

2m11.2568.8

Université de Montréal

La vraie politesse
Analyse sociologique de la gouvernamentalité au Québec
(1938-1949)

par

Diane Breton

Département de sociologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Sciences (M. Sc.)
en Sociologie

août 1997

© Diane Breton, 1997



HM
15
454
1998
V.002



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

La vraie politesse

Analyse sociologique de la gouvernamentalité
au Québec (1938-1949)

présenté par

Diane BRETON

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Luc RACINE	président du jury
Gilles HOULE	directeur recherche
Elsbeth PROBYN	membre du jury

Mémoire accepté le: 28 novembre 1997

Sommaire

Cette analyse a pour objectif de saisir l'interconnexion entre les bonnes manières, le vrai et les modalités de pouvoir. Ou, pour le dire en d'autres termes, de saisir les corrélations entre normativité et forme de subjectivité. Pour ce faire, j'utilise la gouvernementalité de Michel Foucault comme cadre théorique. Le néologisme gouvernementalité, juxtaposition des termes gouvernement et mentalité, sert à attirer l'attention sur les diverses formes et significations du terme gouvernement ainsi que sur la rationalité (ou, si vous préférez, la mentalité) permettant la conception et la pratique de ces formes de gouvernements. À l'aide de cette grille d'analyse, je tente de démontrer que les discours ayant trait aux bonnes manières servent à produire des sujets propres à la vie sociale. Via l'analyse de discours, j'essaie de saisir en quoi les règles prescrites dans les manuels de conduites produits au Québec entre les années 1938 et 1949 sont un site dans lequel on retrouve la logique sociale de cette société.

Table des matières

Sommaire.....	i
Table des matières.....	ii
Liste des tableaux.....	iv
Remerciements.....	v
<u>Introduction</u>	1
<u>Chapitre 1</u>	5
I.....	6
II. Cadre théorique.....	11
Le dispositif.....	12
La gouvernementalité.....	18
Pouvoir pastoral et bio-politique.....	22
Biopolitique.....	24
Techniques de soi et subjectivation.....	27
III. Bref.....	28
IV. Pour une critique de la bienséance.....	30
<u>Chapitre 2</u>	33
Pourquoi utiliser les manuels de bienséance comme matériau..	34
Statut du matériau.....	35
La littérature du savoir-vivre.....	36
Description des matériaux.....	47
Des règles approuvées.....	47
L'hygiène.....	48
Ordre divin.....	55
Projet social.....	56
Ordre du jour.....	57
Le temps et la manière.....	58
Signe(s) d'une bonne éducation.....	63
Nos prochains, nos juges.....	66
Hypothèses.....	67
Hypothèses secondaires.....	70

<u>Chapitre 3. Analyse : La vraie politesse</u>	72
rapport à soi ou exprimer son amour pour autrui.....	76
rapport à autrui	80
Portrait théorique.....	85
Surface et profondeur	86
Les lois de l'amour.....	87
pratique de soi.....	88
La terre antichambre des cieux.....	89
émergence du biopolitique.....	91
Mais les braves gens n'aiment pas que (...).	96
<u>Conclusion</u>	102
<u>Bibliographie</u>	106
<u>Annexe : La bienséance</u>	112

Liste des tableaux

Tableau 1. Le bon et le mauvais.....	73
Tableau 2. Hiérarchie.....	74
Tableau 3. Catégories empiriques.....	74

Remerciements

Pour leur soutien moral, leurs encouragements, leurs conseils et parce qu'ils sont encore disposés à me parler et me fréquenter, j'aimerais remercier : Sylvie Béland, Lynda Binhas, Serge Breton, Paul Brochu, Jacques Couture, Nathalie Delorme, Thomas Kemple, Louis Munro, Suzanne Petit-Breton, Marc Poirier, Carole Racine, Luc Racine, Paul Sabourin, Geneviève Samson, Stéphane Trudel.

La liste de tout ce qu'Elspeth Probyn et Gilles Houle ont fait pour moi personnellement et en ce qui a trait à la rédaction de ce travail serait presque aussi longue que mon mémoire. Je dirai donc : sans eux ce travail n'aurait jamais vu le jour et c'est pourquoi ils ont toute ma reconnaissance.

Introduction

L'enfer, c'est les autres.
Sartre

Si ma mémoire est bonne, à l'automne 1994 paraissait un pamphlet intitulé Cette impolitesse qui nous distingue. En substance, l'auteure de ce pamphlet déplore l'impolitesse propre aux Québécois, surtout celle des générations lui succédant, et regrette les rapports de politesse qui régnaient avant la Révolution tranquille. Piquée dans mon orgueil et ma curiosité, je commençai à me questionner sur la nature de la politesse. Le point de départ de ce mémoire est en apparence une question toute simple : <<quels types de rapport à autrui infèrent les règles de politesse?>>

Je commençai à chercher de la littérature sociologique sur la politesse qui me semblait un objet éminemment sociologique – s'attarder aux manières, n'est-ce pas examiner des modalités concrètes et quotidiennes de pouvoir? J'en trouvai fort peu. Le titre d'un article de Claudine Haroche résumait fort bien mon constat : *La civilité et la politesse : des objets négligés de la sociologie politique*. En fait, la politesse n'est pas seulement un objet négligé de la sociologie politique, elle est un objet négligé de la sociologie point à la ligne. Du moins, c'est le bilan de tous les travaux récents.

Comme tous ces travaux faisaient référence à Norbert Elias, je lus les livres de Norbert Elias La civilisation des moeurs et La dynamique de l'Occident qui sont des classiques sociologiques incontournables en ce qui a trait à la politesse. Bien qu'impressionnée par les analyses d'Elias, j'optai pour la <<gouvernementalité>> de Michel Foucault afin de saisir les corrélations entre normativité et formes de subjectivité.

À part un bref questionnement s'inspirant de citations tirées d'un des manuels que j'analyserai par la suite et un court résumé des travaux d'Elias sur les moeurs, le premier chapitre de ce travail porte quasi exclusivement sur Foucault. Plus précisément, j'aborde le concept de dispositif qui, à lui seul, permet d'avoir une idée d'ensemble de la pensée de Foucault ; la gouvernementalité, grille d'analyse qui sert à attirer l'attention sur les diverses formes et significations du terme gouvernement ainsi que sur la rationalité (ou, si vous préférez, la mentalité) permettant la conception et la pratique de ces formes de gouvernements ; le pouvoir pastoral qui est une forme de gouvernementalité propre aux sociétés chrétiennes primitives ; le biopolitique qui est, selon Foucault, la technologie de pouvoir privilégiée dans les sociétés occidentales modernes, une technologie "qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine" (Foucault, 1976 : 188); les techniques de soi et la subjectivation, concepts intrinsèques à la gouvernementalité visant à analyser " des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé" (Foucault, 1984 a : 12-13). À la suite de la présentation du projet de Foucault, je discute de la pertinence de son approche en regard avec l'objectif que je me suis fixé : de part et d'autre, nous cherchons à voir sur quels types d'évidences reposent les pratiques qui semblent aller de soi et montrer qu'elles ne vont pas de soi, qu'elles ne sont pas innocentes mais qu'elles s'inscrivent dans les rapports de pouvoir-savoir d'une époque et d'un contexte institutionnel précis.

Dans le deuxième chapitre, j'explique que les manuels de bienséance et d'étiquette sont le matériau idéal pour saisir la rationalisation des rapports de politesse au Québec

dans les années 1940 : dans un langage et des catégories propres à l'époque, ces manuels font part explicitement des comportements et des attitudes jugés souhaitables; par conséquent, ils sont les plus aptes à rendre compte de la logique sociale de ces rapports de politesse. Dans un deuxième temps, j'insiste sur le fait que le statut à accorder aux manuels d'étiquette et de bienséance est celui d'une instance propre à une culture et à une époque. Par la suite, je résume un essai intitulé De la politesse (Lacroix, 1990) afin d'avoir une assise théorique mettant en lumière les propriétés propres de la littérature du savoir-vivre en vue de faire une analyse de discours. Je procède ensuite à la description de mon corpus, un manuel d'étiquette et deux de bienséance couvrant onze ans, soit de 1938 à 1949, afin de faire ressortir ce dont on parle et comment on en parle. Bref, je décris le corpus pour mettre en relief les éléments fondamentaux de cette littérature du savoir-vivre. Sur la base de cette description – car mon travail s'inscrit dans le cadre d'une démarche inductive – j'élabore mes hypothèses de travail.

Dans le troisième chapitre, je reconstruis mon matériau en regard de l'objet d'analyse, c'est-à-dire le rapport à soi et le rapport à autrui, afin de démontrer quelle est la logique des règles de bienséance et d'étiquette qui est d'ailleurs, en toute hypothèse théorique, la même que celle de cette société. Finalement, m'appuyant sur cette reconstruction, je fais un retour à la théorie : j'essaie d'expliquer les rapports de gouvernementalité propres au Québec entre les années 1938 et 1949.

Chapitre 1

La vraie politesse, comme tous les nobles sentiments, doit partir du coeur. Née de l'amour de l'homme pour son semblable, elle met son bonheur à faire celui d'autrui. Elle est à la fois la beauté de l'âme, le tact de l'esprit, la pureté du langage, le naturel du maintien, l'aisance des manières, la promptitude et la bienveillance à rendre service.

Arthur Girard in Janelle, 1949 : 8

Facteur de beauté spirituelle, la politesse peut être aussi un moyen d'apostolat et d'action catholique. En effet, cette application attentive et constante à témoigner à tous son dévouement demande beaucoup de renoncement et ne peut être que conquérante. Peu de vertus donnent sur l'entourage un ascendant aussi salutaire que la vertu de politesse.

Arthur Girard in Janelle, 1949 : 10

I

Ces citations d'Arthur Girard – tirées de la préface qu'il a écrite pour un manuel intitulé *Bienséances sociales* – regorgent d'informations et peuvent être vues comme point de départ afin de s'interroger sur la politesse en tant que phénomène social.

Il est à noter que, selon Girard, la *vraie politesse* n'est pas uniquement une question de forme(s); elle est, dit-on, l'expression d'un *noble* sentiment : *l'amour pour son semblable*. Cette notion de noblesse de sentiment inspirée par l'amour pour son semblable mérite une attention soutenue. Non seulement permet-elle d'inférer que la réflexion sur la politesse s'effectue dans une société où le discours chrétien occupe une place considérable et qu'on en fait une question d'ordre moral, mais, en sus, qu'aimer son semblable est une chose désirable en ce qui a trait au rapport à autrui.

Autre point méritant un examen plus approfondi : comment doit se manifester cet amour. Ce sentiment s'exprime, maintient-on, dans l'utilisation d'un langage pur, dans un maintien *naturel* et dans un comportement dénotant des dispositions bienveillantes envers autrui. À ces usages, on reconnaît la bienveillance à l'égard du prochain mais également la *beauté de l'âme* de celui ou celle se dévouant de la

sorte. Force est de reconnaître que le caractère historique propre à la façon de s'exprimer et de se comporter est évacué des propos tenus par Girard ; il tait que la soi-disant noblesse de ces comportements particuliers est un construit social propre à une culture et à une époque.

Si cette façon d'être et de faire n'est pas une fin en elle-même, elle n'est pas sans finalité. La politesse est mise de l'avant comme un outil permettant à chacun de faire le bonheur d'autrui ainsi qu'un moyen d'apostolat et d'action catholique. Premièrement, la politesse est représentée comme une façon d'assumer une responsabilité individuelle face aux autres ; chaque individu dans sa façon de se conduire est responsable du bien-être des autres. L'individu, par le biais de la politesse, trouve sa propre satisfaction à rendre les autres heureux ou, pour reprendre les mots de Girard, c'est question de mettre son bonheur à faire celui des autres. Le second objectif attribué à la politesse est de diffuser le discours catholique. Donc, elle est également perçue comme un ensemble de pratiques s'inscrivant directement dans les rapports sociaux. Girard fait de la politesse une arme conquérante, un moyen d'exercer un ascendant, c'est-à-dire un certain pouvoir sur l'entourage. L'effet escompté, dans le cas présent, semble être de convertir les individus au catholicisme et/ou de renforcer leur foi. Chose certaine, l'application des règles de politesse est conçue comme le ciment des rapports religieux et sociaux. La politesse semble également être une façon de signifier l'appartenance à la société tout en démarquant la nature religieuse de cette société. Il est intéressant de constater que la division sociale explicite n'est pas selon le sexe ou la classe sociale. Cette distinction soulève des questions à propos de la division sociale et des relations qui relèvent de cette division au Québec dans les années 1940.

Nous savons que la société canadienne-française, malgré les transformations auxquelles elle fait face (industrialisation, exode vers les villes), persiste à se représenter comme étant traditionnelle, monolithique, cléricale et rurale (Monière,

1977; Laurin, 1991; Linteau, 1989). On retient également des années d'après-guerre que le gouvernement Duplessis (qui a repris le pouvoir politique en 1944) prône "des principes éternels et immuables d'ordre et de stabilité dictée par la divine Providence qui fixe à chacun sa place dans la société" (Monière, 1977: 307-308). Nous nous proposons de faire une relecture du Québec des années 1940 afin de saisir en quoi les règles prescrites – d'amour pour son prochain, de dévouement, de bienveillance, de bon maintien, de bon langage – dans les manuels de conduites produits au Québec dans les années 1940 sont un site dans lequel on retrouve la logique sociale de cette société. Nous utiliserons des manuels de bienséance et d'étiquette afin d'analyser quelles sont les conditions sociales permettant de tenir ce discours afin de répondre à la question suivante: quels types de rapports sociaux infèrent les règles de politesse?

D'autres phénomènes permettraient de saisir la vie en société du Québec des années 1940 mais comme Haroche le signale "s'attacher aux moeurs, aux manières, aux civilités [constitue] l'une des façons de saisir les relations de pouvoir dans les pratiques concrètes et quotidiennes" (Haroche, 1994 : 45). En somme, étudier les règles de bienséance est un moyen de mettre en lumière un secteur de l'organisation structurale, des pratiques et des idées de la société où ces règles sont mises en oeuvre. L'ouvrage *La civilisation des moeurs* de Norbert Elias est exemplaire à cet égard.

Appuyant principalement son analyse et son argumentation sur des manuels de civilité couvrant plusieurs siècles, Elias s'attache à comprendre les liens entre processus psychologiques et dispositifs sociaux. Il explique qu'un changement général des moeurs s'est développé à partir de la Renaissance, qu'il s'agisse de la société de cour ou plus largement des impératifs de la civilité dans l'ensemble de

société, en esquissant une périodisation dans laquelle se succède la *courtoisie* médiévale, la *civilité* qui atteint son apogée au XVII^e siècle et la *politesse* du XVIII^e siècle (Haroche, 1994 ; Valade, 1993). Pour illustrer ce processus de civilisation, il s'arrête longuement sur l'autodiscipline en faisant état, entre autres choses, des prescriptions sur la façon d'exercer une régulation particulière des pulsions physiques, l'adoption de certaines attitudes physiques sans oublier la façon de s'exprimer oralement. En voici quelques exemples : on exhorte les individus à ne pas se gaver de nourriture afin de ne pas roter (ce qui serait un manque de contenance) ; à ne pas sortir de la bouche de la nourriture déjà mastiquée, à ne pas toucher la viande avec les mains ni pour la servir, ni pour la manger (cela est inconvenant); à ne pas se moucher dans sa main (désormais, cette façon de faire est considérée vilaine et honteuse) ; à se cacher pour cracher et à ne pas cracher trop souvent. Graduellement, un sentiment de pudeur face au corps se développe ; il faut désormais le toucher avec précaution que cela soit pour le gratter ou le frotter. Cette pudeur doit être décuplée si le corps à toucher appartient à un membre du sexe opposé (ceci est une marque "d'honnesteté"). Imputant cette nouvelle exigence globale de retenue dans les rapports sociaux à de nouvelles structures sociales, il donnera également à titre d'exemple comment une façon de s'exprimer particulière permet au seigneur de signifier son rang social non seulement face aux membres des autres classes mais aussi de confirmer son statut dans sa propre classe (Elias, 1973). "Civilisé était comme cultivé, poli ou policé, une de ces notions presque synonymes que les gens de cour employaient dans un sens plus ou moins large pour désigner la spécificité de leurs comportements et par lesquelles ils entendaient opposer le haut

niveau de leurs moeurs, de leur genre de vie à ceux des hommes plus simples et socialement moins évolués (Elias, 1973: 57-58).

Afin de donner une idée de l'ampleur analytique de l'étude des manuels prescriptifs, tournons-nous vers des analyses de Michel Foucault. Dans le deuxième et le troisième tome de *Histoire de la sexualité*, Foucault utilise des manuels prescriptifs afin de saisir comment les Grecs se sont interrogés sur leurs comportements sexuels comme enjeu moral. À l'instar d'Elias qui démontre que les termes courtoisie et civilité renvoient à des pratiques particulières, et que ces dernières sont liées aux structures sociales, Foucault démontre que la réflexion des Grecs sur les *aphrodisia* est tributaire de cette organisation sociale. Tout d'abord, Foucault souligne que la notion d'*aphrodisia* englobe l'expérience de la chair, mais qu'elle ne renvoie pas exclusivement à ce que l'on appelle de nos jours rapport sexuel. *Aphrodisia* est un terme qui fait du désir, du plaisir et des actes sensuels des éléments dissociables mais néanmoins fortement associés les uns aux autres. C'est d'ailleurs, comme le fait remarquer Foucault, précisément cette association qui est la caractéristique essentielle de cette forme d'activité qu'est l'*aphrodisia*. Via les réflexions sur les *aphrodisia* des manuels prescriptifs, Foucault brosse un portrait d'une culture où pour l'homme libre, la maîtrise de soi, la tempérance et le fait d'être un acteur actif (être un acteur passif est associé à la féminité, à l'infériorité donc à des éléments dépourvus de liberté et de pouvoir) sont à la fois des moyens et des marques de l'exercice de son pouvoir et de la pratique de sa liberté entraînant honneur et bonne réputation. Ainsi un homme qui maîtrise ses appétits (sexuels ou autres) en ne faisant pas d'excès fait preuve de tempérance. Cette conduite est

considérée active donc virile parce qu'il a remporté une victoire en établissant une domination de soi sur soi. D'autre part, un homme de plaisirs et de désirs, c'est-à-dire un homme de la non-maîtrise ou de l'intempérance, est un homme qu'on peut qualifier de féminin dans son rapport à lui-même parce que son attitude à l'égard des plaisirs dénote un laisser-aller, une subordination aux plaisirs et aux désirs. Dans sa démonstration, Foucault prend bien soin d'illustrer comment les *aphrodisia* des hommes libres sont articulées via les jeux de vérité qui soutiennent et organisent la vie sociale de ces derniers. Ainsi, les pratiques et les prescriptions ayant trait aux pratiques des Grecs sont à la fois l'objet de l'analyse de Foucault ainsi que le moyen par lequel il parvient à expliquer l'organisation sociale, la façon de concevoir la vie et la façon de concevoir sa propre vie à la lumière de sa conduite.

Constatant la richesse et les possibilités offertes par l'analyse des manuels de conduite, je me propose d'utiliser des manuels de bienséance afin de faire une relecture des formes de pouvoir de la société québécoise des années 1940 à la lumière des écrits de Foucault. Ceux-ci serviront de grille d'analyse afin d'établir les liens entre les règles de bienséance, "être dans le vrai", la rationalisation des conduites et de l'organisation sociale de cette culture à une époque précise.

II. Cadre théorique

La grille d'analyse élaborée par Foucault a pour objectif de saisir le rapport existant entre les discours, les savoirs et l'exercice du pouvoir en s'appuyant sur des publications ou des archives relatives à l'époque de l'objet qu'il analyse. Foucault déclare à ce propos : "ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité; l'histoire de la pensée de la vérité." (1994n : 669).

Tout discours étant résultat et source de discours, les travaux de Foucault nous permettent d'observer les conditions qui permettent de donner naissance ou de tenir un discours sur un objet ainsi que la prolifération de discours gravitant autour de cet objet. Les travaux de Foucault sur la folie, la prison et la sexualité sont exemplaires à cet égard.

Le dispositif

Le concept de dispositif est central et crucial pour la compréhension de l'oeuvre de Foucault. Mais qu'est-ce qu'un dispositif? Selon Gilles Deleuze "c'est d'abord un écheveau, un ensemble multilinéaire" (Deleuze, 1989 : 185). L'image de l'écheveau proposée par Deleuze illustre bien l'interconnexion entre le savoir, les modalités de pouvoir et la production du vrai que Foucault trace dans ses écrits. Il est clair dans les analyses tracées par Foucault que la conception des Aphrodisia (1984a), la naissance de la prison (1975) ou encore les discours sur la sexualité au XIXe siècle (1976), tels qu'ils se sont manifestés, ne sont pas le fruit du hasard. Les manifestations des divers phénomènes que Foucault analyse ne sont ni des coïncidences, ni le résultat inévitable d'une conjoncture sociale particulière. Par contre, si ces manifestations n'étaient pas incontournables, il n'en demeure pas moins que l'émergence d'un phénomène donné est intimement liée à l'assemblage de discours et de pratiques propres à une culture. À l'intérieur de cet assemblage, notons ces quatre grandes dimensions: les courbes de visibilité, les courbes d'énonciation, les lignes de forces et les lignes de subjectivation (Deleuze, 1989 : 185-186). Dans chaque dispositif, les courbes de visibilité et les courbes d'énonciation sont des "machines à faire voir et à faire parler" (Deleuze, 1989 : 186).

Que doit-on comprendre par cela? En tant que machine optique, la visibilité permet de 'voir sans être vu'. Autrement dit, chaque dispositif fait apparaître ou disparaître des objets selon le régime de lumière qui le caractérise, rendant quasi impossible pour les sujets qui appartiennent et qui agissent dans le dispositif de voir d'autres objets que ceux proposés tels qu'ils sont mis en lumière. Donc, l'existence d'un objet est inhérent au régime de lumière d'un dispositif donné sans pour autant qu'il soit possible aux sujets de voir les diverses lignes à l'oeuvre dans le dispositif qui poussent à voir d'une certaine façon et non une autre. Ainsi, certains objets naîtront, deviendront des objets pour la pensée donnant lieu à des pratiques discursives et non discursives parce que les lignes de lumière propres au dispositif les éclairent. Par conséquent, certains objets qui auparavant jouissaient de la lumière d'un dispositif seront dans un autre rejetés dans l'ombre, dans l'invisible de sorte qu'ils seront exclus des régimes d'énoncés. Si les lignes de visibilité distribuent le visible et l'invisible, les courbes d'énonciation pour leur part renvoient aux discours que l'on peut tenir sur les objets, à l'énonçable et au non-énonçable. Selon Deleuze, dans chaque dispositif "les énoncés à leur tour renvoient à des lignes d'énonciation sur lesquelles se distribuent les positions différentielles de leurs éléments ; et, si les courbes sont elles-mêmes des énoncés, c'est parce que les énonciations sont des courbes qui distribuent des variables, et qu'une science à tel moment, ou un genre littéraire, ou un état du droit, ou un mouvement social se définissent précisément par des régimes d'énoncés qu'ils font naître " (Deleuze, 1989 : 186). Avant de poursuivre l'explication des courbes d'énonciation, il est nécessaire d'explicitier ce que Foucault appelle "énoncé". Pour le dire à la manière de Deleuze, les énoncés ne sont ni des

mots, ni des phrases, ni même des propositions ; les énoncés sont des formations, des cumuls de performances verbales. Selon Foucault, ce qui caractérise ces cumuls de performances verbales est leur rareté. La rareté des énoncés n'est pas une question d'originalité. La rareté est ni plus ni moins ce qui est effectivement dit, le formulé. On ne demande pas aux énoncés ce qu'ils cachent mais quelle est leur fonction afin qu'on puisse les regrouper. On constate qu'à l'intérieur d'un dispositif les énoncés sont rares ; le fait que ce qui est formulé soit répété sous diverses formes (littérature, théâtre, philosophie, médecine, loi, etc.) est insignifiant car même ces formes renvoient aux mêmes règles de constitution que les énoncés. Si les énoncés sont rares c'est qu'il y a des règles a priori aux discours et ce sont ces règles de formation de discours qui constituent la courbe d'énonciation.

Tout comme les dimensions précédentes, la troisième dimension, c'est-à-dire les lignes de force, est étroitement liée aux autres lignes tout en demeurant identifiable. La ligne de force passe partout dans le dispositif. C'est la ligne de force qui organise le va-et-vient entre le voir et le dire et inversement ; c'est elle qui permet l'entrecroisement entre les mots et les choses. Elle est la dimension du pouvoir tel que Foucault le conçoit, c'est-à-dire une force omniprésente et productive plutôt que localisée et coercitive. L'action de cette ligne se conjugue aux autres lignes permettant ainsi l'élaboration "des stratégies de rapport de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux" (Foucault, 1994c : 300). Comment se manifeste cette interdépendance entre le pouvoir et le savoir? L'ensemble des pratiques discursives et non discursives d'une culture à un moment donné devient un objet de pouvoir et de savoir. L'élaboration de savoirs se retrouve

donc là où les courbes d'énonciation, les courbes de visibilité et la ligne de force se rencontrent et donnent lieu à une problématisation, c'est-à-dire une réflexion sur un objet. Cette réflexion implique que l'être peut et doit se penser à partir des discours (moraux, politiques, scientifique, etc.) à sa disposition ce qui l'entraîne dans une arène où a lieu un combat "pour la vérité" et "autour de la vérité". Cette lutte autour de la vérité n'est pas une question d'occultation de la vérité par ceux qui sont en position de pouvoir souverain mais bien d'émergence de jeux de vérité qui organisent les paramètres à travers lesquels le monde peut être interprété et organisé. La formule de combat autour de la vérité n'est pas gratuite car les répercussions de ce que l'on tient pour vrai se manifestent dans l'organisation sociale et dans la vie de tous les jours, affectant ainsi la vie d'individus et de groupes. Il y a donc toujours des individus et des groupes qui se disputent pour une conception du monde qui favorise leurs intérêts. La vérité est donc un enjeu central dans les dispositifs car l'interprétation du monde qu'elle procure rend légitime certaines formes de pouvoir et certains savoirs au détriment d'autres formes de pouvoir et de savoir qui apparaissent comme impensables, fausses ou encore horribles à la lumière de ce que l'on tient pour vrai. Donc, rien n'est neutre dans cet enchevêtrement de lignes, tout est culturel et temporel. Ce que l'on tient pour vrai est tributaire des savoirs à notre disposition. Puisque la possibilité d'élaborer des savoirs est attribuable aux savoirs existants ainsi qu'aux formes de pouvoir exercées, il est justifié d'affirmer que les savoirs ne sont pas neutres. Non seulement les savoirs ne sont-ils pas neutres parce que leur élaboration sera teintée des conceptions de la vérité propre à la société qui les développe, mais également parce que l'utilisation de

ces derniers n'est pas sans effet dans l'exercice du pouvoir (exercice du pouvoir de soi sur soi ou de soi sur les autres ou inversement).

Et enfin la quatrième dimension du dispositif : les lignes de subjectivation. À l'instar des lignes précédentes, les lignes de subjectivation renvoient à un processus ; dans ce cas particulier au processus de production de subjectivité. C'est un "processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi" (Foucault, 1994k : 706). Le processus de subjectivation ne cherche donc pas à constituer des sujets ; c'est la création de modes d'existence possibles qui est sa particularité. La subjectivation est possible seulement par le biais d'un régime de vérité et de techniques de soi qui, eux, sont à la disposition des individus selon leur statut dans une culture donnée. Mais s'il y a des groupes se conformant aux modes de vie prônés dans une société, on ne peut nier qu'il y a toujours des individus et des groupes qui ont des conceptions et des pratiques marginales. Ces modes de vie relèvent de lignes de subjectivation que Deleuze appelle également "lignes de fuite" parce qu'elles échappent et s'échappent du pouvoir et du savoir ; "en tant qu'elles s'échappent des dimension de savoir et de pouvoir, les lignes de subjectivation semblent particulièrement capables de tracer des chemins de création, qui ne cessent d'avorter, mais aussi d'être repris, modifiés, jusqu'à la rupture de l'ancien dispositif" (Deleuze, 1989 : 190). Malgré les liens indéniables existant entre les lignes de subjectivation et les lignes décrites précédemment, les lignes de subjectivation n'ont pas avec ces dernières la même relation de subordination et de coordination qu'elles ont entre elles. Les lignes de

subjectivation peuvent et viennent perturber la relation entre les courbes de visibilité, les courbes d'énonciation et les lignes de force. À force de création de nouveaux tracés, de nouveaux chemins, les lignes de subjectivation court-circuitent les agencements d'un dispositif qui entraînera l'instauration d'un nouveau dispositif.

Prenons l'exemple de la liberté individuelle dans la Grèce Antique afin d'illustrer schématiquement comment la conception de la vérité n'est pas une question d'occultation de la vérité par ceux qui sont en position de pouvoir souverain, mais bien d'émergence de jeux de vérité – de jeux de vérité organisant les paramètres à travers lesquels le monde peut être interprété, déterminants ce qui peut être un objet de connaissance et de la perspective dans laquelle cet objet sera réfléchi. Selon Foucault, la problématisation de la liberté individuelle, chez les Grecs de l'Antiquité, est articulée à travers des discours (philosophiques, éthiques, politiques, etc.) supportés par une organisation sociale spécifique. Ces discours sont tenus dans une société composée de citoyens (ou d'hommes libres) qui bénéficient de divers privilèges ainsi que de femmes, d'enfants et d'esclaves subordonnés à ces hommes. Si on examine de près la réflexion sur la liberté, il apparaît très clairement que la notion de liberté n'est pas articulée comme un droit inaliénable. La liberté individuelle est comprise comme l'effet d'une stylisation de l'homme libre de son existence. La pratique de la liberté, dans sa forme négative, est un affranchissement de l'individu de toute dépendance. Dans sa forme positive, la liberté est conçue comme un pouvoir exercé sur soi-même et sur les autres (Foucault, 1984a). Donc, on constate que les discours sur la liberté s'inscrivent dans un dispositif complexe

dans lequel le savoir, le pouvoir et la vérité s'articulent et se supportent mutuellement.

La Gouvernamentalité

Cette idée d'une interdépendance entre le savoir, le pouvoir et la vérité (ou si vous préférez le dispositif) est au coeur du concept de gouvernamentalité que Foucault utilise dans ses dernières analyses. Foucault explique la gouvernamentalité en ces mots:

Par ce mot de "gouvernamentalité", je veux dire trois choses. Par gouvernamentalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par gouvernamentalité, j'entends une seconde chose: la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le "gouvernement" sur tous les autres: souveraineté, discipline, etc...; ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par "gouvernamentalité", je crois qu'il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé".

Foucault, 1989 : 102-103

Dans cette description de la gouvernamentalité, on voit se profiler une analyse alternative du pouvoir d'État ainsi qu'au pouvoir d'État. Cette analyse du pouvoir a trois niveaux : les relations stratégiques, les techniques de gouvernement ainsi que les états de domination (Foucault, 1994b) En utilisant le concept de <<gouvernamentalité>>, Foucault cherche à élargir la conception du pouvoir trop monolithique, à son avis, et trop souvent associée à l'État, à l'infrastructure d'une société ainsi qu'à la répression. Tous les travaux de Foucault ainsi que les analyses qui s'en inspirent (Ewald, 1986, 1991; Donzelot, 1977, 1991; Rose and Miller,

1992) démontrent qu'on ne retrouve pas le pouvoir exclusivement dans les institutions politiques ou autres, que le pouvoir n'est pas centralisé mais, au contraire, qu'il traverse tout le corps social (même si le pouvoir est intrinsèquement lié à l'organisation sociale). Plutôt que de fixer ses analyses exclusivement sur le pouvoir exercé par l'État et ses effets sur les citoyens, Foucault conçoit le pouvoir comme une série de rapports observables dans chacune de nos pratiques courantes. Pour Foucault, le pouvoir n'est pas uniquement une force coercitive ; il est, d'abord et avant tout, un réseau productif : le pouvoir produit et s'inscrit dans les choses, les savoirs, les discours, les pratiques. Toujours selon ce dernier, c'est à la fois sa singularité et sa force. S'il en était autrement, on soupçonne que le pouvoir perdrait de son efficacité. Comme le dit Foucault à ce sujet : "Si le pouvoir n'était que répressif, s'il ne faisait jamais rien d'autre que dire non, est-ce que vous croyez vraiment qu'on arriverait vraiment à lui obéir?" (Foucault, 1994:). Ainsi, si on suit ce raisonnement, il est préférable de ne pas s'attarder au pouvoir d'État dans sa forme restrictive mais plutôt dans son aspect incitatif. Comme le souligne Rose et Miller, "the term governmentality sought to draw attention to a certain way of thinking and acting embodied in all those attempts to know and govern the wealth, health and happiness of populations" (Rose & Miller, 1992 : 174). Les analyses du dispositif de gouvernementalité – de Foucault, bien entendu, mais aussi de Donzelot, Ewald, Rose et Miller – démontrent que l'exercice du pouvoir n'est pas l'apanage d'un petit groupe. Les façons de penser et d'agir ayant pour visée la richesse, la santé et le bonheur de la population ne passent pas par le pouvoir d'État *per se*. Nous observons depuis plusieurs siècles en Occident un processus de gouvernementalisation de l'État consistant à décider ce qui relève de l'État et ce qui n'en relève pas, laissant à des organismes, selon leurs compétences, le soin de gérer des aspects de la vie de la population qui leur sont confiés (éducation, hygiène, etc). C'est plutôt grâce à divers discours que l'on cherche à créer une mentalité chez les

sujets qui les rend aptes à se gouverner eux même, d'où le néologisme gouvernementalité ; “power is not so much a matter of imposing constraint upon citizens as of ‘making up’ citizens capable of bearing a kind of regulated freedom” (Rose and Miller, 1992:174). Par exemple, l'État ne nous dit pas comment nous comporter dans notre intimité, mais de nombreuses disciplines telles la psychologie et la psychiatrie parviennent à nous inciter à adopter certains comportements. Ce phénomène est dû à l'autorité que l'on reconnaît à ces discours. C'est à travers ces dispositifs que le “gouvernement à distance” est possible.

Comme mentionné plus tôt, Foucault bouscule les conceptions courantes tenues à propos du pouvoir. Son concept du pouvoir repose sur l'idée que le pouvoir est une force que l'on exerce et non une chose que l'on possède. Il ne conçoit pas le pouvoir comme "un système unitaire, organisé autour d'un centre qui est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours" (Foucault 1994o : 214). Le pouvoir tel que le conçoit Foucault est, comme nous le verrons plus loin, "un domaine de relations stratégiques entre des individus et des groupes" (Foucault, 1994o : 214). Il faut donc saisir que la notion de “gouvernement” mise de l'avant doit être comprise au sens large (c'est-à-dire une manière de diriger, de régir) et non pas au sens strictement institutionnel.

[Foucault] was interested in government as an activity or practice, and in arts of government as ways of knowing what that activity consisted in , and how it might be carried on. Rationality of government will thus mean a way or system of thinking about the nature of the practice of government (who can govern ; what governing is ; what or who is govern) , capable of making some form of that activity thinkable and practicable both to its practitioners and to those upon whom it was practised.

Burchell, 1991 : 3

Comme le souligne Burchell, l'intérêt de Foucault pour le gouvernement englobe l'interconnexion entre les diverses formes de gouvernement et les différentes significations de ce terme (Burchell, 1991). Ainsi, le gouvernement, c'est l'exercice

du pouvoir dans tous les sens du terme, d'où la formule "la conduite des conduites". Le gouvernement n'est pas uniquement l'apanage de l'État bien qu'il soit indéniable qu'il peut être un pouvoir d'État ou un pouvoir exécutif. Le gouvernement, c'est une influence qui s'exerce autant sur soi que sur les autres. Le gouvernement de soi et des autres ne s'opère pas uniquement par l'imposition de règles et de lois même si cet usage n'est pas exclu. Le gouvernement, c'est un domaine de relations stratégiques entre les individus et les groupes (ayant pour enjeu la conduite des conduites) qui a recours à des techniques et des procédures variables. Un effet escompté par l'application de ces techniques et ces procédures est d'amener les individus à accepter la direction qu'on leur suggère comme étant la seule valable.

Si le pouvoir n'est pas une simple violence, c'est parce qu'il passe en lui-même par des catégories qui expriment le rapport de la force avec la force (inciter, induire, produire, un effet utile, etc), mais parce que, par rapport au savoir, il produit de la vérité en tant qu'il fait voir et parler. Il produit du vrai comme problème.

Deleuze, 1986 : 89

Il est crucial de saisir que le pouvoir est conçu en terme de forces, de volontés qui se rencontrent plutôt qu'en terme de force coercitive identifiable à des types d'institutions, des individus et de rapports particuliers. Le pouvoir n'est pas une entité, une substance mais une activité, un exercice qui forme et qui est formé par les rapports entre des individus ou des groupes. Il se manifeste dans les pratiques et les actions des groupes et des individus par l'influence qu'ils cherchent à exercer les uns sur les autres. C'est d'ailleurs pourquoi Foucault insiste que sur le fait que "le pouvoir n'existe qu'en acte" (Foucault, 1994p : 236). Il faut garder à l'esprit qu'à travers ces actes ce n'est pas seulement l'exercice du pouvoir qui entre en jeu ; c'est aussi la conception que l'on se fait de la réalité qui modèle nos pratiques. L'analytique proposée par Foucault nous force à observer les rapports complexes que le pouvoir entretient avec le savoir, particulièrement en regard avec la

production de vérités. La conception que l'on a de ce qui est "vrai", de ce qui est "normal" joue un rôle déterminant dans la conduite de tous. D'où la nécessité de comprendre que l'acceptation de diverses normes et de divers savoirs est intrinsèquement liée à la "conduite des conduites".

Pouvoir pastoral et bio-politique

Parmi les diverses formes de gouvernement exercées par l'État, soulignons deux formes identifiées par Foucault : le pouvoir pastoral et le bio-pouvoir.

Le pouvoir pastoral s'inspire de la métaphore hébraïque d'un Dieu-pasteur qui impose ses lois à son troupeau. Dans les sociétés chrétiennes primitives, le pouvoir pastoral repose sur une rationalité qui s'articule à travers des séries de devoirs propres à la position de chaque sujet dont la finalité est le salut des membres du troupeau. Le type de rationalité que sous-tend cette modalité de pouvoir investit le rôle du dirigeant (politique et autre) d'une mission principale : "il a pour fonction de faire du bien à ceux sur qui il veille" (Foucault, 1994d : 561). Les principaux thèmes de ce type de pouvoir sont : le pouvoir est un devoir pour le dirigeant, devoir de veiller aux intérêts de tous et non pas à ses intérêts personnels; le chef (politique, spirituel, de famille, etc.) exerce, comme le Dieu-pasteur, son pouvoir à des fins bienfaisantes ; le chef veille à la cohésion sociale et doit assurer la subsistance des individus et du groupe, ce qui implique qu'il pourvoit aux besoins quotidiens (Foucault, 1994d). Le pouvoir pastoral n'a pas principalement pour objet le troupeau en tant qu'entité. Au contraire, il se penche sur tous les sujets qui constituent cette communauté. Selon Foucault, le pastorat est une forme de pouvoir individualisant. Ce pouvoir est individualisant parce qu'il nécessite une connaissance

approfondie de tous les individus appartenant au groupe. Ce n'est qu'à travers ce savoir-pouvoir que le pasteur peut faire du bien et donner les consignes appropriées à chaque individu.

Mais, pour les individus, que signifie vivre dans une société où le pouvoir pastoral est exercé? Foucault identifie trois aspects des implications de ce type de société. D'abord et avant tout, le salut obligatoire. Le salut est une affaire personnelle certes, mais le pouvoir du pasteur consiste précisément en son devoir et son autorité d'obliger les individus à se conformer aux règles assurant le salut. Les sociétés chrétiennes ne laissent pas la liberté aux individus de faire leur salut. Celui qui déroge à cette norme n'a pas à attendre l'autre monde pour être puni; le cas échéant, il sera puni dans ce monde dans le cas où il ne fait pas ce qu'il faut pour être sauvé (Foucault, 1994j).

Deuxièmement, on n'obtient pas le salut tout seul; le salut s'obtient à condition que l'on se soumette à l'autorité d'un autre. L'acceptation de l'autorité d'un autre implique que chacune des actions que l'on pose, ou que l'on posera, doit ou est susceptible d'être connue du "pasteur", règle générale par le moyen de la confession. C'est ainsi que l'individu rend compte de ses faits et gestes, révèle les profondeurs de son âme au pasteur auquel il se subordonne. Ce dernier, nanti de son autorité sur un ou plusieurs individus, juge si les actions et les choses sont faites comme elles le devraient et non autrement. Les individus ne sont donc pas seulement jugés et susceptibles d'être condamnés par le système judiciaire. À ce type de structure "vient s'ajouter une autre forme d'analyse du comportement, un autre type de condamnation, beaucoup plus fin, beaucoup plus serré" (Foucault. 1994d : 563). La

proximité du pasteur à son troupeau lui permet d'exercer une surveillance continue sur chacun des membres de son troupeau, rendant possible l'analyse de chacune des actions et l'exercice d'un contrôle soutenu. La connaissance intime de chaque 'brebis' est ce qui permet au pasteur d'assurer le salut de tous et chacun (Foucault, 1994d).

Troisièmement: le caractère circulaire de l'obéissance. Foucault constate que dans les sociétés chrétiennes, "l'obéissance doit conduire à l'état d'obéissance" (Foucault, 1994d : 563). La relation de peuple-troupeau à son pasteur est une relation d'obéissance. Le pasteur est en position de demander une obéissance absolue et inconditionnelle de la part des individus sous sa tutelle. Pour leur part, les individus reconnaissant l'autorité du 'pasteur' se soumettent à sa volonté et se laissent conduire à chaque instant. Il n'est pas question d'obéir en fonction de résultats ou de mérites qu'on cherche à atteindre. Dans le christianisme, l'obéissance est la condition *sine qua non* de toutes les autres vertus ; cette soumission est la vertu ultime, elle n'existe que par et pour elle-même. On est humble pour mieux se soumettre, on est charitable parce que c'est la volonté de Dieu. Le pastorat est un système d'obéissance généralisée dans lequel les ordres seront suivis du moment où je peux reconnaître dans la volonté de l'autre la volonté de Dieu (Foucault, 1994d).

Bio-politique

Selon les recherches de Foucault, le bio-politique est la forme de gouvernement qui a émergé graduellement d'un type de pouvoir souverain qui est une articulation particulière du pouvoir pastoral. On retrouvera donc dans cette nouvelle forme de pouvoir des traces des modalités de pouvoir pastoral conjugués à

de nouvelles préoccupations et de nouvelles techniques de pouvoir. Le bio-politique désigne "ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine" (Foucault, 1976 : 188). La préoccupation de ce type de pouvoir n'est pas le salut en fonction d'une autre vie mais la vie dans ce monde. Ce pouvoir sur la vie oscille entre "deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations" (Foucault, 1976 : 182-183). Le premier pôle nommé "anatomo-politique du corps humain" est centré sur le corps des individus. Une série de disciplines (juridiques, médicales, théories biologiques, formes administratives de l'État, etc.) se concentrent sur le corps comme machine ; le corps devient un objet à dresser. L'objectif de ces disciplines est donc de dresser le corps, de le rendre docile, d'en extorquer les forces et de l'intégrer "à des systèmes de contrôle efficaces et économiques" (Foucault, 1976: 183). (On reconnaît ici certaines modalités du pouvoir pastoral dans l'individuation et le souci de rendre docile.) Le deuxième pôle, qui s'est formé un peu plus tard, a pour objet "le corps espèce" :

(...)sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier, leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population.*

Foucault, 1976 : 183

Tous ces objets d'étude qui ont commencé à se développer au milieu du XVIIIe siècle se concentrent non pas sur les individus *per se* mais sur de "vastes collectivités abstraites qu'on appelle des populations" (Sawchuk, 1992 : 104). À partir de ce moment, le corps (plus particulièrement le sexe) se voit de plus en plus

investi de la vérité; il devient le site dans lequel on cherche et trouve la 'vérité'. De nombreuses disciplines (psychologie, psychanalyse, hygiène, etc) – certaines ayant un lien plus direct que d'autres avec le corps – se développent en faisant de chaque partie et chaque fonction du corps un objet de discours. Les nombreux experts reliés à ces disciplines sont de nouvelles figures d'autorité s'ajoutant à celles déjà existantes. L'autorité conférée par leur expertise leur permet de dispenser des diagnostics sur les corps individuels et le corps collectif et de prescrire les mesures convenables à adopter. Le corps biologique est utilisé comme fondement "objectif" à partir duquel des discours tels la dichotomie des sexes, la science, la famille, et autres sont véhiculés afin de dire aux individus comment se comporter. Ainsi, comme Nikolas Rose et Peter Miller le soulignent, le gouvernement parvient à gouverner à distance par le biais de techniques "seeking to create locales, entities and persons able to operate a regulated autonomy" (Rose and Miller, 1992 : 173). Les normes établies par les experts deviennent l'instrument de contrôle privilégié du gouvernement. Plutôt que d'avoir recours à l'appareil judiciaire pour superviser chaque individu et s'assurer du maintien de l'ordre – ce qui serait fort onéreux – le gouvernement des individus s'opère via les prescriptions portant sur la conception et la gérance des comportements économiques, politiques, familiaux, professionnel, sexuels, etc. L'avènement de ce type de rationalisation de l'État rend possible la prolifération de savoirs et de pouvoirs qui ont des liens plus ou moins directs avec l'État.

Techniques de soi et subjectivation

J'aimerais revenir sur le concept de techniques de soi mentionné plus tôt. J'ai tenté d'illustrer différentes formes de gouvernement exercé par l'État à travers le pouvoir pastoral et le bio-pouvoir et d'introduire qu'ils impliquent des rapports de soi à soi et de soi aux autres différents qui selon Foucault sont le fil directeur le plus utile pour l'analyse de la gouvernementalité.

Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre.

Foucault, 1994h : 728-729.

Le gouvernement de soi sur soi passe par les techniques de soi. Mais que sont les techniques de soi? Les techniques de soi sont des procédures "proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et ceci grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi" (Foucault, 1994o : 213). S'attarder aux mœurs et aux manières--et dans le cas présent aux bonnes manières-- constitue une façon de saisir les relations de pouvoir (tel qu'entendu dans la citation de Deleuze) dans des pratiques concrètes et quotidiennes. La conduite de soi implique une conscience de soi-même, des autres et une façon acceptable de se comporter relevant de notre position. Ce rapport de soi à soi engendre une construction de la subjectivité qui découle directement des techniques et procédures auxquelles le sujet se soumet et soumet les autres, qui sont propres à une culture et à une époque. Foucault ne s'attarde donc pas au sujet en tant qu'individu. Il s'intéresse "au processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation

d'une conscience de soi" (Foucault 1994k : 706). Le processus de subjectivation ne cherche donc pas à constituer des sujets; c'est la création de modes d'existence possibles qui est sa particularité. La subjectivation est possible seulement par le biais d'un jeu de vérité et de technique de soi qui sont à la disposition des sujets selon leur statut dans une culture donnée. Ce sera donc la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi qui constitue le champ d'analyse de ce que Foucault appelle la gouvernementalité (Foucault, 1994q : 785).

Bref

La pertinence de la méthode et de la grille d'analyse de Foucault au regard de notre objet de recherche et de notre discipline est indéniable.

D'abord et avant tout, notons le type de "critique" qu'elle encourage. Cette critique n'a rien à voir avec la dénonciation fondée sur des jugements de valeurs; elle a pour objectif de mettre en évidence les modes de pensées sur lesquels reposent des pratiques acceptées. Foucault est on ne peut plus clair à ce sujet :

Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de mode de pensées acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte. (...) la critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles.

Foucault, 1994g : 180.

Faire la critique pour Foucault, c'est faire ressortir les problématisations. C'est d'aborder un phénomène en mettant l'accent sur l'interdépendance entre les pratiques des individus et les structures sociales. C'est rendre les geste trop faciles plus difficiles en mettant en lumière la pensée qui les anime. Favoriser les petits

gestes ne signifie donc pas qu'on est aveugle aux rôles des institutions. C'est seulement une autre manière de les aborder. Comme le disait Foucault :

Il ne s'agit pas de nier l'importance des institutions dans l'aménagement des relations de pouvoir. Mais de suggérer qu'il faut plutôt analyser les institutions à partir des relations de pouvoir et non l'inverse; et que le point d'ancrage fondamental de celles-ci, même si elles prennent corps et se cristallisent dans une institution, est à rechercher en deçà.

Foucault, 1994p : 239.

Il faut, d'abord et avant tout, observer les pratiques qui prévalent au sein d'une société, voir quelle est la relation entre les pratiques de cette société et les stratégies déployées à l'intérieur des structures afin de comprendre cette société. C'est ici que la façon de Foucault de faire de l'histoire prend tout son sens. En effet, puisque sa méthode consiste à décrire positivement ce que les gens font, ou encore à décrire les discours proposés en les mettant en relation avec les structures sociales, cette façon de faire permet de faire ressortir comment les objets sont déterminés et produits à travers les pratiques.

Pourquoi faut-il partir des pratiques et non de grands concepts pour expliquer les rapports sociaux? Parce que, comme le souligne Paul Veyne :

Juger les gens sur leurs actes, c'est ne pas juger sur leurs idéologies ; c'est aussi ne pas les juger sur de grandes notions éternelles, les gouvernés, l'État, la liberté, l'essence de la politique, qui banalisent et rendent anachronique l'originalité des pratiques successives.

Veyne, 1978 : 211-212.

L'analyse des pratiques ou des actes des gens est une façon de comprendre ce qu'était la réalité de ces derniers par le biais de leurs catégories et de leurs pratiques. La complexité et l'originalité des pratiques seront négligés si on cherche à les analyser à partir de notions abstraites. Même si certaines notions persistent à travers les siècles, il est peu probable que les pratiques qui s'y rattachent aient conservé la même forme. Il ne fait aucun doute que Foucault en est conscient et que c'est pour cette raison qu'il affirme :

"Méfiez-vous des fausses continuités" (Foucault in Veyne, 1978 : 231). La minutie dont Foucault fait preuve dans ses explications sur le sens des termes employés dans un contexte donné ainsi que dans ses descriptions des pratiques laisse supposer un souci certain de dresser le portrait le plus intègre qu'on puisse brosser d'un objet, permettant ainsi de comprendre comment s'articule une pratique donnée dans les dispositifs d'une société.

Puisque nous ne disposons pas de machine à voyager dans le temps qui permettrait d'observer les pratiques sur place, nous devons en faire notre deuil et se contenter de ce qui est à notre disposition c'est-à-dire les textes. Mais puisque les textes sont notre accès à la réalité, quel statut doit-on leur accorder et comment doit-on les analyser? Tout d'abord, il faut prendre conscience que les découpages en essais, littérature, histoire, philosophie et autres sont des catégories construites. Il faut donc les étudier comme telle. Il faut concevoir les textes comme des "faits du discours" et par conséquent être conscient des règles de discours qui régissent leur production. Ce n'est qu'à la suite de cet exercice qu'il est possible de faire une description pure des faits du discours. Cette dernière consiste à traiter le discours "dans le jeu de son instance" (Foucault, 1994a: 705), c'est-à-dire le resituer dans son contexte ainsi que décrire les relations de coexistence des énoncés (Foucault, 1994a). Cette façon de faire permet de saisir toute la complexité de l'objet qui nous intéresse.

IV. Pour une critique de la bienséance

Les bonnes manières sont un excellent exemple d'un ensemble de gestes qui semblent aller de soi. Trop souvent, des constats de fait comme "chaque culture a ses us et ses coutumes" ou encore "autres temps, autres moeurs" fusent de tous côtés et tiennent lieu d'explications à ces différences. Il est simpliste de s'arrêter à un simple état de faits sans chercher à comprendre ce qui motive ces différences. Puisque chaque pratique a ses contours inimitables, l'objectif est de débusquer la

rationalisation sur laquelle elle se fonde. Ceci dit, nous ajouterons quelques mots sur l'application de l'approche de Foucault pour ce projet.

Rappelons que les analyses sur la gouvernementalité, amorcées par Foucault, s'inscrivent dans un projet plus large visant à établir une histoire de la subjectivité. La gouvernementalité est, outre une critique de certaines conceptions du pouvoir, une grille d'analyse permettant d'analyser le pouvoir comme "un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon le cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses" (Foucault, 1994o : 214). Cette grille d'analyse permet, entre autre chose, de mettre en relief comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme sont organisés à travers divers schémas, et comment ses schémas sont définis, valorisés, recommandés et/ou imposés (Foucault, 1994o)

Le concept de gouvernementalité permet de tenir compte de la 'conduite des conduites' autant à un niveau personnel qu'à un niveau social. Mais surtout, il permet de faire des liens entre le pouvoir qu'un sujet exerce sur lui-même et celui que d'autres cherchent à exercer sur lui (et vice-versa) dans un contexte social précis.

Il semble approprié de concevoir les bonnes manières comme une technique de soi. Les règles de bonne conduite peuvent aisément être conçues comme un ensemble de comportements prescrits que les individus appliquent dans certaines circonstances en fonction de la place qu'ils ont, qu'ils veulent maintenir ou qu'ils veulent obtenir. Ceci couvre donc la question d'un type de gouvernement de soi sur soi tout en permettant de saisir le type de rapport aux autres dont on fait la promotion.

En ce qui concerne les techniques utilisées par l'État pour gouverner, les concepts de bio-pouvoir et de pouvoir pastoral semblent correspondre à des types de pouvoir présents dans la société québécoise des années 1940. Si, comme l'affirme Pierre Deschêne (in Clio, 1982), un bio-pouvoir s'est organisé au Québec à partir du début du siècle, il devrait être possible d'en trouver des traces dans les manuels de bienséance que j'analyserai. Et, puisque cette société se définissait comme une société chrétienne et que ses pratiques s'articulent avec un discours dit chrétien (Cohen,1990 ; Laurin,1991 ; Monière,1977) , le concept de pouvoir pastoral m'apparaît essentiel afin de saisir les modalités de pouvoir de la société québécoise de cette époque. Une partie de mon travail consistera donc à décrire comment ces formes de pouvoir se sont manifestées à cette époque.

Bref, non seulement les concepts développés et utilisés par Foucault se prêtent bien à notre objet mais il en est de même pour sa méthode. À l'instar de Foucault qui utilise des manuels prescriptifs pour comprendre la problématisation des *aphrodisia* dans la Grèce antique, nous utiliserons des manuels prescriptifs afin de saisir la problématisation des rapports interpersonnels au Québec dans les années 1940. Si un discours, --comme le maintient Foucault -- est un ensemble d'énoncés réglé et régit par des règles implicites déterminant à tout moment ce qui peut être dit, je crois que l'analyse de discours de ces manuels permettra de faire ressortir de ces discours des règles qui nous permettront de mettre en évidence les rapports de pouvoir au Québec dans cette période.

Chapitre 2

Pourquoi utiliser les manuels de bienséance comme matériau?

La question de départ de ce travail étant «quels types de rapport sociaux infèrent les règles de politesse?», il serait exagéré de prétendre que le choix de manuels prescriptifs (manuels d'étiquette, de bienséance) s'impose, mais il est, sans contredit, une option attrayante. Le propre de tout manuel de bonne conduite est d'enseigner un savoir-faire à mettre en pratique, valant pour une culture à une époque donnée¹. Ces construits bruts et spontanés² permettent d'avoir accès à une banque de données traitant explicitement de l'objet de recherche que nous tentons d'expliquer. Bien entendu, ces discours comportent des biais, tant par ce qui est proposé que de par la façon de le proposer, mais dans la mesure que ces biais sont des traces relevant de composantes culturelles propres à la mentalité de cette époque, ils s'avèrent une qualité du matériau plus qu'un défaut. Bien entendu, ce matériau a des limites; il ne permettrait pas de rendre compte de la manière dont les leçons de bienséance s'enseignaient, des types de rapports qu'entretenaient les individus à ces règles, du degré d'obéissance des gens par rapport à ces règles, ou encore, dans quelles circonstances et avec qui ils dérogeaient de ces règles, mais comme ces questions relèvent d'un tout autre objet d'analyse, cela ne pose pas problème dans le cas présent. Dans un langage et des catégories propres à

¹ Le caractère particulier des mœurs n'exclut aucunement la perpétuation de certaines pratiques. À titre d'exemple, soulignons que citer les recommandations d'auteurs du passé permet de marquer la tradition dans laquelle on s'inscrit et d'inférer l'intemporalité de ces dernières ce qui sert à légitimer la prescription.

² L'emprunt à Windisch (1982 : 44) des qualificatifs 'brut' et 'spontané' à l'endroit des manuels de bonne conduite sert exclusivement à souligner qu'ils n'ont pas été conçus comme matériau en vue d'une analyse et ne doit nullement occulter qu'ils sont des élaborations avec ses visées particulières.

l'époque, les manuels de bonne conduite des années 1940 font explicitement part des comportements et des attitudes jugés souhaitables, et par conséquent ils nous apparaissent les plus aptes à rendre compte de la logique sociale et, plus particulièrement, du type de rapport à soi et aux autres encouragé à cette période. Il sera donc possible de sélectionner et d'extraire des segments des textes auxquels on attribue le statut de manifestation empirique de l'objet.

La sélection du matériau a été fait en fonction du lectorat visé par les manuels et des dates de publication de ces derniers. En choisissant un manuel scolaire s'adressant à des enfants dont l'âge varie entre six et quatorze ans, un manuel s'adressant à des jeunes femmes d'environ dix-huit ans provenant de différentes classes sociales étudiant en vue de devenir infirmières, ainsi qu'un manuel d'étiquette visant "les gens du monde", nous croyons que notre matériau est représentatif des divers discours adressés aux femmes, aux hommes et aux enfants, toutes classes confondues. Par ailleurs, en choisissant des ouvrages publiés respectivement en 1938, 1941 et 1949, nous croyons que notre base de donnée est représentative de l'époque étudiée.

Statut donné au matériau

Les manuels de bienséance ne sont pas – et ne doivent pas -- être abordés comme une simple réflexion de la société québécoise. Ces écrits ne sont pas uniquement un reflet mais une instance propre à une culture à un moment précis. Bien entendu, ces ouvrages expriment une conception de la vie sociale relevant d'une position particulière propre à une époque et une culture mais, plus important encore, ces manuels sont un construit visant à avoir un impact sur la vie de tous les

jours; on cherche à influencer la conduite des individus par un discours présumé juste en vertu d'un idéal de rapports sociaux. La prétention de ces ouvrages est de présenter les comportements et les attitudes convenables et désirables à adopter selon les circonstances et selon les individus avec lesquels on entre en contact. Les manuels de bienséance sont donc à la fois un lieu où l'on propose des modes de subjectivation et un outil que les individus peuvent utiliser afin de guider leur conduite. La visée d'une analyse sociologique étant d'élucider la réalité des rapports sociaux, il convient donc de mettre en lumière le type de rapport à soi et aux autres dont on fait état dans ces manuels, mais aussi la façon dont on les présente et les raisons évoquées pour l'adoption de ces manières de faire et d'être. Autrement dit, afin de saisir la logique de cette culture, non seulement est-il nécessaire d'analyser les pratiques prescrites mais aussi les arguments utilisés pour encourager leur adoption.

La littérature du savoir-vivre

Tournons-nous un instant vers l'analyse des manuels de savoir-vivre de Michel Lacroix (1990) afin de saisir quelles sont les propriétés propres au matériau à analyser. Notant le peu d'intérêt manifesté dans le monde intellectuel pour le savoir-vivre, Michel Lacroix, dans un essai intitulé De la politesse, tente de "faire entrer la bienséance dans le champ de la réflexion théorique" (1990 : 15). À l'aide d'un corpus composé de manuels de périodes déterminées (XIXe et XXe siècle), provenant principalement de France et occasionnellement d'Allemagne, de Grande-Bretagne et des États-Unis, l'auteur cherche à cerner les fonctions de la politesse en posant systématiquement la question du sens. L'analyse du corpus a permis à

Lacroix de dégager les sept invariants suivants : 1) Violence et sécurité ; 2) Le ciment des hiérarchie ; 3) Le motif de cohésion sociale ; 4) Ordre, harmonie, rationalité ; 5) Le souci de l'opinion ; 6) La délicatesse ; 7) L'idéalisation des rapports sociaux. Ces sept catégories, vous le constaterez sous peu, ne sont ni mutuellement exclusives, ni l'indice d'une seule motivation.

La conduite préconisée par les manuels de savoir-vivre relève d'une certaine ambiguïté. "L'un des traits les plus frappants de l'enseignement du savoir-vivre est son art de l'argumentation composite" (Lacroix, 1990:29). Successifs et parfois juxtaposés, des arguments utilitaristes (la politesse est un outil de survie permettant d'éviter de violence, elle permet de déguiser et de servir son égoïsme), d'autres incitant à la bienveillance (intégrer autrui, souci de la sensibilité d'autrui), et d'autres reposant sur une idéalisation des rapports humains sont utilisés afin de justifier l'adoption des bonnes manières ; "C'est donc sur une légitimité essentiellement disparate que reposent les règles de la bienséance"(Lacroix, 1990:443). Mais ceci dit, gardons à l'esprit que "le savoir-vivre est un moyen, non une fin" (Lacroix, 1990:310).

La vérité est que, pour remplir sa mission, la politesse doit laisser subsister un doute sur sa vraie nature. Il faut qu'elle garde intacte sa puissance évocatrice. Nous n'aimons que la politesse qui suggère une réalité supérieure, qui déborde de signification, qui paraît être plus qu'elle n'est. L'enchantement est au prix de cette renonciation à la lucidité. Nous sommes content du clair-obscur qui ne donne pas de démenti à l'idéal et qui autorise l'imagination à s'évader. L'important est de sauvegarder le mécanisme du rêve, de laisser jouer librement le ressort de la mystification.

Lacroix, 1990:396-397

La puissance évocatrice de la politesse sert à suggérer un monde idéal dans lequel l'harmonie règne. Pour ce faire, la personne polie se doit de cacher l'art, de

faire comme si les marques de considération étaient inspirées par la bienveillance face aux individus en particulier, ou relevaient d'un désir d'embellissement de l'humanité. L'*enchantement* procuré par la politesse s'évanouit rapidement si sa fonction utilitaire transparait. L'exercice de la politesse ne sert pas exclusivement à des fins personnelles mais demeure l'une de ses motivations.

Violence et Sécurité

Considérant que "savoir vivre, c'est aussi savoir ne pas mourir"(Lindon in Lacroix, 1990 : 28), une série de prescriptions enjoint à la prudence et à la prévention. La vigilance concernant les gestes et les attitudes susceptibles de mettre la vie – ou tout simplement la santé – en péril est de mise. Si on souffre d'un rhume, on tousse en mettant la main devant la bouche afin de ne pas propager l'infection. Le maniement d'objets tels le couteau, la canne, le parapluie ou l'ombrelle est conçu afin d'éviter les blessures. La distraction sur la route, que l'on soit piéton ou conducteur d'une voiture, est une source de danger pour soi et pour les autres ; il convient donc d'être attentif.

Le savoir-vivre tente de prévenir la *violence accidentelle* mais aussi la *violence délibérée* (Lacroix, 1990). L'hétéronomie des humains étant conçue comme notre lot à tous, la sagesse de la civilité consiste à démontrer qu'il vaut mieux co-exister en paix. Qu'on l'admette ou non, il est tout à notre avantage d'éviter les frictions et l'une des fonctions primordiales de la politesse est de ne pas heurter (Lacroix, 1990). Diagnostiquant que l'indifférence aux autres est à la source de la violence et de l'agression entre les individus, on estime que la politesse est un "antidote naturel à l'agressivité" (Eibl-Eibesfeldt in Lacroix, 1990:55), sans

pour autant croire que la politesse a le pouvoir d'enrayer complètement toute violence. Adopter la gamme de gestes convenus permet de transmettre un message rassurant, de sous-entendre : "Je n'ai pas l'intention de vous nuire" (Lacroix, 1990 : 39). Par mesure de sécurité, il est préférable de ne pas apparaître comme une menace: paraître menaçant peut faire naître des inimitiés conduisant à l'isolement; l'isolement fait obstacle au succès; donc, mieux vaut faire des autres nos alliés que nos ennemis.

Toutefois, il arrive que l'équation politesse=sécurité soit remise en cause ; "la politesse n'est plus légitime si elle a pour effet d'affaiblir" (Lacroix,1990:61). On fait remarquer qu'un trop grand "souci de ne pas heurter autrui a l'inconvénient d'être un puissant inhibiteur de l'action" (Lacroix, 1990:65). La politesse pense en termes d'égards mutuels, de réciprocité ; dans une société où la position sociale et les privilèges qui en découlent ne sont plus fixés dès la naissance, la crainte de gêner et l'incapacité à faire valoir ses intérêts présente un sérieux handicap (Lacroix, 1990). Certains auteurs des manuels de savoir-vivre vont jusqu'à nous délier des devoirs de la délicatesse dans le monde du travail en affirmant qu'il est légitime "de se pousser de l'avant au détriment de son collègue, en faisant savoir adroitement qu'on est plus compétent que lui. Derechef, la loi de la concurrence nous rejette aux antipodes de la bienséance" (Lacroix, 1990:67). La politesse ne fait pas un avec l'angélisme. La paix et la vie avec autrui ne doit pas se faire au détriment du bien-être individuel.

Ciment des hiérarchies

Mais la politesse n'est pas uniquement au service de l'ordre et de l'instinct de conservation ; elle joue aussi "un rôle essentiel dans le maintien de l'ordre hiérarchique" (Lacroix, 1990:129). Les rapports entre des individus de positions sociales différentes engendrent certaines règles. Il existe tout un langage de la subordination : reconnaître le rang et employer le titre qu'il convient lorsqu'on s'adresse à nos supérieurs ; utiliser les formes et formules appropriés lors de la correspondance ; marquer le respect et la "déférence en évitant toute familiarité déplacée" (Lacroix, 1990:85) ; se lever et rester debout (à moins qu'on nous invite à nous asseoir) en présence d'une personne ayant un statut supérieur ; manifester que notre obéissance est libre et heureuse ; saluer le premier et, dans le cas d'un entretien, attendre qu'ils nous donnent congé (Lacroix, 1990). Pour répondre au langage de la subordination, il y a le langage de l'autorité. "L'autorité qui abolit les signes de l'autorité détruit son fondement" (Lacroix, 1990:100); le supérieur soucieux de maintenir son autorité doit garder ses distances : jamais faire de confidences devant les subalternes, éviter la familiarité. Se montrer ferme mais bienveillant envers nos inférieurs est le mot d'ordre des gens en position d'autorité (Lacroix, 1990) Par contre, l'autorité ne doit pas être ostentatoire. En effet, il ne faut pas rappeler aux inférieurs leur rang et c'est ici que la bienveillance entre en jeu en dissimulant le pouvoir. "Une des méthodes pour cimenter la hiérarchie n'est-elle pas de faire oublier que cette hiérarchie existe?"(Lacroix, 1990:108). Les préséances s'ajoutent aux éléments cités précédemment afin de souligner et de cimenter les hiérarchies.

Motif de cohésion sociale

L'instinct de conservation et le maintien de privilèges supposent "la stabilité et la cohésion du cadre qui abrite l'existence de l'individu" (Lacroix, 1990 : 129). Les règles de savoir-vivre ont donc aussi comme mission de se mettre au service de la cohésion sociale. La cohésion du groupe passe, entre autres choses, par le conformisme, d'une part "en édictant des règles spécialement conçues pour favoriser le rassemblement des membres de la société"(Lacroix, 1990 : 131) et, d'autre part, "en s'efforçant de créer un état d'esprit que résume le terme conformisme" (Lacroix, 1990 : 131). Autrement dit, le conformisme sert à la cohésion sociale dans la mesure où il informe sur ce qu'il faut faire ainsi que sur la manière et esprit dans lequel il faut le faire. Suivre les règles sans chercher à se distinguer sert à marquer l'affiliation au groupe ; "la similitude des conduites scelle l'unité" (Lacroix, 1990 : 133). On peut aussi remarquer le rôle joué par les conventions dans les mariages, les baptêmes, les deuils. Lors de ces grandes occasions, le manuel de civilité est "doublement utile [car] il énonce le code des usages et le code civil" (Lacroix, 1990 : 145). L'étiquette indique le cours que devrait prendre ces événements et l'attitude convenable à adopter ; "la loi du décorum est de rendre nos pensées intimes socialement présentables, de les revêtir d'une expression adéquate" (Lacroix, 1990 : 145). Les règles de savoir-vivre informent également sur la conduite à adopter dans la vie de tous les jours. Toute une série de prescriptions concernant les visites, les cadeaux, les présentations, l'hospitalité, l'éducation à promulguer aux enfants est mise de l'avant comme étant

nécessaires afin de favoriser l'intégration -- son intégration ou l'intégration d'individus à un ou des groupes-- et le maintien des liens établis avec les autres.

Ordre, harmonie, rationalité

Subsidaire dans les catégories précédentes, “dans toute une [autre] gamme de règles, l'ordre est à lui-même sa propre justification” (Lacroix, 1990 : 185). “L'idée d'ordre est une figure de proue de la sémantique des manuels de savoir-vivre” (Lacroix, 1990 : 186). Les termes ‘bienséance’ et ‘déplacé’ sont révélateurs à ce sujet. La notion de bienséance renvoie non seulement à un certain type de morale mais elle sert aussi à désigner ce qui est convenable, ce qui est ‘à sa place’. L'harmonie, la mesure, la cohérence, l'équilibre, la proportion, l'opportunité, le sens des circonstances, la rationalité, le juste milieu sont toutes de notions positives ayant trait à l'ordre dans la littérature du savoir-vivre (Lacroix, 1990). Les objets, la tenue vestimentaire, la voix, la démarche, la conduite sont tous évalués en fonction de ces notions. Le monde que l'on cherche à produire est un monde d'harmonie – d'harmonie entre les choses et les gens.

Le souci de l'opinion

Un autre leitmotiv caractéristique de la littérature du savoir-vivre est le souci de l'opinion. L'opinion est le motif principal de la politesse. Etre bienséant permet de créer une impression favorable. Obtention d'emploi ; promotion ; amitié ; amour ; tous dépendent de l'impression qu'on crée. Tout l'art de l'individu poli consiste à se mettre “en valeur, sans se donner en spectacle” (Lacroix, 1990:234). Conduites, manières et apparence contribuent aux jugements qu'on pose sur nous et qu'on pose sur les autres. Les éléments visibles d'une personne sont considérés

comme significatifs de son intimité. “Le paraître est l’expression de l’être”(Lacroix, 1990:255) nous dit-on.

Le souci des apparences est donc une des pierres angulaires de la littérature du savoir-vivre. “Le manuel du savoir-vivre se présente donc comme un guide du déchiffrement des signes”(Lacroix, 1990:263). Tout est matière à interprétation; regard, lettres (choix du papier et de l’encre utilisé), maintien, démarche, poignée de main, propreté, habillement, langage, etc. servent à juger la nature des individus. Il convient donc de suggérer, par un judicieux usage des signes, que l’on possède les attributs valorisés c’est-à-dire la réserve, la maîtrise de soi et l’honnêteté.

Réserve

Par prudence et par souci de ne pas s’imposer, la réserve fait figure de vertu. Les débordements sont mal vus; “il ne faut pas vouloir exister trop fort” (Lacroix, 1990 : 280-281), On se protège ainsi contre la moquerie et les interprétations malveillantes (Lacroix, 1990). “Rien n’est plus étranger au savoir-vivre que l’épanchement, la confession, la confiance, l’étalage du moi, la franche révélation. Une loi de sobriété et de pudeur régit la société de politesse. (...) Il ne s’agit pas de s’épanouir, il faut se composer” (Lacroix, 1990 : 279). Étaler son intimité va à l’encontre de la pudeur prônée par la bienséance. Mieux vaut paraître tiède que de se laisser aller à des épanchements de toutes sortes; rires, discours et manifestations d’émotions se doivent d’être modérés.

Maîtrise de soi

À l’obligation de respecter la notion de réserve, s’ajoute des instructions en matière de maîtrise de soi. En observant de près, on constate que les règles de

bienséance ne prônent pas l'abnégation mais un exercice de maîtrise de soi; il n'est pas question de supprimer ses désirs et ses impulsions mais de les mater (Lacroix, 1990). Patience et retenue sont les signes irrévocables de la maîtrise de soi. Ajoutons à ces qualités le "naturel". La notion de naturel invoquée et applaudie dans les manuels n'est pas un naturel d'ordre biologique mais d'ordre culturel ; il est une qualité d'exécution dénotant de l'empire sur tous les aspects du soi.

L'honnêteté

Il ne suffit pas d'afficher une parfaite maîtrise de soi, encore faut-il paraître honnête ; "une réputation d'honnêteté fait aussi partie des but du savoir-vivre" (Lacroix, 1990:297). Se sachant jugés sur des signes extérieurs, les individus se doivent d'être prudents autant dans leurs propos que dans leurs fréquentations. Il faut paraître au-dessus de tout soupçon, les règles de savoir-vivre sont très explicites à ce sujet. Fréquenter des individus de moeurs douteuses est impensable. D'une part, procédant de l'aphorisme "qui s'assemble se ressemble", on pensera que vous partagez les vices de vos amis. D'autre part, il faut mettre sa personne et ses proches à l'abri des fréquentations susceptibles de corrompre nos bonnes moeurs. Honnêteté oblige, on doit se garder d'utiliser certains mots ou de raconter des histoires scabreuses. Entre personnes de sexe opposé, on évite les situations ou les gestes pouvant être mal interprétés. Les fiancés ne doivent jamais être seuls dans une pièce close ni même s'embrasser ou s'enlacer ; on tolère que le fiancé embrasse sa promise sur le front mais "la simple poignée de main de bienvenue et d'adieu est préférable" (Dufaux in Lacroix, 1990 : 304); mieux vaut ne pas suggérer des relations condamnables. Une femme mariée ne sortira pas accompagnée d'un

autre homme que son mari – on pourrait la soupçonner d’entretenir avec son escorte des rapports illicites.

La délicatesse

Les formes de politesse présentées jusqu’à maintenant peuvent laisser croire qu’elles ne sont que des “modalités de l’intérêt bien compris” (Lacroix, 1990 : 323). Mais il existe aussi une facette plus altruiste de la politesse : la politesse du coeur inspirée par la délicatesse. Ce versant de la politesse se distingue par “le souci d’autrui plutôt que le souci du qu’en-dira-t-on” (Savoir vivre savoir plaire in Lacroix, 1990 : 324). L’enjeu est encore de plaire à autrui mais les motivations et le statut que l’on accorde à l’autre sont différents ; “la délicatesse consiste à respecter à respecter l’être sensible qui vit en autrui” (Lacroix, 1990 : 328). Subséquemment, la reconnaissance de l’autre comme être sensible veut que l’on ménage sa susceptibilité, qu’on le valorise, qu’on le mette à l’aise plutôt que de paraître à l’aise, qu’on le remercie afin de souligner la valeur que l’on accorde à ses cadeaux ou à ses services. Nombre d’auteurs ont privilégié cette forme de politesse en la qualifiant de ‘vraie’, par opposition à une ‘fausse’ politesse, et lui donnent le statut de devoir moral (Lacroix, 1990).

L’idéalisation des rapports humains

La dernière facette de la politesse concerne l’idéalisation des rapports humains. Plus question d’enjoindre à la politesse pour en tirer avantage. Plus question d’invoquer strictement la satisfaction de l’amour-propre d’autrui. La *politesse idéale* est mise au service d’une société meilleure (Lacroix, 1990). Cette “politesse idéale met en scène, avec l’efficacité de l’art, l’harmonie entre tous les

hommes” (Lacroix, 1900 : 394). Mûes par le désir de créer un monde ennobli – ou du moins d’en créer l’apparence – , les prescriptions se rattachant à la politesse idéale cherchent à exprimer “métaphoriquement ce que serait un monde parvenu à vaincre les antagonismes, à dépasser les contradictions, à rompre avec l’esprit de compétition” (Lacroix, 1990 : 410). Pour y parvenir, l’utilisation de subterfuges n’est pas dédaignée. Parmi les stratagèmes élaborés notons : éviter les sujets épineux, tel la religion et la politique ; se taire plutôt que de contredire autrui de peur d’engendrer des disputes (Lacroix, 1990). Il existe aussi des conventions propres à créer l’impression d’une sociabilité raffinée nécessitant que chaque partie connaisse la conduite à adopter. Ainsi, à la question <<comment ça va?>> la réponse convenue est <<bien, merci, et toi>>, car il serait malvenu de faire un bilan de sa vie ou de son état de santé ; l’hôte bien élevé met à la disposition de son invité bonbons et objets de toilette – pour prouver qu’il a pensé à tout – et l’invité poli s’abstiendra d’y toucher (Lacroix, 1990). Le savoir-vivre demande aussi d’éliminer tout ce qui serait susceptible de souligner les inégalités. Aucun favoritisme n’est admis : les hôtes doivent accorder une attention égale à chaque invité ; on doit prendre bien soin de ne pas faire de compliment sous-entendant une comparaison avantageuse au détriment des autres. L’idéalisation des rapports humains compte aussi une obligation de gaieté. Les prescriptions sont très claires à ce sujet : il faut être gai dans son attitude et ses paroles sans paraître frivole. Afin que toute rencontre, tout entretien soit une réussite, il convient de s’appliquer à être enthousiaste et souriant. Cette forme de politesse – comme les autres d’ailleurs— n’est pas étrangère à l’idée de territoire. Qu’est-ce que le savoir-vivre si ce n’est

l'élaboration d'un ensemble de règles servant à délimiter les espaces et les situations ainsi que les gestes et attitudes appropriés à ces derniers? À ce sujet, nous n'avons qu'à remarquer le soin pris afin de signaler les conduites acceptables au salon, à la salle à manger, à l'église, et autres lieux ainsi que l'accent mis sur les caractéristiques propres à une personne bien élevée pour comprendre que ces règles jouent le rôle de frontière. Connaître et respecter les convenances propres à chaque situation favorise l'inclusion à certains groupes et l'obtention de diverses faveurs. Par contre, ceux qui ne connaissent pas ou ne se plient pas à ces règles sont susceptibles d'être mal jugés et, par conséquent, d'être exclus de certains cercles.

Description des matériaux

Malgré la pertinence de l'ouvrage décrit dans la section précédente, nous croyons préférable ne pas procéder de la même façon. Pourquoi? Parce qu'il est nécessaire de faire plus qu'une simple typologie des arguments des manuels, il est nécessaire de décrire comment ils s'articulent les uns aux autres afin de saisir la logique des rapports sociaux des Canadiens français au Québec dans les années 1940.

Des règles approuvées

D'abord et avant tout, quelques notes sur la publication de ces manuels : le Manuel de l'étiquette courante a été publié par La Librairie de l'Action Catholique ; le manuel scolaire a été rédigé "par une réunion de professeurs" et approuvé par le Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique ; l'ouvrage Bienséances sociales a été rédigé par une religieuse et sa préface est rédigée par le censeur, le

père Arthur Girard. Si le manuel d'étiquette est écrit par une laïque et destiné principalement à des laïcs canadiens français aisés "car l'étiquette, c'est le code des gens du monde" (Bolduc, 1941 : 9), les deux autres manuels s'adressent aux Canadiens et Canadiennes français(e)s toutes classes sociales confondue. Ces manuels de bienséance ont été conçus par des enseignants³ afin de servir d'instrument pédagogique ; l'un d'eux est adressé à des enfants de six à quatorze ans alors que l'autre a été écrit pour des jeunes filles âgées d'approximativement dix-huit ans. D'autre part, il apparaît très clairement que ces ouvrages correspondent à des normes particulières puisque leur publication aux maisons d'édition nommées précédemment dépendait de l'approbation d'un censeur ou d'un comité de censure veillant à ce que la littérature publiée soit conforme aux enseignements de l'Église catholique. Il est peu risqué d'affirmer que même si ces ouvrages ne s'adressent pas toujours à tous les Canadiens français, aucun des principes enseignés n'étaient étrangers à ces derniers et en aucun cas les attitudes et comportements prônés ne divergent des préceptes favorisés et encouragés par les diverses autorités.

L'hygiène

Bien que la question de l'hygiène soit peu évoquée dans les règles de bienséance et d'étiquette, il est incontestable qu'elle en est une condition préalable.

³ Compte tenu l'époque où l'ouvrage a été publié, c'est-à-dire en 1938, il faut garder à l'esprit que le système d'enseignement au Québec est du ressort de l'Église. Il est impossible de savoir qui sont les enseignants ayant participé à l'élaboration de ce manuel mais il est fort probable que le groupe ait été constitué de laïcs et de religieux. Mais peu importe leur statut social, il est inconcevable qu'un professeur suspecté d'enseigner quoi que ce soit entrant en contradiction avec les enseignements religieux puisse obtenir et conserver un poste d'enseignant; ceux qui ont affiché des opinions jugées subversives étaient congédiés.

Non seulement des leçons d'hygiène sont offertes à l'école parallèlement aux leçons de bienséance, mais on enseigne que l'hygiène est la science "la plus importante après la religion ; car la santé est le premier des biens temporels" (Manuel, 1938: 3). Ces leçons vantent les vertus de l'hygiène pour les bénéfices personnels qu'elle favorise, tels que celui de préserver "l'organisme de l'invasion du mal" (Manuel, 1938: 4) et d' "empêche[r] les dépenses qu'imposent les maladies" (Manuel, 1938: 4), ainsi que celui d'encourager les avantages dits patriotiques voulant que "l'hygiène nous formera une nation virile, plus propre à améliorer les conditions de la race" (Manuel, 1938: 4).

Que comprennent ces leçons d'hygiène? D'abord, des prescriptions concernant la propreté du corps (Manuel, 1938). On maintient qu'on "doit se peigner les cheveux tous les jours, sans trop se gratter la peau. Les bains de tête sont préférablement pris à l'eau savonneuse, mais ne doivent pas être multipliés, une fois toutes les deux ou trois semaines, par exemple, pour ne rendre les cheveux trop secs" (Manuel, 1938: 4). On ajoute que "les cheveux des garçons doivent être coupés régulièrement. La chevelure appelée "à la Pompadour" n'est pas recommandable parce qu'elle est trop épaisse" (Manuel, 1938: 4). On traite également de l'hygiène dentaire. On enseigne pourquoi (pour éviter l'empoisonnement, les caries, les ulcères et les abcès), comment (se brosser les dents de bas en haut et de haut en bas avec une brosse à dent mouillée), combien de fois par jour (deux fois) et quand (le matin en se levant et le soir avant de se coucher) et avec quoi (du dentifrice ou du savon ordinaire) on devrait se laver les dents (Manuel, 1938). Puis, dernier élément concernant la "propreté du corps", les

bains. Le but des bains est, maintient-on, de “débarrasser le corps des poussières avec lesquelles il serait venu en contact, et des matières grasses sorties des pores de la peau, par la transpiration” (Manuel, 1938: 5). Il faut donc “prendre un bain complet toutes les semaines ; plus souvent en été ou quand la transpiration a été forte” (Manuel, 1938: 5), à l’eau chaude, de préférence avec du savon, afin de débarrasser “le corps des produits de la transpiration” qui “sont un obstacle sérieux au bon fonctionnement des tissus, sans compter que l’odeur répandue est des plus désagréable” (Manuel, 1938: 5). “Cependant les bains qui n’ont pas le nettoyage comme premier but sont préférablement pris à l’eau froide” (Manuel, 1938: 5).

Puis, à la suite des prescriptions ayant trait à l’hygiène corporelle, on enchaîne avec une section sur l’hygiène du vêtement (Manuel, 1938). On y apprend que “c’est surtout par l’usage des vêtements que l’on se protège du froid” (Manuel, 1938: 5), que “les vêtements ont pour but de compenser la perte de chaleur qui se dégage de notre corps” (Manuel, 1938: 5). Le “conseil général à donner au sujet des vêtements (...) est de les conserver propres” (Manuel, 1938: 5). À ce conseil s’ajoutent des avertissements concernant 1) le choix des chaussures : elles “doivent être faites pour notre pied et non notre pied s’adapter aux chaussures. Les talons hauts sont à condamner” (sic) (Manuel, 1938 : 5-6) ; 2) le type de vêtement et la couleur à privilégier selon les saisons : l’été les vêtements “seront légers et auront une certaine ampleur” (Manuel, 1938: 6); en hiver, on suggère de porter des vêtements de laine “car ils sont les plus chauds” (Manuel, 1938:6) et, peu importe la saison, le blanc est la couleur de prédilection parce qu’il rejette “les rayons lumineux, repousse les ardeurs du soleil et est

rafraîchissant l'été ; rayonnant difficilement l'accumulation de chaleur, il protège du froid en hiver" (Manuel, 1938: 6) ; 3) les choses à proscrire : "l'hygiène condamne tout ce qui comprimerait les tissus et les vaisseaux, comme les corsets et les ceintures, les cravates et les cols trop serrés" et, finalement, 4) le changement de sous-vêtements : puisque les sous-vêtements doivent être d'une "propreté irréprochable", "l'hygiène conseille fortement de changer de sous-vêtements tous les deux ou trois jours et elle fait un précepte de le faire après chaque bain" (Manuel, 1938: 6) et de "les remplacer au lit par une ample robe de nuit (Manuel, 1938: 6).

Les leçons d'hygiène comportent également des recommandations à propos du style de vie à adopter. On prône un style de vie où exercice, jeux et travail sont "séparés par le repos", repos "réglé selon les occupations, afin de ne pas dégénérer en paresse" (Manuel, 1938: 7). On met de l'avant la nécessité des activités physiques, sous forme d'exercice ou de jeux, tant pour les adultes que pour les enfants, en soulignant d'une part que "le jeu est d'une extrême importance pour le jeune âge. Il procure l'accroissement des forces, la souplesse des membres, le bon fonctionnement de l'organisme et la préparation aux luttes qu'auront à subir les organes" (Manuel, 1938: 7) et, d'autre part, "le jeu entretient la santé et contribue au développement physique ; or l'esprit souffre des langueurs du corps. Il faut donc avoir une 'âme saine dans un corps sain'" (Manuel, 1938:7). Toutefois, "la modération est la première précaution à apporter [aux jeux]. L'essoufflement ou toute fatigue imposent de cesser le jeu" (Manuel, 1938: 7). Il en va de même pour "la gymnastique ordinaire, la marche et en général tous les sports, pourvu qu'ils ne

soient pas violents et poussés jusqu'à la fatigue, [ils] sont excellents" (Manuel, 1938: 20) car ils "augment[ent] l'appétit, développ[ent] les muscles, activ[ent] la circulation et procur[ent] un calme et profond sommeil" (Manuel, 1938: 20). Un corps sain a aussi besoin de sommeil. Aussi traite-t-on du sommeil "comme la forme la plus complète de sommeil (Manuel, 1938:8). Cette forme de repos ne peut se pratiquer n'importe comment : "On doit prendre l'habitude de se coucher du côté droit, afin de ne pas faire pression sur l'estomac avant la fin de la digestion qui peut continuer encore quatre heures après le repas. Plus tard dans la nuit, on peut changer de côté. On ne doit jamais dormir sur le dos" (Manuel, 1938: 8). On ajoute qu'il "est préférable de coucher toujours la fenêtre ouverte, si c'est possible. Les couvertures doivent préserver du froid et ne pas être nombreuses au point de provoquer la transpiration" (Manuel, 1938: 8). Toutefois, si ces recommandations s'adressent à tous, le nombre d'heures de sommeil conseillé varie selon l'âge et les activités ; "le sommeil de l'enfant doit être plus prolongé et atteindre dix à onze heures par nuit, tandis que l'adulte a en général assez de huit à neuf heures de sommeil" (Manuel, 1938: 8) ; "en règle générale, on peut dire que plus le travail est pénible, plus le sommeil doit être prolongé" (Manuel, 1938: 8).

L'incitation à la modération marquant les activités et le repos s'applique également à l'alimentation et à la consommation d'alcool ; la conservation de la santé en dépend. Les "conseils d'hygiène touchant les repas" stipulent qu'il faut prendre les repas à des heures fixes, qu'il ne faut pas manger entre les repas (exception faite d'une légère collation en après-midi), qu'on doit "toujours demeurer sur son appétit" (Manuel, 1938 : 25) et que "les excès de table sont

nuisibles tous les jours, même les jours de fêtes” (Manuel, 1938: 25). Le souci de la santé va de pair avec une dévalorisation de l’alcool car il “n’a aucune valeur alimentaire ; au contraire tout alcool est poison et parfois très dangereux” (Manuel, 1938: 8). Ceci dit, la consommation d’alcool *per se* n’est pas proscrite ; l’alcoolisme, en revanche, est sérieusement condamné. Prendre de l’alcool exceptionnellement, même exagérément, n’occasionne pas “les mêmes effets que l’alcoolisme” (Manuel, 1938: 8) ; le danger réside dans l’alcoolisme qui “attaque tous les organes et souvent très gravement” (Manuel, 1938: 8). On maintient que la détérioration des organes entraînée par l’alcoolisme conduit souvent à la mort, comme les plaies auxquelles on le compare : “plus que la famine et la peste, l’alcoolisme décime ; plus que la guerre, il tue” (Manuel, 1938: 8). Aussi l’alcoolisme est-il un mal à combattre. Et, pour le combattre “il faut mettre en pratique les conseils donnés par le petit catéchisme lorsqu’il répond à cette question : “Quels moyens faut-il prendre pour ne pas tomber dans l’ivrognerie?” ”⁴ (Manuel, 1938: 9). Le souci pour la santé et le bon fonctionnement des organes est tel que près du tiers des leçons d’hygiène portent sur l’enseignement de l’anatomie, plus particulièrement sur l’identification et la fonction de divers éléments propres au système nerveux, à l’appareil circulatoire et à l’appareil digestif, ainsi que sur les maladies contagieuses (Manuel, 1938). Outre l’énumération de la source, des

⁴ Selon l’édition *officielle et conforme aux récentes modifications du droit canonique du Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa* de 1944 (établie initialement le 20 avril 1888 par les Archevêques et les Évêques de ces provinces), “il y a quatre moyens excellents pour ne pas tomber dans l’ivrognerie : 1° ne pas aller au cabaret ; 2° ne prendre aucune boisson enivrante entre les repas ; 3° fuir la société de ceux qui aiment à boire ; 4° s’engager dans la société de tempérance et en suivre les règles” (1944: 12).

symptômes, des effets, de la manière d'éviter et de guérir les principales maladies contagieuses⁵ (la tuberculose, la diphtérie, la fièvre typhoïde, la variole, la scarlatine), on réitère les bienfaits de l'hygiène car "c'est surtout dans la lutte contre les maladies contagieuses que l'hygiène a rendu d'éminents services à la société" (Manuel, 1938: 17) en notifiant que "les exercices musculaires, l'hygiène alimentaire, les bains, la vie au grand air nous fourniront un organisme le plus souvent à l'abri des maladies contagieuses" (Manuel, 1938: 18).

Les conseils d'hygiène ne se limitent pas l'éducation et à la régulation de la vie des individus ; ils comprennent également l'organisation de l'espace à privilégier. Sans entrer dans le détail, notons seulement que ces recommandations abordent 1) la ventilation, le chauffage, l'éclairage et le bienfait du soleil dans la demeure, 2) les 'attributions' fédérales, provinciales et municipales 3) l'hygiène scolaire et 4) l'hygiène industrielle (Manuel, 1938).

⁵ Il est intéressant de constater qu'aucune mention des maladies transmises sexuellement ne figurent au nombre des maladies contagieuses de l'époque évoquées dans le manuel d'hygiène; sémantiquement, l'expression *maladies honteuses* utilisée à l'époque pour désigner les MTS est non seulement révélatrice de la perception de ces dernières mais aussi des normes ayant trait aux comportements sexuels. Sans vouloir insinuer que les MTS touchaient une grande proportion de la population – et sûrement pas une portion de la population qu'on estime avoir des *comportements chrétiens* – il est légitime de se demander si cette omission n'est pas étrangère à la problématisation de la sexualité de l'époque ; les rapports sexuels semblent être perçus, d'abord et avant tout, comme un phénomène relevant de la morale. Il serait fort intéressant de faire une analyse ayant pour objet les transformations des discours ayant trait à la sexualité, du début du siècle jusqu'à nos jours, afin d'observer, comment d'un phénomène relevant principalement de la morale et de la médecine, nous en sommes arrivés à l'aborder comme une question hygiénique et d'épanouissement personnel.

Ordre divin...

La visée avouée des manuels utilisés comme matériau est de faire la promotion de conduites et d'attitudes concourant à "l'enrichissement de la vie sociale" (Janelle, 1949 : 36). Cet enrichissement repose sur des dogmes religieux :

La vraie politesse, comme tous les nobles sentiments, doit partir du coeur. Née de l'amour de l'homme pour son semblable, elle met son bonheur à faire celui d'autrui. (...) Pour être vraiment poli, il faut être juste et charitable. Il faut poser comme principe général : "Ne pas faire aux autres ce que nous voulons pas qu'ils nous fassent et faire pour eux ce que nous voulons qu'ils fassent pour nous". Ou encore : "Fais aux autres ce que demandent l'ordre et la charité, et ne fais rien que tu fusses en droit de critiquer chez les autres."

Girard in Janelle, 1949 : 8-9

La politesse, née de la bienveillance, répand partout la douceur, elle atténue les angles. Ce n'est pas affaire de ronds de bras et de coups de chapeau : c'est la charité qui s'exprime dans les petites choses. <<Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse à vous même.>> Ce précepte évangélique mis en pratique, c'est la vraie politesse, celle du coeur. De ceux qui ne l'oublient pas, on dit que ce sont des gens de bonne tenue, qu'ils ont du savoir-vivre.

Bolduc, 1941 : 7-8

LA GRANDE RÈGLE EN MATIÈRE D'ÉTIQUETTE, règle sur laquelle on peut mesurer tous ses faits et gestes, c'est encore...CELLE DE L'ÉVANGILE : "Faisons aux autres ce que nous voulons bien qu'ils nous fassent.

Janelle, 1949 : 56

La caractéristique première des manuels à analyser est l'articulation entre les conduites prescrites et un discours religieux. La bienséance est considéré un moyen privilégié afin de mettre en pratique les préceptes religieux. La politesse prônée est la *vraie politesse*, celle du coeur; un coeur animé par l'amour du prochain. Par conséquent, on fait une distinction entre une politesse formelle et une politesse qui est la manifestation de nobles sentiments. Toutefois, préconiser l'exercice de la vraie politesse n'exclut pas les savoir-faire de la politesse formelle et de l'étiquette. Loin de là. Mais non seulement doit-on s'astreindre à se conformer aux règles de savoir-vivre, encore faut-il le faire dans un esprit de charité et de

justice. La vraie politesse est une expression de l'amour de son prochain, d'un amour tellement grand que le bonheur des autres prévaut sur le nôtre. Chaque geste posé – en présence des autres, bien entendu, mais aussi lorsqu'on est seul – devrait être dicté par la charité. Et on peut savoir si nos gestes sont charitables si on "fait aux autres ce qu'on voudrait qu'ils fassent pour nous". Donc, bien plus qu'une éducation couvrant une série de gestes, on cherche à former "une mentalité de la charité" (Janelle, 1949 : 13). On peut donner une définition séculière de la bienséance comme "l'ensemble des règles de savoir-vivre"(Manuel, 1938 : 28), mais on ne manque pas de faire valoir que ces règles sont une série de devoirs commandés par l'ordre et la charité (Manuel, 1938). Autrement dit, on rend légitime les règles de savoir-vivre avancées, dans une large mesure, en démontrant qu'elles peuvent et doivent avoir comme motivation des enseignements religieux. La parole et les volontés de Dieu ayant un statut de Vérité incontestable, du coup, on octroie à la bienséance un statut privilégié puisqu'elle est inspirée par des vertus louées dans certains textes canoniques (les Évangiles, l'Écclésiaste), le Catéchisme ainsi que par d'illustres personnages (Saint Paul et Saint François-de-Sales pour ne nommer que ces derniers).

Projet social

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, ce sont sur des enseignements religieux que s'élaborent les idéaux sociétaux. Mais encore faut-il créer des conditions favorables pour réaliser ce beau projet de charité. Postulant que la charité nécessite la paix sociale et une certaine homogénéité pour se concrétiser, la bienséance doit aussi être mise au service de la cohésion sociale.

Envisagée comme “l’huile qui permet aux rouages de la machine sociale de fonctionner sans heurt ni grincement” (Janelle, 1949:43), la courtoisie est considérée comme un élément fondamental de l’ordre social. Il est intéressant de constater à ce sujet que non seulement des leçons de civisme sont promulguées à l’école primaire, mais qu’on y fait explicitement référence aux règles de bienséance. Il devient évident à la lecture des leçons de civisme que les règles de bienséance sont un ensemble de considérations sur les rapports interpersonnels s’inscrivant dans une réflexion plus large de la vie en société – réflexions enseignant que la recherche de la vérité – définie comme une entreprise se caractérisant par des efforts délibérés afin “d’acquérir plus de bonté, plus de sincérité, plus de désintéressement, plus de justice” – doit “nous occuper toute notre vie” (Manuel, 1938 : 64)

Ordre du jour

“L’homme est un être social” (Janelle, 1949 : 12). La vie en commun n’est pas une option mais une nécessité ; c’est dans la *nature* de l’homme de “coudoyer ses semblables pour la protection naturelle, pour le plaisir réciproque” (Bolduc, 1941 : 7). Mais la vie en commun *per se* ne garantit pas la protection mutuelle et le plaisir réciproque, c’est pourquoi l’homme “a établi mille règles concernant ses relations avec les autres hommes; ces règles aussi sont destinées à la protection mutuelle, au plaisir réciproque” (sic) (Bolduc, 1941 : 7). Mais plus encore qu’une question de convention, la vraie politesse est une question de charité. “Pourquoi s’astreindre aux règles de la bienséance, sinon par amour pour nos frères” (Janelle, 1949 : 13). Cet amour n’est-il pas la meilleure motivation sinon la seule louable? Il

semble que oui puisqu'on affirme de mille et une façons que la vraie politesse "c'est la charité qui s'exprime dans [des] petites choses" (Bolduc, 1941: 7).

Le temps et la manière...

Les bonnes manières doivent être déployées partout, avec tous et en tout temps ;

en public comme en particulier, les gens polis évitent de se faire remarquer, et leur premier souci est de n'offenser personne. Il n'est donc pas oiseux de répéter : tout ce que vous ne voulez pas que les hommes vous fassent, ne le faites pas non plus pour eux.

Bolduc, 1941 : 13

Pour n'offenser personne, il faut observer le temps et la manière... et le lieu.

"Dans la rue, surtout à la ville, on ne dévisage pas les passants qu'on croise, encore moins les bouscule-t-on pour se livrer passage" (Bolduc, 1941 : 13). Pas question non plus de marcher n'importe comment :

il ne faut aller ni trop vite, ni trop lentement; il faut se surveiller pour ne pas balancer les bras, coudoyer ou éclabousser les passants, frapper du pied, sautiller, siffler, traîner de la semelle, marcher en étourdi. Surtout, il ne faut pas regarder aux fenêtres, ce qui serait une grave indiscretion.

Manuel, 1938 : 37

On salut les connaissances selon les usages c'est-à-dire "soit en se découvrant (si on est un homme), soit par un signe de tête, soit même par un simple geste de la main" (Manuel, 1938 : 37). Il est admis que l'on s'arrête pour discuter avec une connaissance, mais il ne faut pas nuire à la circulation, par conséquent, "on a soin de se mettre à l'écart" (Bolduc, 1941 : 14). Toujours dans l'esprit de ne pas importuner les autres, "il faut éviter de parler et de rire haut, de faire de grands gestes" (Bolduc, 1941 : 14).

Quoiqu'adaptées au lieu, les conventions régissant les voitures publiques sont similaires à celles régissant la rue. Dans une voiture publique,

une personne polie dépose sa valise dans l'endroit réservé à cette fin et prend une place convenable. Elle évite tout ce qui pourrait gêner ses voisins, comme de mettre ses pieds sur les coussins. Elle s'excuse, si elle heurte un voyageur ou lui marche sur le pied.

Manuel, 1938 :38

Les même règles tiennent pour le théâtre, règles auxquelles s'ajoute explicitement celle de la ponctualité; "la règle la plus importante pour ne pas être exécré pas ses semblables, c'est d'être ponctuel. (...) Si l'on a le malheur d'arriver en retard, il faut prendre sa place aussi discrètement que possible" (Bolduc, 1941 : 17). S'ajoute aussi des indications, beaucoup plus sévères, veillant à contrer les bruits qui inmancablement incommovent les gens présents : "au concert comme au théâtre et au cinéma, les tousseurs sont des nuisances publiques. (...) Quant à ceux qui causent, qui chuchotent, il n'existe aucun mot dans aucune langue pour les qualifier comme il convient" (Bolduc, 1941 : 17)

De tous les lieux, la table et l'église sont les plus codifiés. À table, les risques d'être "un sujet de gêne ou de dégoût" (Manuel, 1938 : 35) sont grands. Ici comme ailleurs, une personne polie évitera de prendre ses aises et de faire des bruits susceptibles d'incommovent les personnes présentes (Bolduc, 1941; Janelle, 1949; Manuel, 1938). Une série de prescriptions et de contre-indications – allant de la posture, en passant par le moment et la manière d'utiliser les ustensiles, à la façon dont on doit manger – sont présentées. Par exemple: "le corps doit rester droit, sans raideur" (Janelle, 1949 : 67); "le couteau ne doit jamais toucher les lèvres" (Manuel, 1938 : 35); "les lèvres se tiennent fermées pendant qu'on mastique;

autrement, pensez à ce que verraient vos voisins, et ce qu'ils entendraient" (Bolduc, 1941 : 112) ; "il est de la plus stricte bienséance (...) de ne prendre que de petites bouchées de façon à éviter de se gonfler les joues et de passer pour gourmand ou très affamé" (Janelle, 1949 : 69).

Finalement, l'église. "On se vêt d'habit convenables, comprenant qu'il serait messéant de paraître en négligé dans le lieu saint" (Manuel, 1938 : 36). Ce n'est pas uniquement dans l'habillement que la bienséance s'observe mais aussi dans l'attitude; "on évitera donc, de marcher avec précipitation et en agitant les bras, ce qui serait des plus disgracieux. Que l'humble composition de votre visage, vos yeux baissés, vos mains jointes attestent que vous croyez, avec une FOI vive, de la présence de JESUS, au tabernacle" (Janelle, 1949 : 124). Pour ce faire, il faut qu' "une fois qu'il a franchi le porche de l'église, le chrétien oublie affaires et projets" (Manuel, 1938 : 36) et s'applique à "bien faire les saluts et autres gestes prescrits" (Janelle, 1949 : 121). Aller à l'église, c'est d'abord à avant tout aller rendre respect à Dieu mais cela ne dispense pas complètement des conventions terrestres concernant les égards dûs au prochain ; "si l'on rencontre quelqu'un de sa connaissance, on le salue d'un léger signe de tête, mais sans lui parler" (Manuel, 1938 : 36-37).

Pour n'offenser personne, il faut observer le temps et la manière... et à qui on a affaire. "Les enfants doivent le respect à leur parents, grand-parents, etc, même si ceux-ci semblent s'en rendre indignes par leurs défauts. Aucune raison ne peut dispenser de ce devoir" (Manuel, 1938 : 28). Postulant qu' "une familiarité trop grande engendre le mépris" (Manuel, 1938 : 28), on conseille aux parents

qu'ils "feraient beaucoup mieux de se faire vouvoyer" (Manuel, 1939 : 28). Le respect pour les aînés n'est pas réservé qu'aux membres de la famille; par exemple, au bureau "les plus jeunes d'âge ou d'expérience devraient éviter toute familiarité déplacée (incluant le tutoiement) avec les plus âgées ou les plus anciennes" (Janelle, 1949 : 43). Il n'y a pas que l'âge qui commande les marques de respect mais la position sociale qu'on souligne également de diverses façons : lors d'un souper, la place d'honneur revient au prêtre ou à la personne la plus digne ; "il faut toujours saluer les supérieurs que l'on rencontre, les supérieurs ecclésiastiques, cela va sans dire, et les autorités civiles" (Janelle, 1949 : 105); en présence d'une autorité ou par lettre, il faut prendre bien soin d'appeler les gens par leur titre (Bolduc, 1941; Janelle, 1949; Manuel, 1938). Le respect n'est pas dû qu'aux personnes supérieures. On doit être respectueux de tous. Agir autrement nous déshonore ; "(...) nous répéterons qu'on ne saurait montrer trop d'égards à autrui ; que seuls les petites gens refusent de respecter leurs inférieurs, et que tous ceux qui ont du coeur le manifestent en toutes occasions" (Bolduc, 1941 : 217). Même un situation désagréable ne libère pas de l'obligation de respecter autrui et de faire montre de tact. On allègue que "puisque le tact est fait de l'oubli de soi, le meilleur moyen de ne pas en manquer est de penser aux autres; de peser une parole avant de la dire; de s'infliger à soi-même une remarque désagréable qu'il faut adresser à un subalterne, ou à un égal...pour en deviner l'effet..." (Janelle, 1949:42). Les rapports de sexe sont également déterminants en ce qui a trait à la conduite à adopter. On maintient qu'un frère doit avoir pour "ses soeurs, qui sont naturellement plus faibles et plus sensibles, des manières tout particulièrement

déliçates, auxquelles elles ne peuvent répondre que par une affectueuse tendresse” (Manuel, 1938: 69). Aux hommes, on recommande d’avoir des attentions particulières envers les femmes ou encore de modifier leur comportement en présence de celles-ci. Par exemple: “pour le porter à toujours respecter les femmes” on conseille au jeune homme “de voir, dans ces personnes, celles qui lui sont le plus chères : sa mère, ses soeurs” (Manuel, 1938: 39); un homme ne doit jamais engager une conversation avec un Monsieur accompagné d’une femme “à moins que ce Monsieur entame lui-même la conversation” (Manuel, 1938:39) ou encore “dans un corridor étroit, un homme poli s’efface pour laisser passer une femme” (Manuel, 1938:39). Aux femmes, on recommande d’être gentilles mais réservées avec les hommes (Bolduc, 1941; Janelle, 1949). Ce conseil s’applique d’autant plus si la femme commerce avec un homme marié : “celles qui ne se font pas de scrupules d’accepter des présents ou des invitations d’hommes mariés se préparent à bien des ennuis et ce n’est que juste : elles en causent aux autres” (Bolduc, 1941: 32).

Il n’y a pas que les lieux et les rapports sociaux qui sont codifiés, les circonstances le sont aussi. Il y a une politesse de tous les jours mais il y a aussi une politesse pour les ‘grands événements’ tels les mariages, les baptêmes et les funérailles. Il est indispensable, plus que de coutume, de s’accorder au ton de l’événement afin de communiquer qu’on participe à la joie ou à la peine des principaux intéressés (Bolduc, 1941). Dans tous les cas, la politesse s’instruit du tact. Par tact on entend :

cette vertu qui fait deviner ce que les autres souffrent et aller au-devant de ce qu'ils désirent. Il indique, mieux que tous les livres, ce qu'on peut dire et ce qu'on doit faire, ce qu'on peut faire et ce qu'il faut éviter. Ses qualités sont l'à-propos, l'opportunité et la mesure.

Manuel, 1938: 49-50

Résumé:

Force est de constater que les formes revêtues par la politesse sont tributaires du lieu dans lequel nous sommes et/ou de la personne à laquelle nous avons affaire. Les règles de bienséance et d'étiquette promulguées justifient l'ordre social en place; elles cimentent les rapports de classes, de sexes, de pouvoir déjà existant en prescrivant à tous et chacun d'éprouver les sentiments et d'agir conformément aux comportements dit appropriés à leur sexe, âge et condition sociale.

Puisque la bienséance est une question de charité, elle est toujours de mise. Mais encore faut-il savoir la manifester en regard des circonstances. Si les conventions sont formées afin de donner le sens et le ton que doivent prendre les événements, les règles de bienséance, quoiqu'étant elles-mêmes des conventions, sont comme des cartes géographiques permettant de se diriger convenablement à l'intérieur des divers espaces.

Signe(s) d'une bonne éducation

Pour être poli, il faut se montrer bon :

être bon, c'est bannir de son esprit les jugements injustes; de son coeur les répulsions instinctives et déraisonnables, les emportements; de ces actes les taquineries méchantes; c'est se laisser aller à une vraie et profonde pitié pour toutes les victimes de la faiblesse et de la détresse humaines.

Manuel, 1938 : 76-77

Pour être vraiment poli :

ce qui importe ce n'est pas de satisfaire aux exigences de la politesse mondaine et de l'étiquette par un esprit d'à-propos et une intuition recouvrant plusieurs lacunes dans notre éducation, mais c'est du point de vue, DIGNITE chrétienne et formation personnelle (...) c'est d'acquérir des habitudes de savoir-vivre, de politesse, de dignité, de distinction, qui ajoutées aux autres vertus plus essentielles feront de nous des 'personnalités chrétiennes' au sens le plus complet et le plus aimable du mot.

Janelle, 1949 : 33-34

Il convient donc cultiver les vertus et les qualités qu'on dit inspirées de ces dernières : charité, simplicité, tact, bienveillance, exactitude, discrétion, distinction, respect, propreté, ordre, bon langage, maintien, complaisance, reconnaissance. Ce sont ces vertus et ces manières qui caractérisent les 'êtres moraux', les 'personnalités chrétiennes' (Manuel, 1938; Janelle, 1949). La politesse joue donc le rôle de signe extérieur à partir duquel on juge la véritable nature des êtres.

La politesse est une discipline personnelle dictée par la "morale individuelle" qui rappelle que "les devoirs envers l'âme ont pour objet la culture de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, en un mot, le perfectionnement de l'être moral" (Manuel, 1938 : 62). La politesse exige également que l'on cultive un souci de la sensibilité d'autrui. Une personne polie donne le bon exemple par ses faits et gestes (Manuel, 1938; Janelle, 1949). Quels sont les autres signes par lesquels on reconnaît qu'une personne est bien élevée? "Un grand amour du prochain, et un oubli de soi suffisant pour que l'on hésite pas devant aucun sacrifice, devant aucun renoncement pour rendre la vie plus agréable aux autres (...) s'expriment, dans la pratique, par une multitude de petites attentions; ... la façon d'adresser la parole, d'aborder, de sourire, de regarder même; la manière de reconnaître quelqu'un au

passage, de venir en aide, de remercier, de s'excuser" (Janelle, 1949 : 20). On reconnaît également une personne bien élevée parce qu'elle est consciencieuse, scrupuleusement ponctuelle et d'une propreté irréprochable. On reconnaît également la personne bien élevée par ce qu'elle ne fait pas : elle ne gâte pas sa "nature" et ne se rend pas insupportable en société par une manie c'est-à-dire "une habitude bizarre, quelquefois ridicule; (...) une fantaisie, un goût porté à l'extrême" (ibid: 52) ; elle n'est ni boudeuse ni querelleuse (ibid: 53); une personne polie évite de dire sa façon de penser si elle est inspirée par la colère (Bolduc, 1941) et elle ne dira pas des choses susceptibles de blesser autrui... même si elles sont vraies (Bolduc, 1941).

Si *dans la pratique* ces petites attentions expriment la charité, on ne parvient à les faire avec 'naturel' que *par la pratique*. "Si vous avez été bien éduquées, il y a des chances que vous ayez pris et conservé la "BONNE MANIERE". Si votre éducation n'a pas été soignée, que vous ne prêtiez pas un assez grand sérieux, aux petites leçons que vous trouvez présentement, il est à craindre que vous avez adopté des manières qui ne soient pas les "BONNES" " (Janelle, 1949 : 117). La bonne manière de faire et d'être exige un constant souci des autres. Si on n'a pas été éduqué dans ce sens, il faut se rééduquer dans ce sens pour plaire à Dieu et à autrui (Janelle, 1949). Ces égards dûs au prochain sont également qualifiés de "bonnes habitudes" (Manuel, 1938). Ces bonnes habitudes dépassent le cadre des égards, elles englobent aussi le maintien et le langage. On encourage les individus à observer leur maintien et leur façon de s'exprimer – ton, débit, niveau de langage et prononciation – , et "d'avoir le courage et la patience

de se rééduquer et de corriger certaines déficiences d'une première éducation" (Janelle, 1949: 33). S'observer, nous dit-on, n'est ni sot, ni inutile et ne suppose pas l'affectation puisqu'on le fait en vue d'une plus grande dignité (Janelle, 1949). C'est la gaucherie dans l'exercice du bon maintien et du bon langage, laissant transparaître le manque d'habitude des bonnes manières, qui sera qualifié, entre autres choses, d'affectation (Janelle, 1949).

Bref, la bienséance, *cette politesse du coeur*, n'a pas pour unique vertu de faire du bien au prochain ; elle permet également de rendre visible la bonne disposition éprouvée envers autrui.

Nos prochains, nos juges

Soeur Janelle nous enjoint "de se voir tel qu'on est, avec les yeux des autres, de s'observer, de se regarder agir" (1949 : 33). Chose certaine, si les individus ne s'observent pas, les autres le font pour eux... "Comme le monde fait relativement peu de cas du bagage scientifique, il classe dans la catégorie des gens mal élevés, des personnes très instruites qui affectent un certain mépris pour les convenances sociales et les règles du savoir-vivre" (Manuel, 1938 : 76). Manquer à la politesse est signe de manque de vertus, et manquer de vertus révèle que nous ne sommes pas un bon chrétien, ce qui nous expose à l'opprobre: la personne moqueuse provoque la crainte ou perd l'estime des honnêtes gens qui verront dans le sarcasme un manque de bienveillance (Bolduc, 1941); on estime que le manque de courtoisie dénote d'une âme mesquine, d'une âme qui manque de charité; on juge ridicules pour leur manque de modestie les gens qui se vantent ou qui cherchent à briller aux dépens d'autrui (Manuel, 1938). À l'opposé, une personne

polie qui s'oublie pour le bonheur des autres sera récompensée pour ses vertus ; à ces derniers, on prédit emploi, succès dans les affaires, appréciation et respect de l'entourage (Bolduc, 1941; Janelle, 1949; Manuel, 1938).

Hypothèses

Pour les raisons évoquées plus tôt, dans le cadre d'une démarche inductive, ce mémoire s'inscrit dans le prolongement des analyses de Foucault sur la gouvernementalité. L'objectif de ce travail est d'expliquer, par le biais des règles de bienséances et d'étiquette, dans une perspective sociologique, la rationalisation du gouvernement des conduites des Canadiens français du Québec dans les années 1940. Tournons-nous un instant vers des travaux sur le Québec des années 1940 et vers les analyses de Foucault afin d'établir quel sera l'angle d'observation.

Bien que l'objet et l'angle d'analyse de divers travaux abordant la vie au Québec dans les années 1940 divergent, certains thèmes sont récurrents ; l'influence des enseignements religieux, les activités et le rôle déterminant de l' glise catholique dans la vie des Canadien français, tant d'un point de vue individuel que social, font l'unanimité (Bourque et al (1994); Cohen (1990); Collectif Clio (1982); Dofny et Rioux (1962); Houle (1979); Houle et Hurtubise (1991), Hugues (1972), Hurtubise (1989); Laurin et al (1991); Lesage (1997); Linteau et al (1989); Monière (1977); Moreux (1969)). Ces travaux, mais plus particulièrement la monographie intitulée Fin d'une religion (Moreux, 1969), démontrent que la rationalisation de l'organisation sociale des Canadiens français repose sur la "subordination des fins temporelles aux fins spirituelles et la prédominance de l'intérêt collectif sur les intérêts privés" (Moreux, 1969 : 32) et que l'obéissance --

l'obéissance à l'autorité pour être plus précise – joue un rôle clé dans les rapports sociaux. Citant Marcel Rioux, Moreux explique que “pour le jeune Canadien français traditionnel “les parents savent tout, les curés savent tout, tout le monde sait tout autour de lui” ; dressé à l'acceptation, non seulement il obéit mais il s'installe dans une ‘attitude sécuritaire’ qui lui fait chérir l'obéissance” (1969: 31). Donc, dès leur plus bas âge, encouragés tant par les enseignements familiaux que religieux, hommes et femmes apprennent les comportements et les attitudes à adopter selon la *place* que la *providence* leur a assignée.

Il est à noter que l'idée de la nécessité de l'obéissance et celle que le sexe des individus présuppose une destinée sont également diffusées par des discours scientifiques; les discours des spécialistes se démarquent à peine de la vision traditionnelle ; au plus s'articulent-ils de manière plus séculière. Prenons à titre d'exemple l'utilisation qu'on a fait de la psychologie : on soutient que le recours au chef est nécessaire afin de résoudre le problème des sociétés car il est la condition nécessaire permettant de maintenir l'ordre (Cohen, 1990). On fait également appel à l'expertise des psychologues afin de légitimer et de préserver le modèle féminin traditionnel; même le magazine *Terre et Foyer*, reconnu pour les valeurs traditionnelles qu'il véhicule, publie des articles dans lesquels on affirme que la femme *doit* “mettre au monde physiquement et spirituellement” argumentant que son équilibre psychique en dépend (Cohen, 1990).

Puisque la société dont il était question dans les paragraphes précédents est une société chrétienne, qui d'ailleurs se définit comme telle, je rappelle brièvement l'analyse de Foucault concernant le pouvoir pastoral. Dans le cadre d'un projet

ayant pour objet l'élaboration d'une histoire de la rationalisation de la gestion de l'individu telle qu'elle s'opère dans les institutions et dans la conduite des gens— plus simplement, il s'agit de répondre à la question comment les humains se gouvernent-ils (eux-mêmes et les autres) à travers la production de jeux de vérités? —, une des analyses de Foucault met en lumière les principaux aspects de cette technologie du pouvoir se développant dans le christianisme primitif qu'il appelle *pouvoir pastoral* ou *pastorat*. Selon Foucault, le christianisme appartient à un type bien particulier de religion qui impose, à ceux qui la pratiquent, de nombreuses obligations dont "l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité" (Foucault, 1994m : 171) ainsi que celle de poser des actes destinés à manifester à la fois une vérité et son adhésion à cette vérité (Foucault, 1994m).

Suivant Foucault, qui utilisait des manuels prescriptifs comme observatoire afin de débusquer la corrélation entre la rationalisation de la conduite de soi et l'organisation sociale, on peut considérer les règles de bienséance et d'étiquette comme des règles sociales qui permettent d'observer concrètement comment l'obéissance à l'autorité est une pratique renvoyant à une élaboration de soi-même répondant à l'impératif de subordonner les fins temporelles aux fins spirituelles telles que conçues par la doctrine catholique.

Hypothèses secondaires

Afin d'affiner l'analyse du gouvernement des conduites des Canadiens français, il me semble approprié d'aborder d'autres aspects du rapport à soi et à autrui.

1) Selon Foucault, la conduite de soi implique une *substance éthique*, c'est-à-dire une part de soi-même ou un comportement, qui relève de la morale; en général, toujours selon ce dernier, dans notre société contemporaine occidentale, le champ de la morale repose sur nos sentiments (Foucault, 1994e). Comme on maintient dans les manuels de l'époque qu'il y a une *vraie politesse* également désignée comme la *politesse du coeur*, et que le coeur est associé, dans nos systèmes symboliques, aux sentiments, en toute logique, si les sentiments sont effectivement un champ relevant de la morale, on devrait pouvoir observer quels types de rapport à autrui définissent les sentiments. Autrement dit, on devrait saisir quelles sont les propriétés de la relation à autrui conditionnées par les sentiments valorisés.

2) Les règles de politesse sont une apologie du conformisme ; elles sont au service de la cohésion sociale de deux manières : d'une part, en édictant des règles conçues expressément pour favoriser le rassemblement des membres d'une société et, d'autre part, en s'efforçant de créer un état d'esprit s'accommodant fort bien d'une 'baisse de régime des facultés rationnelles' en autant qu'on se conforme aux usages (Lacroix, 1990). Non seulement le conformisme répond-il à une exigence de cohésion sociale mais il est également un signe d'adhésion à un groupe (Lacroix, 1990). Puisque les règles de bienséance sont le fruit d'une

littérature de circonstance et qu'elles sont élaborées en fonction d'une conscience et du maintien d'un *nous*, je crois qu'il faut également, pour bien saisir qui est ce *nous*, accorder une attention particulière à ce qui est désapprouvé. En d'autres termes, pour saisir quelles sont les caractéristiques propres au *nous*, il faut comprendre ce qu'on réprovoque est, au moins, aussi important que ce qui est préconisé car les catégories et la structure sémantique à dégager de ces recommandations et condamnations renvoient à "une forme sociale de connaissance qui est la construction des rapports sociaux suivant ces catégories et une logique qui est sociale" (Houle et Hurtubise, 1991 : 387).

Chapitre 3. Analyse : La vraie politesse

Analyse : La vraie politesse

Tableau 1. *Le bon et le mauvais*

<u>Bon :</u>	<u>Mauvais :</u>
-amabilité	-affectation
-bonne volonté	-arrogance
-bonté	-blessant
-bienveillance	-brusquerie/raideur
-calme	-caprice
-charité	-causer ou provoquer des heurts
-chrétien (être un bon)	-calomnies (proférer des)
-circonspection	-condescendance
-convenable	-critiquer
-courtoisie	-dédain
-décence	-égoïsme et égocentrisme
-d'efférence envers les figures d'autorité (vieillards, parents, religieux, enseignants, patrons, dignitaires)	-étourderie
-devoir... consciencieusement (faire son)	-être bruyant
-délicatesse (dont les pieux mensonges)	-être disgracieux ou maladroit
-discrétion	-familiarité
-distinction/dignité	-froideur
-grâce	-grossièreté
-honnêteté	-inconvenant
-hospitalité	-indécence
-maîtrise de soi	-impertinence
-mesure	-imposer (s')
-modestie	-indiscrétion
-naturel	-irrespect
-patience	-laisser-aller/négligence
-ponctualité	-malice
-propreté et ordre	-malveillance
-prudence	-mauvais goût
-reconnaissance	-mépris
-réserve	-moquerie
-respect des autres	-nonchalance
-santé (bonne)	-ostentation
-simplicité	-prétention
-sincérité	-ridicule
-tact	-sans-gêne
-tenue impeccable (habillement, maintien, conduite et langage)	-superficialité
	-susciter du dégoût ou de l'embarras
	-vulgarité

Tableau 2. Hiérarchie

Supérieurs : ecclésiastiques

parents
magistrats
maîtres
patrons

Égaux : homme-homme de situation similaire
femme-femme de situation similaire
enfants-enfants de même sexe et de même âge

Inférieurs : enfants

mineurs
saliés
femmes
vieillards
infirmes

Tableau 3. Catégories empiriques

Vérités révélées
ordre
sens de la mesure
devoirs
éduquer
naturel
chrétien/être moral/personnalité
chrétienne
sentiments
corps
langage
opinion

Voilà donc, au terme de la description du matériau, la synthèse des éléments observés dans les manuels de bonne conduite (voir tableau 1). Bien que ces éléments ne soient pas insignifiants, j'aimerais, dans un premier temps, attirer l'attention sur le fait qu'ils se répartissent sur deux pôles, bon et mauvais, correspondant à des catégories relevant de la morale. On pourrait objecter que

certains de ces éléments n'ont rien à voir avec la morale et sont, disons, plus prosaïques. Mais, à la lumière de la description, il est indéniable que toutes ces manières de faire et d'être sont articulées à des absolus selon une rationalisation propre à cette société.

Puisque jusqu'à présent, les outils proposés afin d'expliquer les rapports sociaux furent théoriques, il est nécessaire de faire un retour à l'empirie afin d'expliquer la rationalité propre aux règles régissant les rapports sociaux des Canadiens français au Québec dans les années 1940. Comme l'accès à la réalité privilégié est les manuels de bonnes conduites, et que ces derniers recèlent plus d'un objet, il convient de sélectionner les segments des textes renvoyant à l'objet d'analyse. L'objet d'analyse en question sera le rapport à soi et le rapport à autrui. J'entends par rapport à soi : 1) comment on doit se percevoir, 2) comment on doit se comporter. Et, par rapport à autrui : 1) les dispositions à l'égard d'autrui et 2) les gestes et paroles prescrits et proscrits à l'endroit des autres. Bien que, analytiquement, il soit facile de diviser le rapport à soi et le rapport à l'autre, force est de reconnaître que dans la réalité ces expériences se juxtaposent ; le rapport à soi et le rapport aux autres sont constitutifs du statut que l'on s'accorde qui dépend du statut qu'on accorde aux autres, et vice versa. Toutefois, pour des raisons analytiques, ce découpage m'apparaît essentiel afin de saisir la rationalité propre aux rapports sociaux des Canadiens français au Québec à cette époque ; faire ressortir les éléments propres au rapport à soi et à autrui permettra de mettre en lumière les catégories cognitives constitutives des rapports sociaux.

Postulant que l'ordre réglant le rapport à soi et aux autres est le même qui règle l'organisation de cette société, j'ai fait le découpage des segments des textes renvoyant à l'objet d'analyse en vue de les regrouper, recouper et classifier au regard des dimensions prévalant au sein du matériau. Cette opération a permis de faire ressortir, synthétiquement, les thèmes propres au matériau décrit précédemment (voir tableau 3). Il est maintenant nécessaire de dégager la manière dont s'articulent ces catégories. Puisque ces catégories sont celles dont on procède ou, pour le dire à la manière de Proust, qu'elles sont la paire de lunettes dirigée sur le dehors, il est indispensable de mettre en évidence les propriétés des règles de rapport à soi et à autrui préconisées au sein du matériau car elles permettront d'expliquer l'organisation sociale dans laquelle ce discours et cette manière de voir le monde est possible.

Rapport à soi ou Exprimer son amour pour autrui

La période étudiée (1938-1949) se caractérise par une vision organique et religieuse de la vie en société; celle-ci est conçue comme un état de fait naturel et bienfaisant — puisque créé par Dieu. Les règles formelles et informelles découlant de la vie en société sont perçues comme nécessaires et bénéfiques pour l'être social qu'est l'Homme (sic) si elles sont calquées sur les lois divines.

[Les lois humaines obligent en conscience] quand elles sont en conformité avec la raison divine; alors, c'est parce qu'elles sont l'expression du droit et de la justice qu'on est tenu de s'y soumettre, sous peine de manquer à son devoir.

Manuel, 1938 : 85

Ce sont des vérités révélées qui indiquent la voie à suivre. Mais lesquelles? Quelles sont les obligations morales fixées par ces dernières? Et comment enchevêtre-t-on une bonne conduite de soi-même avec ces vérités?

La politesse, née de la bienveillance, répand partout la douceur, elle atténue les angles. Ce n'est pas affaire de ronds de bras et de coups de chapeau : c'est la charité qui s'exprime dans les petites choses. <<Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse à vous-même. >> Ce précepte évangélique mis en pratique, c'est la vraie politesse, celle du coeur.

Bolduc, 1941: 7-8

La vraie politesse, comme tous les nobles sentiments, doit partir du coeur. Née de l'amour de l'homme pour son semblable, elle met son bonheur à faire celui d'autrui. (...) Pour être vraiment poli, il faut être juste et charitable. Il faut poser comme principe général : "Ne pas faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'ils nous fassent et faire pour eux ce que nous voulons qu'ils fassent pour nous". Ou encore: "Fais aux autres ce que demande l'ordre et la charité, et ne fais rien que tu fusses en droit de critiquer chez les autres"

Girard in Janelle, 1949: 8-9

Pour être un modèle de charité et de bienveillance, il faut être un modèle de politesse – et vice-versa. La charité doit être l'essence des pensées et des actes en vue de répandre partout la douceur. C'est une obligation morale, un devoir dont nul n'est exempt. Conjuguer le précepte 'Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse à vous-même' aux modalités d'application de la charité telle qu'enseignée par ce qu'on appelle l'ordre ne garantit pas une conduite irréprochable, mais la favorise fortement.

L'ordre consiste à avoir une place pour chaque chose, et à mettre chaque chose à sa place. Toutes choses étant placées de manière que rien ne s'égare ou ne se détériore, elles tombent immédiatement sous la main. Une personne d'ordre soumet sa vie à un règlement; toutes ces actions se font à des instants marqués; chaque heure a son devoir et chaque devoir, son heure.

Manuel, 1938: 51

L'ordre en question en est un d'organisation, de rangement, de discipline personnelle et d'assujettissement, volontaire et imposé, à des devoirs. Il s'inscrit

dans un autre ordre — un ordre social déterminant la *place* et les *devoirs naturels* des individus selon le sexe, l'âge et une hiérarchie sociale explicite. Nonobstant qu'une personne d'ordre soumet sa vie à un règlement, ce dernier se doit d'être éclairé par le sens de la mesure.

Il nous faut partout le sens de la mesure et un tact éclairé. Il faut le souci d'adaptation. Observons le temps et la manière.

Janelle, 1949: 113-114

En fait, le sens de la mesure est la qualité nécessaire, à maintenir ou à développer, pour ne rien faire à contre-temps. Observer le temps et la manière est la condition *sine qua non* permettant d'évaluer si la conduite adoptée est conforme aux convenances et qui, du même coup, assure d'éviter d'offusquer autrui de quelque façon. On fait bien d'observer le temps et la manière partout, mais il faut également s'observer constamment, non pas par égoïsme, mais "pour se voir tel qu'on est, avec les yeux des autres" en vue de se "rééduquer", de se "corriger".

Le tout est de se voir tel qu'on est, avec les yeux des autres, de s'observer, de se regarder agir. (...) d'avoir le courage et la patience de se rééduquer et de corriger certaines déficiences d'une première éducation. C'est acquérir des habitudes de savoir-vivre, de politesse, de dignité, de distinction qui, ajoutées aux autres vertus plus essentielles, feront de nous des "*personnalités chrétiennes*" au sens le plus complet et le plus aimable du mot. En somme, de se créer une vraie mentalité de charité chrétienne.

Janelle, 1949 : 33-34

Il faut s'observer en vue d'effectuer un travail sur soi – un travail qui a pour but de créer une mentalité chrétienne qui rend apte à discipliner ses inclinations dans le sens instruit par l'ordre et les enseignements religieux. On parle également d'être moral ou de personnalité chrétienne se *distinguant* par leur noblesse d'idées et de sentiments.

La distinction est une émanation de la vertu, dont les qualités rejaillissent sur le visage; les dons extérieurs, la régularité et l'harmonie des lignes importent peu : tout réside au dedans. Elle suppose une certaine noblesse d'idées et de sentiments, unie à une belle simplicité de manières et de langage.

Manuel, 1938: 50

L'important réside au dedans mais ce sont la belle simplicité de manières et de langage qui informent, en grande partie, de la vertu – des dispositions *intérieures*. Du coup, l'*extérieur* prend de l'importance car il doit traduire l'*intérieur* ; simplicité et naturel sont le mot d'ordre.

(...) évitons l'affectation... Les fioritures "les doigts écarquillés" les gestes emphatiques dénotent un maniérisme ridicule. (...) N.B. SEUL LE NATUREL EST CHARMANT.

Janelle, 1949 : 34

Le naturel n'a pas comme unique vertu d'être charmant, il a également comme propriété d'être conforme à la bonne tenue et à l'hygiène lorsqu'il est question du maintien.

L'habitude de courber les épaules, à table, à l'église, est aussi contraire à l'hygiène qu'à la bonne tenue. Il faut veiller à la pose la plus naturelle qui facilite le libre jeu de la respiration. Tout ce qui favorise l'équilibre du corps humain donne en même temps à notre attitude la meilleure convenance qu'elle doit avoir.

Janelle, 1949: 28

Tout comme pour le corps, il convient de régler le langage tant sur des règles fixées par des autorités en la matière que sur les convenances.

Le bon langage est celui qui est soumis aux règles de la grammaire, de l'honnêteté et du bon goût. Il est net et précis en même temps que simple et digne. Il ne doit être ni affecté ni exagéré.

Manuel, 1938 : 51

Bref, le rapport à soi des Canadiens français est un rapport déterminé par le statut accordé à autrui : l'individu doit se penser en relation avec autrui. On lui rappelle qu'il est dans la nature de l'Homme d'être un être social, la raison divine en ayant voulu ainsi. On lui rappelle également qu'il est investi d'un devoir de charité. Ainsi, il est de son devoir de se comporter et de s'éduquer, coeur, corps et âme, en être moral, en personnalité chrétienne en vue d'accomplir consciencieusement les autres devoirs que l'ordre, instruit par la providence, lui assigne. En somme, on constate que le lexique utilisé est chrétien et que l'argumentation renvoie à un système chrétien. Donc, pour le dire à la manière de Houle et Hurtubise, le temps est religieux (1989).

rapport à autrui

Il était question dans la section précédente du rapport de soi à soi. Passons maintenant à la question du rapport à autrui. Quel type de rapports sociaux devrait entretenir l'être social avec les autres? Des rapports charitables certes, mais est-on charitable indifféremment avec tous? Et, de quels "autres" s'agit-il?

La consigne de base est de vivre en paix et en harmonie avec nos frères et compagnes ;

“Je vous le dis Philotée, marchons avec la troupe de nos frères et compagnes, paisiblement, doucement, aimablement.”

Janelle, 1949 : 18; Bolduc, 1941 : 13.

Cependant, atteindre ou préserver la paix et la douceur ne va pas toujours de soi et bon nombre d'éléments, dont la délicatesse et la charité, doivent être considérés et mis en oeuvre dans le rapport à l'autre.

Ce serait manquer de bon sens, de délicatesse, et parfois même de charité et de justice, que de dire toujours toute la vérité, car nous n'avons pas le droit, sans motif sérieux, d'infliger une peine à autrui.

Manuel, 1938: 66

L'amour de la vérité n'enjoint pas de dire toute la vérité... tant par charité que par intérêt personnel. À moins d'avoir un motif sérieux, pour agir conformément au précepte "ne fais pas aux autres...", on doit taire, dans certains cas, les vérités susceptibles de heurter la sensibilité d'autrui. Dans l'ordre de cette société, mieux vaut faire appel au bon sens qu'au bagage scientifique pour fixer ses agissements; il est un meilleur gage de charité et de sens de la mesure.

Comme le monde fait relativement peu de cas du bagage scientifique, il classe dans la catégorie de gens mal élevés, des personnes très instruites qui affectent un certain mépris pour les convenances sociales et les règles du savoir-vivre.

Manuel, 1938: 76

Au regard des convenances sociales et des règles du savoir-vivre, on classe les gens en deux catégories, les bien élevés et les mal élevés, mais socialement, on les classe en trois : les supérieurs, les égaux et les inférieurs. La *place* occupée par chaque partie dans cette hiérarchie est déterminante en ce qui a trait aux devoirs des uns envers les autres au travail et ailleurs.

Les haut placés doivent être d'une politesse constante; ils ne doivent en aucun cas faire fi de l'opinion et de l'habileté de ceux qu'ils commandent. Les subordonnés reflètent et adoptent l'attitude des chefs.

Bolduc, 1941 : 27

Si les rapports hiérarchiques marquent les devoirs et les égards, les rapports de sexe, qui ne sont pas étrangers aux rapports hiérarchiques mais qui introduisent des éléments et des enjeux différents, fixent également ces derniers. En fait, que les individus soient sexués complexifie les choses. Convenance oblige, les rapports homme-femme doivent être innocents.

Donnez un bon conseil au jeune homme pour le porter à toujours respecter les femmes. – C'est de voir, dans ces personnes, celles qui lui sont les plus chères: sa mère, ses soeurs.

Manuel, 1938 : 39

Une dame qui reçoit un petit service d'un étranger dans un lieu public, qu'il lui ouvre une porte, ou qu'il lui offre sa place dans le tramway, remerciera gracieusement, tout en ne donnant pas à croire qu'elle se méprend sur l'intention de la prévenance.

Bolduc, 1941 : 20

En plus d'être des principes structurants en ce qui a trait à la conduite des individus, les notions de charité et d'ordre servent également à organiser les espaces. En effet, non seulement remarque-t-on que les lieux et la circonstances qui s'y rapportent possèdent des mises en forme particulières de ces notions mais que, partant d'une conception de la providence, les espaces sont mis sous l'égide d'individus qui seront responsables du fonctionnement convenable de ces derniers. À titre d'exemple, prenons la division sociale des espaces et du travail voulant que le domaine de la femme soit la maison et celui de l'homme, le travail (Clio, 1982).

La mère initiera son enfant aux connaissances divines et humaines. Son éducation exige une sage contrainte : la mère le pliera à de bonnes habitudes qu'il ne peut vouloir par lui-même, étant hors d'état d'en comprendre la nécessité et les avantages.

Manuel, 1938: 90

Par opposition au monde du travail, "la maison" ou "le foyer" est un espace explicitement féminin (Houle et Hurtubise, 1991). Dans cet espace, la femme tient

simultanément les rôles d'épouse, de reine du foyer, de chrétienne et de mère : ses devoirs consisteront, entre autres choses, à maintenir son logis propre, ordonné et attrayant ainsi qu'éduquer sa progéniture. Une bonne mère a le devoir d'exercer une sage contrainte sur ses enfants, de les initier aux connaissances divines et humaines nécessaires pour à la fois accomplir leurs devoirs présents et à venir mais qui, également, leur permettront d'acquérir les comportements et les manières indispensables pour produire une opinion avantageuse peu importe où qu'ils soient.

La prétention n'a jamais de place ni à la ville, ni à la campagne, et l'on admire toujours ceux qui agissent avec simplicité et naturel. (...) les Canadiens-Français ont une délicatesse, un raffinement inné, qui les sauve toujours de la grossièreté, et presque invariablement du ridicule.

Bolduc, 1941 : 130-131

Se comporter avec simplicité et naturel permet d'éviter des situations désagréables et engendre l'admiration – admiration s'accompagnant fréquemment d'avantages tels que respect de l'entourage, obtention d'emploi, faveurs et promotions. Mais se comporter avec simplicité et naturel n'est pas uniquement une question individuelle, elle relève également d'une question de race, d'un *nous* c'est-à-dire les Canadiens français (catholique, il va sans dire).

Nous serions trop heureux que le présent article rappelle aux vertus de notre race, et à une juste intelligence de ces vertus.

Janelle, 1949: 49

Il ne faut pas croire que la valorisation des vertus de notre race entraîne obligatoirement le rejet des us et des coutumes des autres races. En revanche, on recommande la circonspection face aux usages et coutumes venant d'ailleurs, car, rappelons-le, une coutume louable doit forcément contribuer à des rapports sociaux aimables et paisibles tels que définis dans l'ordre de cette culture.

En France, on observe la louable coutume de témoigner du respect pour les convois funèbres que l'on croise au passage : les hommes se découvrent, les femmes s'inclinent (sic) ou se signent. Nous ferions bien de l'adopter, au lieu de tant d'autres moins recommandables qui nous viennent d'outre-mer.

Bolduc, 1941: 151

En somme, à cette période, dans cette culture, le rapport à établir avec autrui est conditionné par une série d'éléments (religion, sexe, âge, statut social, espace et race) mais surtout par l'agencement de ces derniers. Autrement dit, l'amour qu'on devrait éprouver envers autrui ne s'exprime pas n'importe quand, n'importe comment, n'importe où, avec n'importe qui. Cela étant, le sens de la mesure indispensable à l'exécution des devoirs envers autrui nécessite une connaissance préalable des devoirs envers Dieu, de la hiérarchie établie et des usages; le sens de la mesure est une qualité indispensable car elle permet simultanément de reconnaître et d'adopter les devoirs qui nous reviennent selon la circonstance.

Le rapport à soi et le rapport à autrui procèdent des mêmes catégories et de la même rationalisation. Dans un cas comme dans l'autre, on observe que des vérités révélées instruisent sur ce qu'il faut éprouver et faire, plus précisément, elles sont un impératif auquel tous les Canadiens français doivent se soumettre. Postulant que l'ordre est la condition nécessaire afin que la charité et la paix se concrétisent, diverses stratégies sont mises en place pour le maintien de ce dernier: les individus sont ordonnés selon une hiérarchie déterminant les devoirs des uns envers les autres ; les lieux et les circonstances possèdent des codes fixant la *place* de chacun ; on maintient qu'obéir aux lois humaines, formelles et informelles, conformes aux lois divines est juste car celles-ci contribuent au bon fonctionnement

de la société. Se soumettre à l'ordre exige le sens de la mesure et avoir le sens de la mesure est un devoir: on ne peut sans sens de la mesure juger qu'elle est l'attitude à adopter, les mots à utiliser et l'habillement à revêtir convenant simultanément à des sentiments chrétiens, à notre *place*, aux circonstances et aux gens à qui on s'adresse. Puisque les devoirs sont conçus comme étant la résultante des enseignements divins, des lois de la nature et des lois humaines découlant de ces dernières, accomplir ses devoirs – c'est-à-dire ce que l'ordre préconise – avec naturel se transforme en signe que l'individu soumet constamment tout son être (ses pensées, son coeur, son corps) aux divers régimes d'ordre auxquels il est soumis : le naturel dénote des bonnes habitudes de l'individu. Puisque l'opinion se fonde sur l'adéquation entre la façon d'être qu'un individu devrait adopter – selon son âge, son sexe, son statut social, les circonstances et sa race – et l'attitude réelle de ce dernier, se soucier de l'opinion qu'on produit – ou qu'on est susceptible de produire – est une chose recommandable et recommandée parce que par souci d'autrui (et par intérêt personnel) on adoptera les conduites convenues convenables.

Portrait théorique

Revenons à Foucault afin de saisir les modes de gouvernementalité propres aux Canadiens français de cette époque. Les objectifs visés dans cette partie du travail sont : 1) de mettre en lumière les formes du rapport à soi et à autrui propres à la problématisation de la politesse et 2) d'analyser les corrélations entre ces derniers et les formes de pouvoir/savoir en place dans cette société.

Surface et profondeur¹

On maintient que “la politesse, née de la bienveillance, répand partout la douceur, elle atténue les angles. Ce n’est pas affaire de ronds de bras et de coups de chapeau: c’est la charité qui s’exprime dans les petites choses” (Bolduc, 1941: 7). La politesse serait donc une mise en forme à privilégier pour exprimer la charité et la bienveillance. On souligne, à plus d’une reprise et de plus d’une manière, que la vraie politesse, celle du coeur, est une mise en pratique des préceptes évangéliques (Bolduc, 1941). La politesse formelle est qualifiée de rameau “dont la sève s’est retirée” (Janelle, 1949:13) ou de “belles manières où l’honnêteté ne compte pour rien” (Bolduc, 1941: 8) qu’on déplore à coup de “Hélas, grand Dieu!” (idem) car elle est, dit-on, dictée par l’intérêt ou la mauvaise volonté (Bolduc, 1941). Contrairement à ce à quoi on pourrait s’attendre, on ne nie pas que la politesse puisse servir de moyen pour atteindre des fins personnelles, mais agir de la sorte est accepté et acceptable uniquement si ces fins sont subsidiaires à d’autres fins telles que la charité (qui, rappelons-le, ne signifie pas uniquement aimer son prochain mais également sacrifier son bonheur à celui d’autrui), l’accomplissement de son devoir ou l’enrichissement de la vie sociale.

La distinction posée entre *politesse formelle* et *vraie politesse*, mais surtout la dévalorisation de l’une au profit de l’autre, attire l’attention sur la question des apparences et des liens qu’elles doivent entretenir avec les idées et les sentiments.

¹ J’emprunte ici, mot pour mot, un sous-titre tiré des *Notes sur Nietzsche* dans La force majeure (Éd. De Minuit, 1983) de Clément Rosset. Bien que je m’inspire très librement de son contenu, je tiens à reconnaître ma dette envers Rosset : ses réflexions sur les apparences et sur le réel ont nourri les miennes.

La politesse *per se* n'est pas une vertu; elle n'est qu'un code destiné à régler la conduite des individus lorsqu'ils se rencontrent. Elle est l'huile dans les rouages qui permet d'éviter les heurts mais n'est pas jugée suffisante si la sincérité ne fait pas partie du processus. La politesse formelle n'engage pas tout l'être; être poli dans ces termes n'engage qu'un savoir-faire. En revanche, bien qu'elle n'ait pas le statut de vertu, la politesse du coeur a bonne presse : elle est la vraie politesse, celle à laquelle on s'astreint par amour pour nos frères. La légitimité de cette forme de politesse réside dans l'adéquation entre des formes et des sentiments... et pas n'importe lesquels. La vraie politesse servirait donc non seulement à déterminer des rapports sociaux sincères mais des rapports fondés sur la charité et la bienveillance. Puisque la vraie politesse se concrétise dans de "BONNES PETITES CHOSES (sic), [de] bonnes manières qui ont leur source dans la bonté du coeur et qui vont droit au coeur" (Janelle, 1949 : 14), on peut en déduire que ce que Foucault appelle la *substance éthique*, c'est-à-dire la part de soi qui relève de la morale, sont les sentiments.

Les lois de l'amour

L'amour dont il est question dans les manuels de bonne conduite n'est pas enfant de Bohème et il connaît des lois. Le deuxième aspect du rapport à soi, que Foucault appelle *le mode d'assujettissement*, relève justement de(s) loi(s) ou des principes selon lesquels "les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux" (1994e : 618). Dans le cas présent, sans conteste, ces lois sont réglées par la doctrine catholique qui s'instruit de vérités révélées. On constate que la vie terrestre prend son *sens* à la suite d'un ordre céleste : aimer son prochain et

faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils fassent pour nous sont les motifs invariants des règles de bienséances. Force est de reconnaître à la suite de Foucault, que “ces deux obligations – celle qui concernent la foi, le livre, le dogme, et celles qui concernent le soi, l'âme et le coeur – sont liées” (1994m : 173) dans le christianisme.

Reconnaissant également dans la hiérarchie un ordre naturel qu'il serait mal d'ignorer parce que cela n'est pas naturel et nuierait au bon fonctionnement social, il est du devoir de chacun d'agir conformément à la *place* que lui est assignée par la providence et, du même coup, de s'en remettre aux autorités qui s'y rattachent. Ce sont donc sur des explications métaphysiques et métasociales, plus exactement sur la doctrine catholique, que reposent les règles prescrites pour régler les pensées, sentiments et actions. Cette prédominance d'une vision religieuse du monde est confirmée par les observations de Marc Lesage qui souligne, dans sa monographie sur *microcité*, qu'au Québec dans les années 1940 ce qui permet de trancher entre le Bien et le Mal, ce qui structure la pensée et l'action, c'est le “catholicisme qui se fait ici le référent culturel dominant explicitement et implicitement sur tous les autres modèles culturels” (Lesage, 1997 : 57).

Pratique de soi

Mais comment s'élaborer afin d'avoir un comportement moral en accordance avec le mode d'assujettissement qu'on reconnaît? Comment travailler cette substance éthique? Dans le cas présent : en s'observant et en se disciplinant en vue d'être le plus conforme possible à l'idée qu'on se fait d'une personne morale. S'observer – ses inclinations, ses sentiments, ses pensées, ses actes, ses

paroles (tant dans ce qu'on dit que dans la façon de le dire) – est l'exercice préalable à tout autre travail sur soi-même. Posant sur lui-même le regard qu'il sait que les autres posent sur lui, l'individu doit exercer sur lui-même une discipline faisant en sorte que sa conduite traduise bien les dispositions qu'il doit avoir. C'est la pratique de soi à appliquer pour être poli et bon chrétien puisque "chaque chrétien se doit de sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé" (Foucault, 1994m : 171).

La terre antichambre des cieux

Mais pourquoi faire tout ce dont il a été question précédemment? Certains indices suggèrent que la bonne conduite de soi soit considérée comme la condition obligée afin d'accéder à un autre monde. À l'évidence, les règles de bienséance et d'étiquette encouragent des façons d'être et de faire en parfait accord avec les règles de vie édictées par la doctrine catholique et bien qu'on ne mentionne jamais l'obtention du salut éternel comme enjeu de la bonne conduite il ne faut pas pour autant rejeter cette possibilité. Puisqu'il est indiscutable que les règles de bienséance et d'étiquette s'adressent à un lectorat chrétien, plus précisément catholique, il est logique que la bonne conduite de soi soit à la fois une pratique de l'obéissance pour l'obéissance, parce qu'elle est bonne, mais également une preuve de moralité dont l'implication est l'immortalité. Cette proposition est confirmée par les résultats de l'analyse du discours amoureux de Roch Hurtubise (1989) qui, sur la base de correspondance amoureuse, qualifie les années 1920-1945 comme un temps religieux dont la finalité est le salut et la vie spirituelle. Par conséquent,

conformément aux résultats de Foucault en ce qui a trait à l'aspect téléologique du rapport à soi caractéristique aux sociétés exerçant un pouvoir pastoral, on constate que le salut est obligatoire pour les membres de cette société.

En somme, j'ai tenté de faire ressortir que les règles de bienséance et d'étiquette auxquelles nous avons affaire ne renseignent pas seulement sur ce que sont les conduites convenables mais également sur ce qu'on concidère comme une personne morale. Dès lors, il apparaît que l'expérience que l'individu fait de lui-même est le résultat d'un processus de subjectivation. Cette organisation de la conscience de soi qu'ont les Canadiens français n'a rien de naturel, elle traverse et est traversée par un régime de vérité voulant que tout ce qui vient à l'entendement doit être réglé sur la doctrine catholique et que le gouvernement à exercer sur soi-même s'inscrit, selon la formule de Foucault, dans un "système d'obéissance généralisée", qui est la volonté de Dieu, dans lequel on obéira à la volonté de l'autre si on peut reconnaître, dans l'influence qu'il tente d'exercer sur nous, la volonté de Dieu. Ainsi, les enfants doivent respect et obéissance à leurs parents qui, eux-mêmes, doivent agir de la sorte face aux autorités civiles et religieuses; la place de l'homme est au travail, celui de la femme au foyer; la femme est subordonnée à son mari qui, pour sa part, l'est à son employeur; les magistrats doivent s'occuper des affaires publiques et laisser le soin de la sphère privée aux ecclésiastiques mais puisque selon certains membres du clergé, l'ordre social devrait ultimement se soumettre au questionnement moral (Bourque et al, 1994), les prêtres peuvent intervenir en tout.

Émergence du bio-politique

On reconnaît dans la description précédente des modes de gouvernementalité renvoyant au pastoralat mais on entend distinctement les balbutiements de nouvelles modalités de pouvoir/savoir. En effet, on voit émerger des discours ayant pour objet des conduites à adopter dont la finalité n'est pas le salut mais plutôt sur une gérance convenable des comportements selon des normes établies par des spécialistes qui servent d'instruments de contrôle au gouvernement – au sens institutionnel du terme – pour diriger à distance. Dans le cas présent, l'importance attachée à l'hygiène en est l'exemple le plus éclatant.

L'hygiène, maintient-on, est la science “la plus importante après la religion” (Manuel, 1938 : 3). Dans un premier temps, notons qu'on associe les mots religion et science. Bien qu'étymologiquement, selon le Petit Robert, le terme science renvoie à l'an 1080 et au latin *scientia*, de *scire* qui signifie savoir, l'utilisation courante de ce mot depuis le XIXe siècle renvoie à un “ensemble de connaissances, d'études d'une valeur universelle, caractérisées par un objet (domaine) et une méthode déterminés, et fondées sur des relations objectives vérifiables”. On voit que la connaissance offerte par la religion ne répond pas aux critères de la science dans sa définition moderne, mais il semble que le jeu sur la polysémie du terme science soit une stratégie de représentation afin d'établir une hiérarchie des connaissances où la religion figure en tête. La science serait donc bienfaitrice aux yeux de l'Église dans la mesure où elle demeure dans les frontières de la représentation et de l'organisation propres à la religion catholique, lieu où la volonté de Dieu est la loi suprême à laquelle on doit se soumettre. L'établissement d'une

hiérarchisation soumettant à la religion toutes les formes de connaissance dont les objectifs n'ont strictement rien à voir avec le salut de l'âme permettrait d'éviter l'élaboration "des connaissances inutiles et dangereuses (...) en raison du trouble qu'elles font naître dans les esprit" (Manuel, 1938 : 64). Il va sans dire que l'hygiène ne fait pas partie de cette catégorie puisque le mode de vie qu'elle propose en vue de préserver la santé, le premier bien temporel, est en parfait accord avec la doctrine catholique.

Laissons la religion de côté pour un moment et observons les propriétés propres à l'hygiène. Quel sont les objectifs de cette discipline? Apprendre quels sont "les moyens d'éviter les maladies et de prolonger sa vie jusqu'à ses limites naturelles" (Manuel, 1938 : 4). Quel est l'objet de ce discours? Le corps humain en tant que machine. Plus précisément, il s'agit du mode de vie susceptible de favoriser une bonne santé ainsi que de l'aménagement et l'entretien des lieux en fonction de leur impact sur la santé des être humains. Qui produit ce discours? Les médecins spécialistes en hygiène. Et, l'hygiène dépend de qui? "L'hygiène relève à la fois du gouvernement fédéral, du gouvernement provincial et des municipalités" (Manuel, 1938 : 21).

Bien que la question "qu'est-ce qui est dit?" ne soit pas dénuée d'intérêt en ce qui concerne le mode de vie à adopter, il semble que les questions "qui produit ce discours?" ainsi que "qui s'approprie ce discours et dans quel but?" soient plus instructives sur la conduite des conduites. À la suite des commentaires de Foucault sur le bio-politique, on observe que l'hygiène est un appareil "à produire de la discipline, à faire contracter des habitudes" entretenant des liens étroits avec le

pouvoir gouvernemental. À titre de forme reconnue de “savoir” par le “pouvoir” – n’est-elle pas authentifiée, entre autre, par l’appareil scolaire qui l’enseigne? – l’hygiène est investie du pouvoir de dire aux individus quelles sont les habitudes à contracter. On observe également qu’il y a une série d’interventions gouvernementales fondées sur le discours de l’hygiène. Les gouvernements fédéraux et provinciaux, au sein des attributions qui leur sont propres, sont d’autant plus justifiés d’adopter certaines mesures qu’ils sont éclairés par des savoirs légitimes leur permettant de veiller sur le mieux-être de la population et sur la prolongation de la vie. Le contrôle de l’État sur la population ne s’exerce donc pas essentiellement par le système judiciaire mais plutôt par le biais de techniques, dont l’hygiène, “seeking to create locales, entities and persons able to operate a regulated autonomy” (Rose and Miller, 1992: 173). L’obéissance aux autorités édictant les normes prend la forme d’une “autonomie régularisée” des individus qui reconnaissent la justesse de ces dernières – tant celle de l’autorité que celle des normes. Cela étant, la promotion de l’hygiène est une campagne de moralisation – moralisation à *distance* qui vise les individus non pas en tant que tel mais en tant que membre d’une nation, d’une race – comme en témoignent les avantages attribués à l’adoption des habitudes préconisées par l’hygiène lorsqu’on affirme qu’elle “nous formera une nation virile, plus propre à améliorer les conditions de la race” (Manuel, 1938 : 4). L’hygiène est, comme en témoigne la phrase suivante, une question politique de plus d’une manière : “notre santé constitutionnelle c’était notre *autonomie*, c’est-à-dire, notre droit de parler notre *langue*, de pratiquer notre *religion* et de nous administrer nous-mêmes” (discours électoral, 1948 in Bourque

et al, 1994 : 75). Par le biais de cette curieuse articulation santé/autonomie/langue/religion, on peut déduire que le discours sur l'hygiène est tellement intégré à la mentalité qu'on peut s'en servir comme stratégie rhétorique et que l'amélioration des conditions de la race dont il était question plus tôt n'est sûrement pas étrangère à celle de l'autonomie politique du gouvernement provincial qui veillerait aux intérêts de la race canadienne française catholique.

L'utilisation et l'articulation des termes personnalité, mentalité et éduquer, dans le manuel de bienséance de 1949, peut être considérée comme un indice supplémentaire de ce nouveau mode de gouvernementalité qui s'instaure et se renforce. Bien plus qu'un simple choix, plus ou moins gratuit, à imputer à l'auteure, il semble que le choix et l'usage de ces termes soit un signe d'émergence de nouvelles catégories cognitives résultant de l'influence croissante du discours des spécialistes, plus particulièrement des psychologues, comme des analyses réalisées auparavant l'ont prouvé. À titre d'exemple, mentionnons l'ouvrage sur l'histoire des cercles de fermières de Cohen (1990) dans lequel elle démontre que même le magazine Terre et Nation, reconnu comme un véhicule de valeurs traditionnelles, fait appel aux discours des psychologues – qui viennent s'ajouter aux idées de devoir et de nation — pour renforcer la conviction que la femme *doit* mettre au monde “physiquement et spirituellement” en argumentant que son équilibre psychique en dépend (Cohen, 1990). On peut également citer l'article *Parler de faire des enfants* de Houle et Hurtubise (1991) dans lequel on observe un chevauchement des espaces-temps sociaux à partir de 1945. Utilisant la famille et l'enfance comme catégories cognitives et catégories de sens commun, ces

chercheurs ont retracé les manières dont on en parle dans divers matériaux (histoire de vie, autobiographies, entrevues et correspondances amoureuses) afin de “repérer dans ces discours de sens commun la construction de l’espace et du temps de la famille, et ses transformations au cours du dernier siècle” (1991: 385). On constate qu’à cette époque “nous passons d’une construction relativement homogène avec les notions de famille, de parenté et de religion à l’émergence de définitions nouvelles de types psychologique et pédagogique” (ibid : 401-402). Puisque les rapports entre les individus au sein de la famille “répondent à des logiques qui ne sont pas uniquement familiales mais aussi sociales, au sens précisément où elles sont le produit de cette société vue ici comme une totalité constituée de pratiques différenciées et de formes de connaissance qui les fondent” (ibid : 410), il y a tout lieu de croire que le rapport à soi et le rapport à autrui, tels que définis dans le manuel de bienséance écrit en 1949, soient eux aussi déterminés par ces définitions psychologique et pédagogique.

Comme on a pu le constater, les effets de discours du bio-politique n’impliquent pas obligatoirement l’adoption de pratiques radicalement différentes de celles proposées par le pastorat. À première vue, on pourrait croire que la principale différence entre ces deux modes de gouvernementalité est que l’un naturalise les pratiques en affirmant qu’elles sont la volonté du divin alors que l’autre s’appuie sur un autre type de régime de vérité, séculier, offert par la science alors qu’en fait ces différences sont révélatrices des transformations sur le plan des régimes pouvoir/savoir qui fixent la pensée et l’action. Dans le cas présent, il semble qu’on observe deux modes de pouvoir/savoir qui se chevauchent. Donc, il

ne semble pas injustifié d'émettre l'hypothèse suivante : la représentation de la religion comme une science coïncide avec l'influence croissante des discours scientifiques qui pourraient éventuellement mettre en péril les vérités qui la fondent et entraîner une restructuration de l'organisation sociale dont le sens ne serait pas religieux. J'insiste sur le fait que l'enjeu essentiel n'est pas les privilèges d'une fraction de classe – bien qu'il serait naïf de ne pas reconnaître qu'ils en font partie – mais bien celui du maintien d'un <<régime de vérité>> tentant d'agencer de nouveaux éléments à ceux déjà établis.

Mais les braves gens n'aiment pas que l'on suive une autre route qu'eux

On n'a pas attendu Brassens pour comprendre que ne pas se conformer aux usages peut entraîner une mauvaise réputation ou, à tout le moins, à fomenter une mauvaise opinion surtout lorsque ce qui est tenu pour vrai est méconnu, bafoué ou menacé. Les règles de bienséance et d'étiquette véhiculent bien plus que des codes se surimposant aux lois formelles, elles sont des outils parmi d'autres qui enseignent ce que sont et devraient être un rapport à soi et des rapports sociaux "normaux", qui "sont dans le vrai". Autrement dit, ces règles instruisent sur la manière de voir le monde, notre place dans le monde et la façon de se comporter en regard avec sa place. L'identité individuelle et collective est en jeu. Dans le cas présent, déroger à ces règles, c'est admettre notre manque de charité et de bienveillance, ce qui revient à dire ne pas être un bon chrétien, ne pas être un bon catholique.

Que signifie ne pas être un bon chrétien? Ne pas être un bon chrétien implique qu'on ne se conforme pas aux ordres des autorités religieuses, civiles et autres, qu'on ne respecte pas les usages et, par conséquent, qu'on ne participe pas

au projet de solidarité, de sincère fraternité entre tous les membres de cette société. Les comportements mis en relief précédemment ne sont pas recevables dans une société chrétienne car il ne suffit pas de croire en Dieu pour être un chrétien, il faut vivre en chrétien. En des termes beaucoup plus élégants, Foucault souligne à ce sujet :

L'exomologèse comme <<acte de foi>> est indispensable au chrétien pour qui les vérités révélées et enseignées ne sont pas simplement affaire de croyance qu'il accepte, mais d'obligations par lesquelles il s'engage – obligation de maintenir ses croyances, d'accepter l'autorité qui les authentifie, d'en faire éventuellement profession publique, de vivre en conformité avec elles, etc.

Foucault, 1994f : 126

On voit bien que pour une société dont le fondement social est religieux, plus précisément catholique, la construction des pratiques et des formes sociales se fonde sur les <<actes de foi>>. Mais en contrepartie à quoi peuvent s'attendre ceux qui dérogent aux règles de bienséance et d'étiquette qui sont, ni plus ni moins, une ramification de l'exomologèse? Puisqu'ils ne démontrent pas de sens social – ce “souci constant du bien commun, cette faculté de saisir et de choisir spontanément ce qui favorise spontanément le bien commun, [dont] la belle devise [est]: Que mon voisin soit content!” (Janelle, 1949 : 37) – on fera pour eux ce qu'ils font pour les autres : on ne favorisera pas leur bien, on ne cherchera pas à ce qu'ils soient contents. Rien ne délie du devoir de charité mais rien n'oblige à favoriser ceux qui sont moins méritants ; au contraire, c'est une question de mesure et on sait qu'on est “ vraiment charitable qu'autant qu'on a le sens de la mesure” (Janelle, 1949: 115). Peut-être devons-nous voir dans les petites punitions qu'on fait subir aux impolis une nouvelle interprétation et une nouvelle application du

proverbe <<Qui aime bien châtie bien>>? Chose certaine, les petites sanctions – ne pas obtenir un emploi, une promotion, une faveur demandée, etc. – qu’auront à subir les impolis leurs rappelleront qu’ils font fausse route. *Etre distingué* n’est pas synonyme de *se distinguer*; le conformisme est de rigueur parce que nos usages sont les *bons* – nos autorités sont là pour le confirmer. Conduite ou gouvernement de soi, pouvoir et vérité sont des choses parfaitement distinctes mais, pour le dire à la manière de Foucault, il y a entre elles de nombreux échanges et des continuités certaines (1994o).

Jusqu’à présent, il n’a été question que du rapport à soi et aux autres au sein du Canada français, mais comme on l’a vu plus tôt, la constitution identitaire des Canadiens français ne se construit pas uniquement par leur appartenance religieuse – bien que cela soit une des pierres angulaires de cette identité -- mais également par le biais de la notion de race, de nation qu’on relie à une langue, des traditions, des usages. Une fois de plus, suivant Foucault, je souligne que bien que ces éléments entretiennent des liens étroits les uns avec les autres, ils n’en sont pas moins distincts. L’articulation religion/langue/nation/usages m’apparaît comme une stratégie identitaire particulièrement efficace pour favoriser et maintenir l’ensemble de rapports sociaux au sein de la dite société ; les règles de bienséance et d’étiquette servent, sciemment ou non, un agenda politique . Comme Dofny et Rioux le soulignent, le Canada français a “ toujours fait partie, à divers titres, d’une autre société plus vaste” (1962 : 291). Même si les Canadiens français agissent dans des dispositifs qui les singularisent, ces dispositifs ne sont pas imperméables et ils coexistent, dans le temps et dans l’espace, avec ceux d’autres sociétés. Les

règles de bienséance et d'étiquette serait donc un agent contribuant à délimiter le *nous*, qui devient un principe et un code d'existence, et qui sert à lutter contre les influences des *autres*.

Il est à noter que les manuels ne discréditent pas systématiquement les pratiques ou les moeurs des autres ... surtout s'ils s'agencent avec les nôtres. Par contre, à part quelques critiques sur certains comportements, notamment un mauvais usage du langage, il est clair qu'on valorise *nos* usages ou du moins ceux qui le sont en principe ; on "rappelle aux vertus de notre race, et à une juste intelligence de ces vertus" (Janelle, 1949 : 49). Si les règles de politesse servent à créer un état d'esprit qui s'accommode fort bien d'une "baisse de régime des facultés rationnelles" (Lacroix, 1990), il en est de même pour cette société où en général l'exercice de la raison est secondaire à la vertu : la vertu étant ce qui déterminent ce qui est raisonnable et non le contraire. La Vérité pour les Canadiens français reposent sur les vérités révélées telles qu'enseignées par la doctrine catholique. Et, logiquement, ce qui découle de la Vérité c'est le *Bien*. Moreux (1969) résume très clairement la façon dont s'exprime le rapport aux autres des Canadiens français, du moins les plus traditionnels, par rapport à la dichotomie Bien/Mal :

Le Bien c'est le nous, la famille, la paroisse, et le Canada français ; le Mal c'est les autres, les Anglo-Saxons, les Français de la révolution et le reste du monde qui apparaît comme un vaste champ de mission.

Moreux, 1969 : 35

Tout comme il y a des bonnes et des mauvaises manières (cf. au tableau 1), il y a aussi des bons et des mauvais : le Bien, c'est le nous ; le Mal, c'est les autres,

ces “autres” dont la mentalité contamine la *nôtre* en introduisant des habitudes, des préoccupations véhiculant des valeurs contraires aux *nôtres*.

“Time is money”. Oh! Pussions-nous l’oublier un peu, cet adage américain. L’oublier juste assez, pour que prenant le temps d’être vraiment aimable et charitable, nous trouvions d’autres raisons de vivre, que la poursuite d’un luxe amolissant qui semble, chaque jour, nous fasciner davantage.

Janelle, 1949 : 19-20.

Cet extrait rappelle que les Canadiens français ont à assimiler l’avènement de l’industrialisation, l’urbanisation, les nouvelles habitudes de consommation, etc. à leur héritage culturel. On ne critique pas, par le biais des règles de bienséance et d’étiquette, les moeurs des autres par malveillance ou par chauvinisme. Le but de ces règles est de rappeler que le droit chemin et l’individualisme, le matérialisme et le laïcisme – valeurs nord-américaines par excellence dans la mentalité canadiennes française – sont contraires à la vision d’une société où tous et chacun, par charité, s’oublie pour le bonheur de l’autre, ce qui implique des rapports sociaux de réciprocité, où la spiritualité doit prédominer sur le matériel et où la condition nécessaire pour que la justice règne est que la religion tienne lieu de phare éclairant les coeurs et les âmes.

Bref, pour le dire en des termes foucaaldiens, les règles de bienséance et d’étiquette ne font pas qu’énoncer des codes, elles proposent un rapport à soi et à autrui. Autrement dit, elles proposent une façon de fixer l’identité, de se gouverner, de choisir quels types d’expériences de soi-même on devrait établir avec nous-même et avec les autres. Cette expérience de soi renvoie à des schémas propres à un contexte institutionnel avec tout ce que cela comporte de régime de vérité ou, si vous préférez, de rapports pouvoir/savoir. Dans le cas présent, les

schémas dans lesquels se trouvent les Canadiens français renvoient à la fois à des rapports savoir/pouvoir de type pastoral et à d'autres qui relèvent du biopolitique. Ce qui complexifie la position des Canadiens français, c'est qu'ils agissent dans des dispositifs qui coexistent avec les dispositifs des Canadiens anglais, des Américains et d'autres sociétés occidentales dont les régimes de vérité diffèrent partiellement des leurs. Ce phénomène permet d'observer dans les règles de bienséance et d'étiquette que la conduite des conduites – c'est-à-dire le gouvernement de soi sur soi et sur les autres, et le gouvernement de groupes sur d'autres groupes – est au coeur d'un "combat autour de la vérité" au sein et par delà les frontières d'une société.

Conclusion

Partant de la question «<<quels types de rapports sociaux infèrent les règles de politesse?>>», je commençai à m'intéresser de plus en plus sérieusement aux dernières études de Michel Foucault sur la «<<gouvernementalité>>». En substance, le premier chapitre de ce travail tente de résumer les possibilités offertes par l'oeuvre de Foucault en ce qui a trait aux corrélations entre les formes de subjectivité et les contextes institutionnels dans lesquels elles sont développées et valorisées.

À l'instar de Foucault dont la principale source d'information pour mettre à jour la rationalisation qui sous-tend la conduite des conduites sont les manuels prescriptifs, j'ai choisi d'analyser des manuels de bonne conduite. Ces guides de conduite permettaient non seulement de saisir l'ensemble des règles de bonnes manières spécifiques au Canada français mais également le type de rapport à soi et de rapport à autrui qu'il fallait établir pour avoir une conduite convenable.

L'analyse d'un manuel d'étiquette et de deux manuels de bienséance écrits entre les années 1938 et 1949 a permis de mettre en relief que les principes structurants de ces règles et de cette société était des vérités révélées, telles qu'enseignées par l'Église catholique, et la notion d'ordre. Pour être dans le vrai, il fallait s'inscrire dans ce système d'obéissance généralisée, qu'on pourrait aisément qualifier de «<<dictature de l'amour et du conformisme>>». Bref, la gouvernementalité de l'époque était principalement de type pastoral.

Ceci dit, il est clair qu'il y a émergence d'une autre forme de gouvernementalité. En effet, on peut observer des traces de ce nouveau type de pouvoir-savoir propres aux sociétés occidentales modernes que Foucault appelle bio-politique. Déjà en 1938, le corps n'est plus seulement un «objet de la Providence», un «temple du Saint-Esprit» mais une

machine qu'il faut traiter convenablement pour le maintien de sa santé et de celle de la nation en appliquant les conseils des spécialistes de l'hygiène qui, eux, entretiennent des liens étroits avec l'État. Ce nouveau type de pouvoir-savoir qui s'entremêle avec l'ancien nous permet de constater l'émergence de nouvelles catégories cognitives qui renvoient aux sciences humaines, plus particulièrement à la psychologie. Mais, bien qu'il y ait de nombreux indices suggérant que les dispositifs au sein Canada français se réaménagent, on doit en conclure que l'autonomie de ces nouvelles formes de pouvoir-savoir n'est encore qu'une virtualité. .

Les règles de bienséance et d'étiquette nous ont également permis d'observer que les virtualités des dispositifs propres à une société ne relèvent pas uniquement des phénomènes internes à ces derniers. Il faut garder à l'esprit que le Canada français "a toujours fait partie, à divers titre, d'une autre société" (Dofny et Rioux, 1962 : 291) ; la situation géographique, historique et politique du Canada français a toujours eu des incidences sur les rapports ambigus qu'il entretient avec les sociétés avoisinantes : d'une part, et sûrement pas seulement pour des questions de charité, les Canadiens français entretiennent des rapports paisibles avec les Canadiens anglais et les Américains, pour ne nommer que ceux-ci, mais, d'autre part, on constate une certaine méfiance à l'égard de ces derniers notamment parce qu'ils ne partagent pas leurs moeurs et leur religion. Bref, la situation des Canadiens français face aux autres peut schématiquement se résumer comme suit : il faut aussi vivre en paix nos semblables, même ceux qui ne sont pas n'appartiennent pas au nous. D'emblée il ne faut pas trop donner de crédit à leurs moeurs : il faut évaluer si leurs usages et leurs coutumes sont *bons*.

Ironiquement, on constate que cette *vraie politesse* qui prône la charité, la paisibilité, l'amabilité, le sens de la mesure s'avère être une véritable "machine de guerre" contre tout ce qui ne correspond pas à ce qu'elle considère être la vérité.

Bibliographie

BOLDUC, Evelyn, Manuel de l'étiquette courante parmi la bonne société, Québec: La Librairie de l'Action Catholique, 1941.

BORDUAS, Paul-Émile. Refus Global et autres écrits, Montréal : Hexagone, 1990.

BOURQUE, Gilles; Jules DUCHASTEL; Jacques BEAUCHEMIN, La société libérale duplessiste, Montréal: Les presses de l'université de Montréal, 1994.

BURCHELL, Graham ; Colin GORDON et Peter MILLER, The Foucault Effect. Studies in Governmentality, Chicago : The University of Chicago Press, 1991.

COLLECTIF CLIO (le), L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles, Montréal : Quinze, 1982.

COHEN, Yolande, Femmes de parole. L'histoire des cercles de fermières du Québec 1915-1990, Montréal : Le Jour Éditeur, 1990.

COURTINE, Jean-Jacques et Claudine HAROCHE, Histoire du visage, Exprimer et taire ses émotions, XVIIe-début XIXe siècle, Paris : Payot, 1994.

DELEUZE, Gilles, Foucault, Paris : Éditions de minuit, 1986.

"Qu'est-ce qu'un dispositif" in Michel Foucault philosophe, Paris: Seuil, 1989, pp. 185-195.

Pourparlers, Paris: Éditions de Minuit, 1990.

DOFNY, Jacques ; Marcel RIOUX, Les classes sociales au Canada français. Revue française de Sociologie, III, 1962, pp. 290-300.

DONZELOT, Jacques, La police des familles, Paris : Éditions de Minuit, 1977.

The Mobilization of Society in Burchell, Gordon and Miller (éd.) The Foucault Effect. Studies in Governmentality , Chicago : The University of Chicago Press, 1991a, pp 169-179.

Pleasure in Work in Burchell, Gordon and Miller (éd.), The Foucault Effect. Studies in Governmentality , Chicago : The University of Chicago Press, 1991b, pp. 251-280.

ELIAS, Norbert, La civilisation des moeurs, Paris : Calmann-Lévy, 1973.

La dynamique de l'Occident, Paris : Calmann-Lévy, 1975.

FOUCAULT, Michel, Surveiller et punir, Paris : Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité tome 1 : La volonté de savoir, Paris : Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité tome 2: L'usage des plaisirs, Paris : Gallimard, 1984a.

Histoire de la sexualité tome 3 : Le souci de soi, Paris : Gallimard, 1984b.

La gouvernementalité, Magazine littéraire, n° 269, septembre 1989, pp.97-103 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978 : "Sécurité, territoire, population", cours du 1^{er} février 1978).

Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie, Dits et écrits I, 1994a, pp. 696-731.

La gouvernementalité, Dits et écrits III, Paris : Gallimard, 1994b, pp. 635-662.

Le jeu de Michel Foucault, Dits et écrits III, Paris : Gallimard, 1994c, pp.298-329.

Sexualité et pouvoir, Dits et écrits III, Paris : Gallimard, 1994d, pp. 552-570.

À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cour, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994e, pp. 609-631.

Du gouvernement des vivants, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994f, pp. 125-129.

Est-il donc important de penser?, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994g, pp. 178-182.

L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, Dits et écrits, Paris, Gallimard, 1994h, pp. 708-729.

Les mailles du pouvoir, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994i, pp. 182-201.

Omnès et singulatim, Dits et Écrits tome IV, Paris : Gallimard, 1994j, pp. 134-161.

Le retour de la morale, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994k, pp. 696-707

Sexualité et solitude, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994m, pp. 168-178.

Le souci de la vérité, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994n, pp. 668-678.

Subjectivité et vérité, Dits et écrits IV, Paris: Gallimard, 1994o, pp. 213-218.

Le sujet et le pouvoir, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994p, pp. 222-243.

Les techniques de soi, Dits et écrits IV, Paris : Gallimard, 1994q, pp. 783-813.

GRAVEL, Jean-Yves, Le Québec et la Guerre, Montréal : les éditions du boréal express, 1974.

HAROCHE, Claudine, *La civilité et la politesse : des objets "négligés" de la sociologie politique*, Cahiers internationaux de Sociologie, Vol. XCIV, 1993, pp. 97-120.

Le gouvernement des conduites, Magazine littéraire, n° 325, octobre 1994, pp. 40-45.

L'apprentissage de la retenue, Les cahiers du laboratoire de changement social, n° 1, Juin 1996, pp. 62-83

HOULE, Gilles, *L'idéologie comme mode de connaissance*, Sociologie et Sociétés, Vol. XI, n° 1, pp. 123-145.

HOULE, Gilles; Roch HURTUBISE, *Parler de faire des enfants*, Recherches sociographiques, XXXII, 3, 1991, pp. 385-414.

HUGUES, Everett C., Rencontre de deux monde, Montréal : les éditions du boréal express, 1972.

HURTUBISE, Roch, L'amour, le soi et la société. Sociologie de la connaissance amoureuse dans les correspondances québécoises (1860-1988) université de Montréal, Thèse de doctorat, 1989.

- LACROIX, Michel, De la Politesse. Essai sur la littérature du savoir-vivre, Paris : Julliard, 1990.
- LATRAVERSE, Plume, Chants lybres. Chansons. Montréal : vlb éditeur, 1994.
- LAURIN, Nicole; Danielle JUTEAU, Lorraine DUCHESNE, À la recherche d'un monde oublié : les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970. Montréal : le jour, éditeur, 1991.
- LEMELIN, Roger, Les Plouffe, Montréal: Les éditions la presse, collection nos classiques, 1973.
- LESAGE, Marc, Microcité. Enquête sur l'amour, le travail et le sens de la vie dans une petite ville d'Amérique. Montréal : Fides, 1997.
- Manuel d'hygiène, de bienséance, de civisme, Montréal, Québec : Librairie J.-A Parent, 1938
- MONIÈRE, Denis, Le développement des idéologies au Québec: des origines à nos jours, Montréal : Éditions Québec/Amérique, 1977.
- MOREUX, Colette, Fin d'une religion. Montréal : Presse de L'université de Montréal, 1969
- PROBYN, Elspeth, *Perverts by choice : Towards an Ethics of Choosing in Feminism Beside Itself*, Elam, Diane; Robin Wiegman (éd.). New York et London : Routledge, 1995, pp. 261-281
- Sexing the Self. Gendered positions in Cultural Studies, New York : Routledge, 1993.
- ROUILLARD, Jacques, Histoire du syndicalisme Québécois, Montréal : Boréal, 1989.
- ROSE, Nikolas et Peter MILLER, *Political power beyond the State: problematics of government*, British Journal of Sociology, Vol. 43, n°2, juin 1992, pp. 173-205.
- SAWCHUK, Kimberly Anne, *Le marketing du corps : les couches jetables* Sociologie et sociétés, Vol. XXIV, no. 1, printemps 1992, pp. 103-112.
- SIMARD, Carolle, Cette impolitesse qui nous distingue, Montréal : Boréal, 1994.
- SOEUR JANELLE, Bienséances sociales, Arthabaska : L'imprimerie d'Arthabaska, 1949

THIVIERGE, Nicole. Écoles ménagères et instituts familiaux : un modèle féminin traditionnel. Québec:Institut de recherche sur la culture, 1982.

VALADE, Bernard, *Aux origines de la science des moeurs : les enseignements de la civilité*, L'année sociologique, n° 43, 1993, pp. 29-53.

VEYNE, Paul, Comment on écrit l'histoire/ Foucault révolutionne l'histoire, Paris : Seuil, collection Point, 1978.

Annexe : La bienséance

La bienséance (Latraverse-Faulkner)

T'aurais ri si t'aurais vu ta Rita roter son ragoût
T'aurais compris que, malgré tout, la politesse ça bouche un trou
T'aurais mal pris d'voir l'oncle René s'décrotter l'nez pendant l'souper
T'aurais r'tourné, l'ventre r'viré, d'voir ta famille si bien élevée

Mangeons du bon ragoût!

C'est un mets bien d'chez nous

C'est en lichant ton couteau
Qu'tu t'es coupé la lèvre d'en haut
C'est en ramassant ta fourchette
Que t'as vomi dans ton assiette
C'est en passant la poivrière
Qu't'as éternué dans face d'Albert
Pis c'est en parlant la bouche pleine
Que t'as craché dans l'plat d'la chienne

Toutes les ment'ries qu'j'ai appris
À réciter, quand j'étais p'tit
Pis les leçons de bienséances
Qui sont v'nues fucker mon enfance
Me sont très utiles aujourd'hui
Pour faire caca pis faire pipi
On m'a manger du papier
Pour que j'puisse chier tout enveloppé

Buvons du caribou

Et vive les Malotrous!