rights, Social Citizenship, Legal Activism* (chap. 7, p. 139-161). Vancouver : University of British Columbia Press.
- Lamarche, L. et Greason, V. (2008). Poverty Impact Analysis (PIA) and Governmental Action: "Made in Québec" ... Again?, 21. Récupéré de <http://socialrightscura.ca/eng/quebec.html>
- Lamonde, Y. (2001). *Allégeances et dépendances: l'histoire d'une ambivalence identitaire*. Numéro BANQ: 971.4032 L2342a 2001 Québec : Éditions Nota Bene.
- Lamoureux, D. (2003). Conceptualiser la pauvreté: un enjeu stratégique. *Texte du colloque "L'accès des femmes à l'heure de l'intégration des Amériques: quelles économies.*
- Lamoureux, H., Lavoie, J., Mayer, R. et Panet-Raymond, J. (2008). *La pratique de l'action communautaire* (Action communautaire). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Lamoureux, J. (2001). Marges et citoyenneté. *Sociologie Et Sociétés*, 33(2), 29-47.
- Larocque, F. (2011). The impact of institutionalization, politicization and mobilization on the direct participation of citizens experiencing poverty. *Canadian Journal of Political Science*, 44(04), 883-902.
- Larose, G. (2002). Projet de loi contre la pauvreté et l'exclusion sociale: Ne pas boudier son plaisir ! *Nouvelles pratiques sociales*, 15(1), 1-1.
- Lord Durham, réformateur pour les uns et assimilateur pour les autres.* (2015, 28 octobre). [Émission web diffusée]. Dans la série Aujourd'hui l'histoire. Récupéré le 21 août 2018 de http://ici.radio-canada.ca/emissions/aujourd'hui_l_histoire/2015-2016/chronique.asp?idChronique=387319
- Lotz, J. (1967). Introduction - Is Community Development Necessary? *Anthropologica*, 9(2), 3.
- MacGregor, D. (2000). *Hegel, Marx and the English State*. Toronto : University of Toronto Press.

- Maytree. (2017). *Announcing the next chapter in the Caledon-Maytree partnership*. Récupéré le 14 février 2018 de <https://maytree.com/media-releases/announcing-next-chapter-caledon-maytree-partnership/>
- Médard, J.-F. (1969). *Communauté locale et organisation communautaire aux États-Unis*. Paris : A. Colin.
- Meister, A. (1972). *Vers une sociologie des associations*. Paris : Éditions Ouvrières.
- Meister, A. (1973). *Alphabétisation et développement: le rôle de l'alphabétisation fonctionnelle dans le développement économique et la modernisation*. Paris : Anthropos.
- Meister, A. (1974). *La participation dans les associations*. Paris : Économie et humanisme.
- Meister, A. (1977). *La participation pour le développement*. Paris : Éditions Économie et humanisme.
- Meister, A., Levi, A.-M. et Lesemann, F. (1979). D'une série à l'autre. *International Review of Community Development*, (1), i-vii.
- Memmi, A. (2002). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris : Gallimard.
- Mendell, A. (2010). Lutter contre la pauvreté au Canada: un portrait des politiques intégrées. *Revue Vie économique*, 1(4), 10. Récupéré de http://www.eve.coop/mw-contenu/revues/5/38/RVE_vol1_no4_Anika_corrigezf.pdf
- Mercier, C., Bourque, D. et St-Germain, L. (2009). Participation citoyenne et développement des communautés au Québec: enjeux, défis et conditions d'actualisation. *ARUC-ISDC*. Récupéré de <https://volunteer.ca/content/participation-citoyenne>
- Mercier, É. et Mendell, A. (2009a). *Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale (L.R.Q., chapitre L-7): Faits saillants et application de la Loi*. Montréal : Centre de collaboration nationale sur les politiques publiques et la santé, Institut national de santé publique Québec.

- Mercier, É. et Mendell, A. (2009b). *Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale (L.R.Q., chapitre L-7): Historique*. Montréal : Institut national de santé publique du Québec, National Collaborating Centre for Healthy Public Policy,.
- Midgley, J. (1986). *Community participation, social development, and the state*. London : Methuen.
- Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale. (2004). *Concilier liberté et justice sociale: un défi pour l'avenir: Plan d'action gouvernemental en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale*. Québec : Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale. Récupéré de <https://www.mess.gouv.qc.ca/grands-dossiers/lutte-contre-la-pauvrete/plan-action-gouvernemental/index.asp>
- Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale. (2010). *Le Québec mobilisé contre la pauvreté: Plan d'action gouvernemental pour la solidarité et l'inclusion sociale, 2010-2015*. Québec : Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale. Récupéré de https://www.mess.gouv.qc.ca/publications/pdf/ADMIN_Plan_de_lutte_2010-2015.pdf
- Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale. (2017). *Plan d'action gouvernemental pour l'inclusion économique et la participation sociale 2017-2023 : Un revenu de base pour une société plus juste*. Québec : Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale. Récupéré de https://www.mess.gouv.qc.ca/publications/pdf/ADMIN_plan_action_2017-2023.pdf
- Morin, E. (1996). Rationalité et rationalisation. *Cahiers de l'OCHA*, 5, 2.
- Neocleous, M. (1998). Policing the system of needs: Hegel, political economy, and the police of the market. *History of European Ideas*, 24(1), 43-58. doi: 10.1016/S0191-6599(98)00009-6
- Ninacs, W., Béliveau, A.-M. et Gareau, F. (2003). *Le collectif pour un Québec sans pauvreté: étude de cas*. Ottawa : Caledon Institute of Social Policy.
- Noël, A. (2002). Une loi contre la pauvreté : la nouvelle approche québécoise de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale. *Lien social et Politiques*, (48), 103-103.
- Noël, A. ([s.d.]). *Alain Noël: Professeur de science politique, Université de Montréal*. Récupéré le 8 juin 2018 de <http://www.alainnoel.ca/>

- O'Neil, M. et Dupéré, S. (2006). Du carré à la spirale: Réflexions sur quelques années de participation du comité AVEC du Collectif pour un Québec sans pauvreté. *The Canadian Journal of Program Evaluation*, 21(3), 227-234.
- O'Sullivan, A. (2007). Le contexte institutionnel québécois - 1. Le plan d'action gouvernemental en matière de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale. Dans M. Laffut et M.-R. Roy (dir.), *Pauvreté et exclusion sociale* (chap. 4, p. 53-71). Bruxelles : De Boeck Supérieur.
- ONU. (1955). *Social progress through community development*. New York : United Nations Bureau of Social Affairs.
- Paiement, G. (2003). La pauvreté en débat. *L'action nationale*, XCIII(9-10), 52-60. Récupéré de <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/2163581#>
- Plamondon, A. (2006). La lutte du Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté. *Cahier du CRISES*, 47. Récupéré de <http://crises.uqam.ca/upload/files/publications/mouvements-sociaux/MS0602.pdf>
- Plouviez, M. (2013). Le projet durkheimien de réforme corporative : droit professionnel et protection des travailleurs. *Les Études Sociales*, 157-158(1), 103.
- Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale, 112 C.F.R. (2002).
- Roy, M.-R., Fréchet, G. et Savard, F. (2008, 2017-03-07). Interviewé par. Le Québec, à l'avant-garde de la lutte contre la pauvreté au Canada.(prod.), *Policy Options politiques*. Récupérée de <http://policyoptions.irpp.org/magazines/canadas-working-poor/le-quebec-a-lavant-garde-de-la-lutte-contre-la-pauvrete-au-canada/>
- Ruda, F. (2013). *Hegel's rabble : an investigation into Hegel's philosophy of right*. London : Continuum.
- Smyth, R. (2004). The Roots of Community Development in Colonial Office Policy and Practice in Africa. *Social Policy & Administration*, 38(4), 418-436.
- Torjman, S. (2011). *Poverty reduction in Québec: the first five years*. Ottawa : Caledon Institute of Social Policy.

- Ulysse, P.-J. (2007). La lutte contre la pauvreté et l'exclusion: Les paradoxes des stratégies québécoises. *Informations sociales*, 7, 54-63. Récupéré de http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=INSO_143_0054
- Ulysse, P.-J. et Lesemann, F. (2004). *Citoyenneté et pauvreté: Politiques, pratiques et stratégies d'insertion en emploi et de lutte contre la pauvreté*. Ste-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Vadeboncoeur, P. (1993). *Gouverner ou disparaître*. Montréal : Typo.
- Vaillancourt, Y. et Aubry, F. (2014). Rapport de recherche sur la Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale: un exemple de co-construction démocratique de politique publique. *ARUC Pauvreté invalidante et citoyenneté habilitante*, 55.
- Ward, J. M. (1976). *Colonial Self-Government: The British Experience, 1759-1856*. London : Macmillan.
- Whitt, M. S. (2013, 2013/04/01/). The Problem of Poverty and the Limits of Freedom in Hegel's Theory of the Ethical State. *Political Theory*, 41(2), 257-284.
- Wikipedia. ([s.d.]-a). *John Lambton, 1st Earl of Durham*. Récupéré le 20 août 2018 de https://en.wikipedia.org/wiki/John_Lambton,_1st_Earl_of_Durham
- Wikipedia. ([s.d.]-b). *Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture*. Récupéré le 21 août 2018
- Wikipedia. ([s.d.]-c). *Toynbee Hall*. Récupéré le 4 juillet 2018 de https://en.wikipedia.org/wiki/Toynbee_Hall
- Žižek, S. (2010). *Fragile absolu, ou, Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?* (F. Théron, trad.) Paris : Flammarion.
- Žižek, S. (2015). *Moins que rien: Hegel et l'ombre du matérialisme historique* (C. Vivier, trad.). Paris : Fayard.